



المملكة العربية السعودية
وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد
وكالة المطبوعات والبحث العلمي

LOS DERECHOS HUMANOS EN EL ISLAM

Jamaal al-Din M. Zarabozo



Español

LOS DERECHOS HUMANOS EN EL ISLAM

Jamaal al-Din M. Zarabozo

**Traducido por el centro de traducciones
de la universidad Rey Saud**

Editorial

**Subsecretaría de Publicaciones e Investigación
Ministerio de Asuntos Islámicos, fundaciones,
Da'wah y Orientación Religiosa**

2016 - 1437

Introducción

Muchos académicos no dudan en señalar que el tema de los derechos humanos se ha convertido en el tema más dominante hoy en el mundo. Por ejemplo, Ann Kent sostiene en *Between Freedom and Subsistence: China and Human Rights*: “El problema de los derechos humanos se halla en el corazón del discurso político.”¹ Algunos sostienen que incluso aquellos países a los que no les entusiasma demasiado el concepto de los derechos humanos, se esfuerzan por demostrar que sus acciones no violan los derechos humanos². De hecho, ¿quién podría estar en contra de un concepto llamado “derechos humanos”?

Con respecto al Islam en particular, Khalid Abou El Fadhl escribió: “De todos los desafíos morales que enfrenta el Islam en la era moderna, el tema de los derechos humanos es el más formidable.”³ Sin duda alguna, los países, organizaciones, académicos e individuos musulmanes, sienten la necesidad de explicar exactamente cuál es su postura frente a los derechos humanos. En

¹ Citado por Anthony C. Yu, “Enduring Change: Confucianism and the Prospect of Human Rights,” en Elizabeth M. Bucar and Barbra Barnett, eds., *Does Human Rights Need God?* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), p. 107.

² Cf., Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory & Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 2003), p. 1.

³ Khaled Abou El Fadhl, “The Human Rights Commitment in Modern Islam,” en Joseph Runzo, Nancy M. Martin y Arvind Sharma, eds., *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford, England: One World, 2003), p. 301.



realidad, la situación va más allá de una aparente aceptación del concepto como un todo. Cuando muchos musulmanes hablan de asuntos políticos, como el conflicto del Medio Oriente, hablan en términos de derechos humanos. De hecho, muchas veces en los debates políticos internos en el Islam sobre derechos, es el paradigma de los derechos humanos el que resuena con más frecuencia en el público, sin importar qué público sea.

Sin embargo, en la postura de este autor, son varias las preguntas importantes que quedan relativamente sin respuesta. Algunas de ellas son: ¿Merece la doctrina de derechos humanos el respeto y la admiración que ha recibido? ¿Cuál debería ser, en detalle, la actitud de un musulmán frente al concepto de derechos humanos y al paradigma contemporáneo de derechos humanos en particular? ¿Cuál es la actitud de la doctrina de derechos humanos frente al Islam? Por ejemplo, ¿tiene realmente un musulmán derecho a practicar su religión dentro del marco del pensamiento contemporáneo de derechos humanos?

Debido a la importancia general de los derechos humanos en el mundo de hoy, es importante dejar en claro desde el comienzo algunas conclusiones importantes a las que ha llegado este autor.

En primer lugar, en el mundo contemporáneo, la situación en la que los derechos humanos son reconocidos y respetados, generalmente parece ser muy superior a una situación en la que dichos derechos son pisoteados y negados. Esto explica la popularidad de los derechos humanos entre los oprimidos, entre ellos las multitudes de musulmanes en todo el mundo. Es lamentable pero en



realidad, los esquemas de derechos humanos hacen una promesa que muchos siguen esperando que se cumpla y poder disfrutar.

En segundo lugar, si bien las filosofías detrás de los derechos son diferentes, definitivamente existen algunos derechos humanos que son apoyados plenamente por el Islam, y por ende, es menester de los musulmanes en todo el mundo defender y apoyar dichos derechos – ya que los musulmanes deben ser siempre un pueblo que defiende y apoya la verdad a la vez que lucha contra la falsedad, la opresión y la tiranía.

En tercer lugar, se debe reconocer que el esquema contemporáneo secular de derechos humanos no es una “forma de vida completa” – algo reconocido por muchos defensores de los derechos humanos (como veremos más adelante). No obstante, al mismo tiempo los esquemas de derechos humanos se vuelven “idólatras” en el sentido de que sus demandas a veces tienen prioridad sobre otras creencias o religiones (o exigen que sus leyes tengan prioridad por sobre la religión). El movimiento contemporáneo de derechos humanos les plantea a los musulmanes exigencias que rozan algunas creencias y prácticas islámicas centrales. Este autor argumenta que si los defensores de los derechos humanos quieren que los musulmanes cambien su religión debido a sus demandas, entonces deben ofrecer fuertes razones y “pruebas” que sean lo suficientemente convincentes para hacer semejante exigencia desde la perspectiva musulmana. Si no se pueden ofrecer dichas “pruebas,” es injusto exigir que los

musulmanes cambien su forma de vida por algo que no está demostrado y no tiene fundamentos sólidos.

En cuarto lugar, cuando se compara con el Islam, la cruda realidad es que la plataforma de derechos humanos no tiene los medios para lograr una correcta orientación de la humanidad. Lo máximo que puede decir es que existe un sentimiento o acuerdo de que los seres humanos, por alguna razón intrínseca, merecen los derechos simplemente por ser humanos. Sin embargo, una vez que esos derechos son formulados y delineados, uno descubre que, a la luz de las libertades y derechos absolutos, son ilógicos y contradictorios entre sí. Por lo tanto, si bien los autores musulmanes en su totalidad, especialmente los que escriben en inglés, también se han subido al carro de los derechos humanos, podría darse el caso de que el movimiento de derechos humanos no sea más que otra moda pasajera como la de la carga del hombre blanco, el socialismo¹ y otras. En efecto, la tesis de este autor es que el enfoque y la síntesis creados por muchos de esos autores son, a largo plazo, inaceptables desde una perspectiva islámica. De hecho, los compromisos que se adoptan en nombre del Islam serán igualmente inaceptables para los defensores de los derechos humanos.

¹ Durante el auge del socialismo/comunismo, muchos autores musulmanes escribieron sobre el grado de compatibilidad del Islam y el socialismo, afirmando que el Profeta (la paz y las bendiciones sean con él) o algunos de sus compañeros fueron los primeros socialistas verdaderos. Hoy en día, muchos escriben que el Islam fue el primero en hacer surgir los derechos humanos y que todas las exigencias contemporáneas de derechos humanos ya se encuentran en el Islam.



La interpretación del autor de la correcta metodología islámica

Antes de continuar, el autor se ve obligado a explicar su interpretación del “Islam” o la “metodología islámica.” Es decir, lo que quiere decir con “Islam,” “islámico,” y demás. La razón para ello y por qué debe ser aclarado desde el comienzo, es que gran parte de la literatura sobre el Islam y los derechos humanos se basa en la afirmación de que no existe “un solo Islam,” sino varios “Islames,” o muchos tipos de musulmanes. Muchos escritores contemporáneos, tanto musulmanes como no musulmanes, sostienen que el Islam y los musulmanes no son monolíticos.¹ Esto puede ser cierto. Sin embargo, su conclusión sobre esto, que prácticamente toda expresión del Islam debe ser aceptable y, de hecho, debe ser loable si es consistente con la doctrina de derechos humanos, es una

¹ Mayer, por ejemplo, escribe lo siguiente: “Una tesis central de este libro es que no se debe hablar del ‘Islam’ y los derechos humanos como si el Islam fuera un monolito o como si existiera una sola filosofía islámica de derechos humanos establecida que provocó que todos los musulmanes miren a los derechos de una manera en particular. Los preceptos del Islam, al igual que los del Cristianismo, Hinduismo, Judaísmo, y otras religiones centrales, que contaban con largas y complejas tradiciones, son susceptibles a interpretaciones que pueden y de hecho crean conflictos entre la doctrina religiosa y los derechos humanos o que reconcilian a ambos.” Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder, CO: Westview Press, 4th Edition, 2007), p. xi; Ver también Irene Oh, *The Rights of God: Islam, Human Rights, and Comparative Ethics* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2007), p. 7; Vartan Gregorian, “Islam: A Mosaic, not a Monolith,” at www.dr.soroush/E-CMO-20021100-Islam-A_Mosaic-Not_a_Monolith.html.

conclusión ilógica e inaceptable.

Con dicha postura, los temas de derechos humanos e Islam se reducen simplemente a asegurar que se aplique la forma “correcta” del Islam a través del mundo musulmán. Así, en una obra titulada *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*, la argelina Mahnaz Afkhami expresa una postura bastante común en dicha obra sobre cómo cualquier interpretación del Islam debería ser igualmente válida:

El punto principal en los derechos humanos de las mujeres es simple. Los islamistas siempre proponen la cuestión de los derechos de las mujeres dentro de un marco de referencia islamista. Ese marco de referencia determina los límites de mi existencia como mujer musulmana. Las preguntas que hago son: ¿Por qué debo yo, como mujer musulmana y madura, no tener derecho a decidir cómo organizar mi vida personal? ¿Qué le da a otra persona el derecho a interferir en mi vida personal? ¿Por qué un clérigo musulmán se adjudica el derecho a colocarme obligadamente dentro de un marco preestablecido? ¿Su autoridad le viene de Dios? ¿O del texto? ¿O de la tradición? Rechazo todas esas afirmaciones sobre su autoridad. Sostengo que como mujer musulmana, conozco tan bien como cualquier hombre lo que Dios ordena o lo que dice el texto. Sostengo que la tradición ya no es una fuente válida de autoridad porque las sociedades cambian, las culturas cambian, yo cambio, y estoy dispuesta y soy capaz de

discutir estos puntos con él¹.

De alguna manera, quizás debido a razones históricas, este tipo de razonamiento resuena en muchos activistas de derechos humanos, especialmente entre las feministas. ¿Puede haber una discusión sincera y honesta de los derechos humanos en el Islam si dicha posición sobre el Islam se considera defendible?

Hay varios puntos importantes a tener en cuenta sobre ese fragmento atípico². Su única afirmación sobre la interpretación del Islam es el hecho de que es una “mujer musulmana.” La cuestión de la erudición, basando nuestra postura en una metodología sólida de interpretación del texto y demás, parece ser irrelevante. De hecho, parece que ella rechaza la interpretación de un hombre incluso si ésta deriva del texto. En realidad, ¿puede haber alguna religión seria que afirme presentar la verdad de Dios al mundo y que pudiera abrirle las puertas a cualquier interpretación de la fe, simplemente porque una persona es miembro de esa fe, o simplemente porque la persona es humano/hombre/mujer, sin importar que la interpretación

¹ Mahnaz Afkhami, “Gender Apartheid and the Discourse of Relativity of Rights in Muslim Societies,” en Courtney W. Howland, *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women* (New York, NY: Palgrave, 2001), p. 72.

² Un aspecto importante que se debe ignorar por el momento es que Afkhami intenta presentar la imagen de la interpretación “tradicional” del Islam como la de los hombres en relación a la suya como mujer. La realidad es que son muchas las académicas musulmanas que no concuerdan con Afkhami y sí con “él” a cuyas afirmaciones ella hace referencia y que son consistentes con el Corán y la Sunnah.

que esa persona haga de la fe esté basada en los textos de la religión o en las enseñanzas del profeta original? Incluso con todas estas falencias, lo que ella dice se ajusta a un “trabajo académico” sobre los derechos humanos de las mujeres. Lamentablemente, su voz es una de las pocas que escriben sobre el Islam y que viene de una musulmana, ya que la mayoría de las antologías tienen como mucho uno o dos autores musulmanes¹.

En otras ocasiones, se encuentran fastuosos elogios a grupos herejes del Islam, como los Jawarich, Mutazilah y los Hermanos Republicanos (de Sudán) como representantes del Islam con los que pueden coexistir las plataformas de derechos humanos². Además, la representación más común del Islam y de los derechos humanos en las obras occidentales, es la de una postura modernista/progresista³.

¹ Así, por ejemplo, en un trabajo titulado *Religion and Human Rights: Competing Claims*, la sección sobre el Islam fue escrita por una no musulmana, Elizabeth Ann Mayer. Aparentemente, el único musulmán que encontraron y que se suponía tenía que escribir una “respuesta” o comentar el trabajo de Mayer, no pudo participar. Ver Carrie Gustafson y Peter Juviler, eds., *Religion and Human Rights: Competing Claims* (Armonk, New York: M. E. Sharpe, 1999), passim.

² Más adelante se darán ejemplos de estas características.

³ Si bien otras religiones se presentan a menudo de diversas formas a través de diversos escritores, en varios trabajos académicos o simposios, Ann Elizabeth Mayer, una no musulmana, discute muchas veces el tema con respecto al Islam. De hecho, aparte de Khaled Abou El-Fadhl y Abdullahi An-Na'im (cuyas posturas serán discutidas en detalle más adelante), son pocas las “voces musulmanas” representadas, y si lo están, también suelen ser modernistas/progresistas. Algunos ejemplos son los siguientes trabajos: Elizabeth M. Bucar y Barbra Barnett, eds., *Does Human Rights Need God?* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005),

En esta obra, el autor aborda el tema del Islam y los derechos humanos en el marco del “Islam suní ortodoxo.”¹ Para quienes creen en esta interpretación del Islam, en realidad es la única manera correcta de tratar este tema. Es cierto que son muchos los musulmanes en todo el mundo que en la actualidad no creen o no están de acuerdo con dicha perspectiva. Sin embargo, eso no niega el hecho de que sigue siendo una de las posturas más dominantes del Islam hoy en día y que gran parte del resurgimiento islámico que se ha dado en el mundo musulmán durante el último siglo ha sido a la luz de esta interpretación del Islam. Así, toda discusión sería sobre el Islam y los

con Khaled Abou El Fadhl como único colaborador musulmán; Hans Kung y Jurgen Moltmann, *The Ethics of World Religions and Human Rights* (London, England: SCM Press, 1990), con Abdullahi An-Na’im representando al Islam; Joseph Runza, Nancy M. Martin y Arvind Sharma, eds., *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford, England: Oneworld Publications, 2003), con artículos de Abdullahi An-Na’im y Khaled Abou El Fadhl —y uno más de Amir Hussain; John Witte, Jr. y Johan D. van der Vyver, eds., *Religious Human Rights in Global Perspective* (The Hague, Holland: Martinus Nijhoff Publishers, 1996), con un artículo de Abdullahi An-Na’im y otro de Riffat Hassan.

¹ Sorprendentemente, es probable que no exista un término o expresión para transmitir esta idea en español. La palabra “ortodoxo” tiene implicaciones que no son adecuadas. Otro término usado comúnmente es “Islam tradicional.” Sin embargo, si lo que se quiere decir con ese término es simplemente lo que los musulmanes han venido siguiendo tradicionalmente, no es el significado que se le da aquí, ya que esas tradiciones por sí solas pueden contradecir al Corán y la Sunnah. Otro término muy usado en la actualidad es “Islam fundamentalista.” Otra vez, la historia del uso de este término en Occidente no se aplica al Islam. Además, tiene fuertes connotaciones negativas.

derechos humanos tiene que adoptar esta interpretación de frente, en lugar de ofrecer otras formas del Islam que pudiesen tener poca relevancia para la mayoría de los musulmanes en la actualidad.

Algunas de las características fundamentales de este “Islam suní ortodoxo” en todo el mundo incluyen:

(1) El Corán es la Palabra de Dios revelada al Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) como una guía perpetua para los musulmanes. Los musulmanes están obligados a vivir sus vidas según la guía del Corán. Como dice el Corán sobre sí mismo, es un “libro claro”¹, y sus principios generales y su guía pueden ser comprendidos por todos. En cuanto a los aspectos más detallados de su interpretación, ésta se basa en principios derivados del mismo Corán y establecidos por los sabios a lo largo de los años, incluyendo principios relacionados con la Sunnah (dichos y práctica del Profeta) y el idioma árabe². Toda interpretación del Corán que viole la guía del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) o los principios del idioma árabe, por lo tanto, no será aceptable.

(2) La Sunnah del Profeta³ es la máxima autoridad del Islam. Existen al menos cincuenta versículos en el Corán que establecen la importancia de la autoridad de la Sunnah del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean

¹ Allah dice, por ejemplo: “Os ha llegado de Allah una luz y un Libro claro” (5:15); “Éstos son los preceptos del Corán, el Libro claro” (15:1). Allah también dice que el árabe del Corán es un árabe claro (ver 16:103 y 26:195).

² El Corán sostiene que fue revelado en idioma árabe en 12:2, 13:37, 16:103, 20:113 y 26:195, y en otros pasajes.

³ Esto se refiere a los dichos, acciones y aprobaciones tácitas del Profeta.

con él)¹. Nuevamente, toda interpretación del Islam que contradiga claramente el camino del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) debe ser rechazada.

(3) Los Compañeros fueron guiados por el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él), su interpretación fue aprobada por él y, por lo tanto, estaban en el Camino Correcto. No significa que fuesen perfectos o sobrenaturales, sino que sus interpretaciones de los conceptos generales de lo que significa ser musulmán eran correctas. Además, esto no significa que los musulmanes contemporáneos a esta interpretación anhelan volver a un “pasado ideal”², sino que sus ejemplos deben ser tenidos en cuenta para ser aprendidos e imitados.

(4) El consenso (*iymaa*) de la Nación Musulmana también es una autoridad en el Islam³. Se da el caso de que el consenso muchas veces es difícil de probar. Sin embargo, definitivamente hay ocasiones en las que algo está expresado explícitamente en el Corán o la Sunnah y hay consenso respecto a la interpretación de dicho texto. Un ejemplo de esta naturaleza sería la amputación de la mano como castigo por robar. El versículo coránico es

¹ Ver “Apéndice” en Jamaal al-Din M. Zarabozo, *The Authority and Importance of the Sunnah* (Denver, CO: Al-Basheer Company, 2000), pp. 257-272.

² Se trata de una crítica común a los “fundamentalistas” de diversas religiones. Ver, por ejemplo, John Stratton Hawley, “Fundamentalism,” en Courtney W. Howland, *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women* (New York, NY: Palgrave, 2001), p. 3.

³ La evidencia de la autoridad del consenso se puede hallar en cualquier publicación básica sobre teoría legal islámica (*Usul al-fiqh*).

claro sobre este punto y todos los sabios del pasado concuerdan con ese dato general.

Nuevamente, más allá de si el lector está de acuerdo, en desacuerdo, complacido o molesto con esta visión del Islam, es una realidad para un gran número de musulmanes en todo el mundo y es con lo que debemos lidiar. Quienes escriben sobre el Islam y los derechos humanos no pueden suponer que esta postura será cuestionada en un futuro próximo por los musulmanes. Esto no significa que otros movimientos entre los musulmanes no tengan algo de influencia, como el movimiento modernista. Sin embargo, la presentación general del Islam que más resuena en las masas es la del “Islam ortodoxo” explicado anteriormente.

Lamentablemente, no todos los que escriben sobre el Islam y los derechos humanos adoptan este enfoque comúnmente aceptado. Esto probablemente ha generado más confusión en lugar de añadir algo positivo a la interpretación de la relación entre el Islam y los derechos humanos. Por ende, en este momento, es adecuado revisar las tendencias básicas en la literatura sobre el Islam y los derechos humanos.

Tendencias contemporáneas en la relación entre los derechos humanos y el Islam

En este breve repaso de la literatura, se abordarán brevemente y criticarán ejemplos de las tres principales tendencias en la literatura¹.

Los tres enfoques pueden resumirse de la siguiente manera:

(a) El primer grupo de autores sostiene que no hay nada inherentemente inconsistente entre el Islam y los derechos humanos. De hecho, las ideas básicas del

¹ El autor no afirma que ningún autor esté fuera de estas tres tendencias. Son las tendencias principales que abarcan la gran mayoría de las publicaciones relacionadas a este tema. Así, por ejemplo, Baderin dice: “Halliday ha identificado al menos cuatro clases de respuestas islámicas frente al debate sobre los derechos humanos internacionales. La primera es que el Islam es compatible con los derechos humanos internacionales. La segunda es que los verdaderos derechos humanos sólo pueden darse plenamente bajo la ley islámica. La tercera es que el objetivo de los derechos humanos internacionales es una agenda imperialista que debe ser rechazada, y la cuarta es que el Islam es incompatible con los derechos humanos internacionales. Hay una quinta respuesta digna de mención y omitida por Halliday, que dice que el objetivo de los derechos humanos internacionales tiene una agenda antirreligiosa oculta. Si se las analiza de manera crítica, la mayoría de las respuestas son reacciones musulmanas frente a lo que a menudo se describe como la doble moral de los países al mando de la promoción de los derechos humanos internacionales. Las respuestas reflejan el encierro de los derechos humanos entre el humanitarismo y la política internacional en vez de un verdadero desacuerdo con el concepto de los derechos humanos en la ley islámica. Evaluaremos ahora estas respuestas dentro del perímetro de la ley islámica...” Mashood Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (Oxford, England: Oxford University Press, 2003), p. 13.

movimiento de derechos humanos se pueden hallar en el Islam. Sin embargo, la salvedad aquí es que se debe descartar la interpretación “tradicional” u “ortodoxa” del Islam. Este enfoque puede denominarse el enfoque modernista/progresista.

(b) El segundo grupo de autores sostiene que, en esencia, el Islam no es compatible con los derechos humanos. De hecho, la aplicación del Islam – y para muchos de estos autores, la aplicación de cualquiera de las religiones conocidas¹ – no significa otra cosa que violar las normas internacionales de derechos humanos. Estos escritores pueden tener algo de empatía con los escritores del grupo (a) pero, en general, su tono hacia las religiones en general y el Islam en particular, no es muy positivo o es antagonista. Este enfoque será denominado el enfoque pesimista. También puede ser llamado el enfoque “extremo de los derechos humanos” o el enfoque “fundamentalista de los derechos humanos” o el “paradigma del dominio de los derechos humanos.”

(c) El tercer grupo de autores son aquellos que apoyan y creen en el Islam “ortodoxo,” como se describió anteriormente, y sostienen que el Islam, en esencia, no viola las normas de derechos humanos. A primera vista, parecería que el presente autor es parte de este grupo. Sin embargo, este autor siente que el enfoque de este grupo está fundamentalmente errado como se demostrará más

¹ Oh (p. 10) declara: “Algunas de las teorías más destacadas de derechos humanos en Occidente actualmente rechazan totalmente al Islam afirmando que la religión normalmente presenta obstáculos para el progreso de los derechos humanos.” Ella cita en particular a Ignatieff y Donnelly.

adelante en este libro. Además, los enfoques de muchos de estos autores los han dejado expuestos a críticas justificadas por parte de los autores de los grupos (a) y (b). A este se lo denominará el enfoque “algo imperfecto.” En realidad, este enfoque puede ser mejor descrito como el enfoque “de disculpas,” una expresión para nada halagadora que definitivamente tiene algunas implicaciones importantes para la interpretación que se haga del Islam.

El autoproclamado enfoque modernista/progresista

El autoproclamado enfoque modernista o progresista básicamente ve a la doctrina de derechos humanos como un desarrollo moderno o progresista. La premisa básica de este enfoque es que la interpretación “ortodoxa” del Islam, en realidad, es inconsistente con las leyes contemporáneas de derechos humanos. Por otro lado, las enseñanzas “ortodoxas” del Islam pueden haber sido bastante revolucionarias o progresistas en algún momento de la historia, pero ya no son válidas o adecuadas para los tiempos que corren. Por lo tanto, la interpretación y particularmente la práctica de la religión del Islam necesitan ser alteradas, modernizadas e interpretadas bajo una nueva luz, virtualmente descartando lo que se ha aceptado tradicionalmente como interpretaciones islámicas. En esta manera de mirar las cosas, la conformidad con el pensamiento de los derechos humanos es la meta que requiere que el Islam haga ciertos ajustes. Esta postura es popular entre varios escritores que actualmente viven en Occidente y enseñan en diversas universidades. Algunos

de ellos son Khaled Abou El Fadl, Abdolkarim Soroush¹, Abdullahi an-Na'im y otros. Basta con buscar esos nombres en Internet para encontrar material que los describe a cada uno como “destacado experto en derechos humanos e Islam....” Por lo tanto, algunos aspectos de sus enseñanzas deben ser tratados en detalle aquí.

Abdullahi an-Na'im es originario de Sudán pero enseña actualmente en la Universidad Emory en Georgia. Es un prolífico escritor y ha publicado en numerosas revistas y antologías². An-Na'im es seguidor y ferviente defensor de Mahmoud Mohamed Taha (1909-1985), un “reformista” sudanés que difundió lo que él dio en llamar “el segundo mensaje del Islam”³. Eventualmente, Taha fue ejecutado por Gaafar Nimemiry por sus extravagantes posturas⁴. La influencia de An-Naim en el asunto del Islam y los derechos humanos es importante, ya que representa al Islam en diversos foros y también tiene influencia sobre un gran número de escritores musulmanes y no

¹ Algunos ejemplos del trabajo de An-Na'im y Abou El Fadl se presentarán aquí. Las posturas de Soroush son analizadas en Oh, *passim*.

² Si bien el enfoque de este autor respecto al Islam se diferencia bastante de la interpretación de an-Na'im, es cierto que an-Na'im ha hecho algunos comentarios bastante intuitivos sobre los derechos humanos en sus diversas y numerosas publicaciones.

³ *The Encyclopedia of Islam and the Muslim World* lo llama el “máximo representante” de la escuela de Taha. Richard C. Martin, editor en jefe, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (New York: MacMillan Reference USA, 2004), p. 590.

⁴ Cabe destacar que la pena de muerte por apostasía rara vez se ha puesto en práctica en la historia del Islam. Sin embargo, se le aplicó a Muhammad Mahmud Taha. Por sobre todo, se trata de un reflejo de la postura extrema que este hombre adoptaba en sus opiniones.

musulmanes¹.

La premisa de An-Naim es que existe una “incompatibilidad drástica entre la Shariah y los

¹ Probablemente debido a la falta de otras voces en Occidente, numerosos escritores no musulmanes se basan en dichos autores a la hora de escribir sobre el Islam y los derechos humanos. Por ejemplo, Bell prácticamente se basó totalmente en Na'im para escribir sobre el Islam. Esto incluye la siguiente interesante afirmación que tiene como fuente a Na'im: “De hecho, es un área de disputa dentro de los círculos islámicos. Algunos intérpretes ‘progresistas’ sostienen que el dictamen contra el consumo de alcohol se refiere solamente a ciertos tipos de bebidas alcohólicas y a la obligación de no estar ebrio a la hora de la plegaria, y no a una prohibición general de beber alcohol (conversación con Addullah An-Na'im).” Daniel A. Bell, *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), p. 72. Sorprendentemente, también ha influenciado considerablemente a algunos escritores musulmanes. Shaheen Ali, por ejemplo, fue influenciada por sus publicaciones, ya que lo cita en diversos pasajes de Shaheen Sardar Ali, *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?* (The Hague, Netherlands: Kluwer Law International, 2000). Gokal lo llama “Uno de los más destacados sabios de la Shariah” [Alison Swicker Gokal, “Human Rights and Shari'a: An Essay on the development and use of Shari'a in Islamic States and its meaning for Women in Iran, a country with a history of criticism from Human Rights groups and the United Nations,” (*Hertfordshire Law Journal* 5(1), 86-106), p. 105]. Amir Hussain se refiere a él así: “Para Ustadh Abdullahi Ahmed An-Na'im que inspiró a toda nuestra generación con *Toward an Islamic Reformation*” [Amir Hussain, “This tremor of Western wisdom’: A Muslim response to human rights and the declaration,” en Joseph Runzo, Nancy M. Martin y Arvind Sharma, eds., *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford, England: One World, 2003), p. 176]. Al mismo tiempo, no se hallan referencias a sus escritos en las principales publicaciones sobre derechos humanos escritas en árabe por los sabios musulmanes.

estándares modernos de relaciones internacionales y derechos humanos”¹. Así, él pide una “reforma drástica” de la ley pública de la Shariah. Sostiene que su punto de vista tendría la atención de muchos musulmanes en todo el mundo que por miedo a hablar o por ignorancia de las implicaciones de la Shariah, se opondrían a la misma si tuvieran los medios para hacerlo².

El resumen de su argumento sobre por qué los musulmanes de hoy deben ser libres de construir su propia versión de la Shariah es la siguiente:

He demostrado que la Shariah fue de hecho *construida* por juristas musulmanes a lo largo de los tres primeros siglos del Islam. Si bien derivaba de las fuentes divinas fundamentales del Islam, el Corán y la Sunnah, la Shariah no es divina porque es producto de la *interpretación humana* de esas fuentes. Además, este proceso de construcción a través de la interpretación humana tuvo lugar en un contexto histórico específico que es totalmente distinto al nuestro. Por lo tanto, debería ser posible que los musulmanes contemporáneos pudiesen realizar un proceso similar de interpretación y aplicación del Corán y la Sunnah en el contexto histórico actual para desarrollar una ley del Islam pública y alternativa que sea adecuada para su implementación hoy en día³.

¹ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990), p. 184.

² An-Na'im, *Toward*, p. 185. Desde luego que no puede ofrecer pruebas para tal afirmación.

³ An-Na'im, *Toward*, pp. 185-186.

Es cierto que los seres humanos han tenido su participación en el desarrollo del *fiqh*¹. También es cierto que los seres humanos son falibles. Los sabios musulmanes a lo largo de la historia han admitido ese hecho y han actuado sobre la base de esa premisa, diferenciándose así unos de otros, refutándose unos a otros, y así sucesivamente. Sin embargo, eso en sí mismo no demuestra que lo desarrollado por esos sabios sea incorrecto o necesite volver a ser desarrollado en la actualidad. Si se demuestra que la forma en que ellos interpretaron el Corán o la Sunnah es incorrecta y que existe una alternativa, igualmente sostenible y demostrable para interpretar los textos, entonces las personas son libres de escoger cualquier otra interpretación. Por lo tanto, uno debería tener que demostrar que la metodología del *fiqh* está totalmente equivocada o que los sabios han malinterpretado los textos del Corán y la Sunnah en algunos puntos en particular. An-Na'im no se molesta en hacer ninguna de las dos cosas. Él simplemente comienza y termina con la propuesta de que los seres humanos son falibles, que los seres humanos produjeron el *fiqh* y que hoy en día se puede prescindir del *fiqh* que produjeron. Los ingenieros también son seres humanos falibles. Sin embargo, eso no significa que tengamos que prescindir de todas las técnicas de construcción que desarrollaron, ignorar sus principios e insistir en adoptar nuevos

¹ An-Na'im utiliza erróneamente la palabra Shariah, la cual se usa comúnmente para referirse específicamente a los textos del Corán y la Sunnah y que, por lo tanto, no son creación de los seres humanos.

simplemente porque son seres humanos falibles. Sin embargo, esa es la lógica del argumento de an-Na'im.

El error básico de los argumentos de An-Na'im (y de muchos parecidos a él) es que comienzan con una propuesta y luego buscan imponer esa propuesta sobre su interpretación de la revelación de Dios. Por ejemplo, cuando habla de los derechos de las mujeres y los no musulmanes, An-Na'im sostiene: "En el caso del Islam, por ejemplo, uno debe poder establecer una técnica para reinterpretar las fuentes básicas, el Corán y la Sunnah, de tal manera que nos permita eliminar la base de discriminación contra las mujeres y los no musulmanes"¹. Ignorando la cuestión de dicha "discriminación," hay un fallo lógico muy básico en este argumento cuando se observa desde un punto de vista religioso (y no simplemente desde una postura secular contemporánea). Su enfoque es el proverbio "poner el carro delante del caballo." En efecto, ¿cuál es el objetivo de la revelación en primer lugar si su único fin es ser consistente con ideas a las que los seres humanos han llegado por sí mismos?²

¹ An-Na'im, *Toward*, p. 163.

² Uno podría preguntar: ¿Cómo es que dichos trabajos son publicados siendo que contienen propuestas tan erradas? Hay que recordar que el mundo académico secular en Occidente, en general percibe a la religión como un producto de la mente y la imaginación humana. En otras palabras, cuando uno no cree que la religión es una revelación de Dios y que por lo tanto tiene una fuente que está más allá del intelecto humano, es aceptable discutir que los principios y textos de la religión deben ser establecidos conforme a cualquier nueva posición adoptada por los seres humanos.

Por último, debe atribuírsele a an-Na'im la que quizás es la afirmación más irónica de todos los escritores del Islam y los derechos humanos contemporáneos. Es presentado como una de las voces líderes del Islam y los derechos humanos, y muchos parecen tener esperanzas en que pueda generar un verdadero cambio. Pero al mismo tiempo, él mismo reconoce un hecho muy importante: “Por ejemplo, los musulmanes son poco propensos a tomar en serio la defensa de la reforma islámica por parte de un no musulmán, o un musulmán que sea considerado hereje o apóstata por ir muy lejos en su crítica de las interpretaciones frecuentes del Islam”¹. Esto es irónico porque An-Na'im es el líder de un movimiento extremo en sí mismo. Como dijo An-Na'im:

Además de explicar y documentar la validez de esta premisa, sugiero que la metodología de reforma desarrollada por el difunto reformista musulmán sudanés Ustadh Mahmoud Mohamed Taha parece ser el medio más apropiado para construir la ley pública moderna del Islam a partir del Corán y la Sunnah e interpretada en el contexto histórico actual. Ya sea que esta metodología particular sea aceptada o rechazada por los musulmanes contemporáneos, la necesidad de una reforma drástica de la ley pública de la Shariah está más allá de toda discusión².

¹ Abdullahi An-Na'im, “The Synergy and Interdependence of Human Rights, Religion and Secularism,” en Runzo, et al., p. 41.

² An-Na'im, *Toward*, p. 186.

De esta manera, Na'im es el líder¹ de un movimiento que fue considerado tan descabellado, que su fundador fue uno de los pocos en la historia islámica que recibió la pena de muerte por apostasía. Desde luego, ninguna de las posturas de An-Na'im deben ser rechazadas simplemente porque él sea seguidor de dicho movimiento. De hecho, cuando escribe sobre los derechos humanos, el secularismo y otros temas, An-Na'im tiene cosas bastante intuitivas para decir. Sin embargo, este movimiento definitivamente ha empañado tanto su visión del Islam, que las propuestas que hace respecto a los derechos humanos y el Islam probablemente nunca serán populares para las masas. De hecho, las instituciones occidentales han invertido mucho en An-Na'im, pero a largo plazo, puede ser todo en vano, como él mismo dice en el fragmento citado anteriormente.

Khalid Abou El Fadhl es otra figura muy importante y venerada en las discusiones occidentales sobre el Islam y los derechos humanos. Aparentemente, es un mutazilí autoproclamado e incluso es promocionado como la máxima autoridad en derecho islámico en los Estados Unidos. Actualmente es profesor en la Universidad de California en Los Ángeles.

¹ John Voll declara: "El principal representante de esta escuela de pensamiento es Abdullahi An-Na'im, uno de los alumnos de Taha quien, como expatriado, desarrolló el pensamiento de Taha y se convirtió en un prominente estudioso musulmán en el campo de los derechos humanos y derecho internacional." John Voll, "Republican Brothers," en Richard C. Martin, ed., *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (New York, New York: MacMillan Reference, 2004), vol. 2, p. 590.

Como ya dijeron los modernistas/progresistas, el Islam debe ser reformulado e interpretado bajo un nuevo paradigma para que sea consistente con la teoría de los derechos humanos. El siguiente ejemplo de Abou El Fadl demuestra uno de los enfoques utilizados para justificar la reinterpretación del Islam o cuestionar los principios establecidos del Islam. En el fragmento citado a continuación, Abou El Fadl siembra dudas respecto a cómo los musulmanes pueden conocer con certeza el significado de un pasaje del Corán. En realidad, este argumento va mucho más allá. Su argumento es que nadie puede decir saber qué significa realmente cada parte de la revelación. Lo que trata de implicar es obvio: Si no se puede tener certeza del verdadero significado de los pasajes coránicos, los musulmanes deben entonces tener la libertad de interpretar de diversas maneras, y una vez que eso se logre, no debería haber dificultad alguna en interpretarlos a la luz de los derechos humanos contemporáneos y la ley internacional.

El pasaje coránico relevante es el siguiente: “Al ladrón y a la ladrona cortadles la mano como castigo por lo que han cometido. Esto es un escarmiento que ha dictaminado Allah. Allah es Poderoso, Sabio.” (5:38). Respecto a este versículo, Abou El Fadl dice:

El Corán utiliza la expresión *iqta'u*, que deriva de la raíz *qata'a*, que podría significar cortar, pero también puede significar abordar con firmeza, finalizar, restringir, o distanciarse de algo. Cualquiera sea el significado originado en el texto, ¿cómo puede el ser humano decir

que tiene la certeza absoluta de que la determinación alcanzada es igual a la de Dios?...

Esto no significa que la exploración de la ley divina no tiene sentido; solo significa que las interpretaciones de los juristas son realizaciones potenciales de la voluntad divina, pero las leyes tal como están codificadas e implementadas por el estado no pueden ser consideradas como la verdadera realización de esas potencialidades.

Pero la ley del estado, más allá de sus orígenes o bases, le pertenece al estado. Hace hincapié en que bajo este concepto no existen leyes religiosas que puedan ser impuestas por el estado. El estado puede imponer los compromisos subjetivos prevalecientes de la comunidad (la segunda escuela), o puede imponer lo que la mayoría considera como el ideal divino (la primera escuela). Pero en cualquier caso, lo que se impone no es la ley de Dios. *Esto significa que todas las leyes articuladas y aplicadas en un estado son rigurosamente humanas, y deben ser tratadas como tal...*¹

No hace falta un estudioso musulmán de gran trascendencia para refutar la presentación de Abou El Fadl sobre estas líneas. La única manera en que El Fadl podría llegar a dichas conclusiones y por lo tanto cuestionar la

¹ Khaled Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democratic Commitment," en Elizabeth M. Bucar y Barbra Barnett, eds., *Does Human Rights Need God?* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), pp. 102-103 (énfasis añadido). A propósito, Abou El Fadl tomó el fragmento completo de su trabajo anterior (anterior con respecto a la fecha de publicación), Khaled Abou El Fadl, et al., *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), p. 35.

interpretación de la Shariah del todo era: (1) distorsionando el contexto del versículo o de la construcción árabe del versículo e (2) ignorando por completo la manera en que el Profeta (la paz y las bendiciones sean con él) interpretaba y aplicaba el versículo¹. Primero que nada, el versículo no dice “córtenlo,” sino que dice explícitamente “cortadles la mano”². Una palabra en árabe puede tener muchos significados en sentido figurado, pero que cuando se usa en relación con otros términos específicos, no se conocen significados figurados. Así, este autor utilizó diccionarios árabes clásicos como *Lisaan al-Arab*, *Taay al-Urus*, *Tahdhib al-Lughah* y *al-Qaamus al-Muhit* y no encontró ningún indicio de que la frase “cortadles la mano” signifique, como sostiene Abou El Fadl, “abordar con firmeza, finalizar, restringir, o distanciarse de algo.” Nuevamente, dicha distorsión del texto probablemente escaparía a la atención de muchos, muchos musulmanes.

¹ No sería sorprendente si Abou El Fadl y otros como él simplemente no consideraran la implementación o la interpretación que el Profeta hacía del Corán como vinculante o inspirada divinamente. Este no es el ámbito adecuado para discutir este tema en detalle. Si el lector tiene interés en este tema puede consultar esta obra del autor: Jamaal al-Din Zarabozo, *The Authority and Importance of the Sunnah*, pp. 103-127.

² Si bien no necesariamente se puede representar de un idioma a otro, sí se hallan equivalentes cercanos en el ejemplo mencionado. Si alguien dice: “Él lo cortó,” puede ser que físicamente lo cortó, aunque lo más probable es que lo haya interrumpido cuando estaba hablando, o que dejó de darle apoyo o dinero. Sin embargo, si dice: “Le cortó la mano” prácticamente se elimina la posibilidad de que haya cualquier otro significado.

Abou El Fadl tiene un fragmento extenso en el que habla sobre el debate histórico de cuando un estudioso utiliza el razonamiento jurídico personal (*iytihadd*) y si siempre tendrá razón o no. Algunos sostienen la postura de que el estudioso siempre tiene la razón – es decir, su opinión ha de ser considerada la opinión correcta – mientras que otros sostenían que será recompensado por sus esfuerzos, pero puede estar equivocado en su conclusión. Luego de esta discusión, Abou El Fadl intenta argumentar que respecto a cualquiera de las dos opiniones, uno nunca podrá decir con certeza cuál es la ley de Dios. Esta conclusión es muy importante para él. Basado en esta premisa, puede decir cosas como: “La Shariah abarca una variedad de escuelas de pensamiento y enfoques, todos ellos igualmente válidos e igualmente ortodoxos”¹. Por lo tanto, no se puede excluir la introducción de un nuevo paradigma islámico consistente – en realidad construido sobre – el pensamiento de los derechos humanos contemporáneos. Sin embargo, en toda esa discusión, Abou El Fadl ha ignorado o pasado por alto un punto muy importante que destruye todo su edificio. La discusión que él presentó y la duda que pudo sembrar respecto a hallar la verdad, sólo se refiere a los asuntos donde se aplica el *iytihaad* o cuándo es necesario el razonamiento jurídico personal. Un principio bien establecido sostiene que no ha de haber *iytihaad* cuando los textos del Corán o la Sunnah sean definitivos y explícitos. Muchas de las leyes que menciona El Fadl, entre ellas el castigo por robo del

¹ Khalid Abou El Fadl, “The Human Rights Commitment in Modern Islam,” in Runzo, et al., p. 321.

ejemplo dado anteriormente, son textos explícitos y definitivos que no pueden estar abiertos a *iytihaad*. Es por esto que ningún otro estudioso anterior haya concluido que puede haber otro castigo para el robo. Los textos eran claros, definitivos y explícitos, y por lo tanto no era una cuestión de *iytihaad*, la cual no es infalible.

Cabe destacar que, al igual que An-Na'im, las implicaciones de Abou El Fadl no son realmente racionales, aunque los modernistas normalmente dicen ser racionales. Sólo porque algunas leyes estén abiertas a ciertas dudas, no significa que todo el proyecto deba ser descartado y uno tenga la libertad de comenzar desde cero con cualquier interpretación. En la ley, no se da el caso de necesitar certeza absoluta de que la interpretación propia es correcta, en tanto y en cuanto haya suficiente evidencia y pruebas que señalen en esa dirección, bastará con ello. El acto de sembrar dudas y así permitir nuevas interpretaciones, ha sido un tema frecuente entre los progresistas y modernistas (aquí se puede aplicar el ejemplo de la "Shariah" de an-Na'im), pero las implicaciones que intentan imponer a partir de ello son simplemente extremas e irracionales.

Las opiniones de Soroush son quizás aún más extremas que las otras dos ya discutidas¹ y, como sostiene Oh: "Las discusiones por parte de Soroush sobre la democracia, la tolerancia, y los derechos humanos

¹ Para este autor, la impresión es que las opiniones de Soroush tienen mucha menos influencia tanto en Occidente como en el mundo suní, y por lo tanto se les dedica mucho menos espacio.

sobresalen como las más compatibles con los conceptos occidentales de derechos humanos”¹. Mayer resume el principal concepto de justicia de Soroush con las siguientes palabras: “Soroush se atrevió a sostener públicamente que la justicia es previa al Islam y que la ley islámica debe conformarse al criterio de justicia”². Por lo tanto, Soroush tiene una teoría de que la religión de Dios debe basarse sólo en el concepto de justicia y libertad³. Sin embargo, huelga decir que “justicia” y “libertad” son términos imprecisos, por así decirlo, y que el concepto de justicia y libertad de una persona puede ser muy diferente del que otra persona tenga de esos ideales. De hecho, se puede afirmar que los seres humanos no necesitan la orientación Divina si eso es lo máximo que la orientación Divina tiene para ofrecer.

¹ Oh, p. 112.

² Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 53.

³ Ver Oh, pp. 86-87. Abou El Fadl propone casi el mismo argumento en Runzo, et al., p. 330, cuando dice: “En mi opinión, la justicia y lo que sea necesario para alcanzar la justicia es la ley divina, y es lo que representa la supremacía y la soberanía de lo Divino.” Es interesante destacar que uno de sus principales argumentos es que el *iytihaad* basada en los textos coránicos es “dudosa,” pero a la vez parece proponer que la “justicia” (no basada en los textos ni en nada, aparentemente) será más fácil de alcanzar.

Expectativas relacionadas con este enfoque

Si bien algunos autores occidentales parecen depositar muchas esperanzas en dichos escritores musulmanes y en ese enfoque del Islam¹, el hecho es que dicho enfoque probablemente nunca será aceptado por el mundo musulmán en su totalidad. Oh sostiene: “Los académicos estadounidenses más reconocidos, como Abdullahi An-Na’im y Ann Mayer, han escrito profusamente sobre los derechos humanos, pero su influencia se siente principalmente en los lectores norteamericanos y europeos occidentales”². Ella no se molesta en explicar por qué prácticamente no tienen influencia en otros sitios. Probablemente se deba a que los

¹ Ver por ejemplo los elogios de Mayer hacia an-Na’im y Abou El Fadl en Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 58.

² Oh, p. 7. An-Na’im reconoce este hecho, pero permanece optimista de su propia y posible influencia, diciendo lo siguiente (pp. 186-187): “Puede, por lo tanto, parecer presuntuoso esperar que un libro escrito en inglés y que probablemente sea prohibido en algunos países musulmanes, tenga algún impacto significativo en el mundo musulmán. A pesar de la naturaleza opresiva de la mayoría de los regímenes políticos y de la orientación conservadora de muchas sociedades en el mundo musulmán, sin embargo, creo que las ideas expresadas aquí llegarán a los corazones y las mentes de muchos musulmanes. En primer lugar, la mayoría de esas ideas ya existen, quizás de forma algo rudimentaria y reticente, en los corazones y mentes de muchos musulmanes, especialmente en las generaciones más jóvenes, que son agentes más activos del cambio social. Es mi anhelo y expectativa que este libro sirva de catalizador para un cambio en el mundo musulmán presentando estas ideas de forma sistemática y completa, y brindándoles un fundamento islámico. Además, la interdependencia cultural del mundo moderno hace cada vez más difícil dejar de lado las ideas y disminuir su impacto.”

sabios musulmanes y gran parte de las masas pueden ver con facilidad que dichas presentaciones tienen serias falencias. De hecho, uno se pregunta a veces a quiénes se dirigen esos autores. Se puede pensar, razonablemente, que escriben sólo para los académicos occidentales, los cuales están dispuestos a aceptar cualquier teoría nueva sobre el Islam.

Ha habido otros intentos de lograr una “síntesis” entre el Islam y el no Islam en el pasado, y en su mayor parte, ha fracasado. Noah Feldman, por ejemplo, puede entender cómo este enfoque para desarrollar un estilo diferente de Islam es reminiscente de otros intentos fallidos anteriores. Feldman, al comentar sobre el trabajo de Abou El Fadl, dice lo siguiente:

Esfuerzos como el de Abou El Fadl para sintetizar el Islam con la democracia, recuerdan a los filósofos islámicos que buscaban integrar a Aristóteles y Platón con una visión del mundo verdaderamente islámica. Al-Farabi, Averroes y Avicena produjeron una literatura filosófica muy rica, *pero su influencia intelectual era mayor en el mundo occidental*, y en menor medida en el mundo de habla persa, que entre los árabes¹.

¹ Noah Feldman, “The Best Hope,” en Khaled Abou El Fadl, et al., *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), p. 61. Un ejemplo clásico es el de Averroes (ibn Rushd) que era considerado un gran filósofo musulmán en Occidente mientras que S. Maqbul Ahmad escribe en la renombrada *The Encyclopedia of Islam*: “Ibn Rushd tenía pocos discípulos en el Islam” (S. Maqbul Ahmad, “Ibn Rushd,” in B. Lewis, et al., *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1986), vol. III, p. 919.)

No se puede esperar seriamente que las publicaciones de dichas personas, escritas desde sus sillones de cátedra en Occidente, vayan a tener una verdadera influencia en el mundo musulmán, especialmente cuando sus argumentos tienen tantas falencias. Simplemente, están torciendo “demasiado” al Islam para alcanzar sus “resultados en derechos humanos.”

La razón por la que dichos escritos pueden resonar en los escritores occidentales y no en los musulmanes, es que muchos occidentales no entienden el grado de diferencia que hay entre el Islam y el Cristianismo o el Judaísmo. Sin embargo, algunos en Occidente parecen esperar algún tipo de reforma al estilo Martin Lutero en el mundo musulmán, pero eso probablemente nunca tenga eco en los musulmanes. Los mutazilah nunca fueron un paradigma dominante (incluso cuando tuvieron el poder durante un breve tiempo), y el movimiento modernista de Abduh-Afghani tuvo su influencia, pero fue refutado rápidamente y considerado imperfecto. Los modernistas contemporáneos pudieron haber tenido influencia en Occidente y en algunas partes del mundo musulmán, pero es muy difícil esperar que se conviertan en el paradigma dominante. Tienen mucho en contra. La situación en el Islam difiere de la del Cristianismo de muchas maneras. Por ejemplo, no existe una Iglesia opresora contra quién manifestarse. De igual manera, la ciencia no ha refutado al Corán de ninguna manera, como sí muchos sienten que lo ha hecho con respecto a la Biblia.

Antes de continuar, es importante destacar que hay varios puntos conflictivos relacionados con el impulso virtual de una teología moderna en el mundo musulmán. No hay que olvidar la gran cantidad de sangre derramada en Europa como resultado de dichos movimientos – interactuando con diversos hechos políticos. Basta con leer *Religious Warfare in Europe 1400-1536* de Norman Housley y *The Age of Religious Wars 1559-1715* de Richard Dunn, para caer en cuenta de que se habla de siglos de “guerras religiosas” internas entre cristianos en Europa debido a dichas reformas en la Iglesia, de las cuales se puede decir que fueron necesarias en el Cristianismo debido a su propia historia particular. Con la fuerza bruta de la guerra contemporánea y el hecho de que el mundo se ha convertido en una “aldea global,” es difícil imaginar que uno querría que se desatase algo así en el mundo musulmán actual. Sin embargo, lamentablemente es difícil esperar que suceda otra cosa cuando se obliga a las personas a aceptar opiniones que no creen o con las que no están de acuerdo sobre su propia religión. Sin convencer primero a los musulmanes con argumentos islámicos sólidos, de que dichos cambios son aceptables y necesarios desde una perspectiva islámica, el resultado más probable será la violencia. Los modernistas contemporáneos, en opinión de este autor, no han logrado presentar argumentos islámicos convincentes, y como tal, forzar sus opiniones en el nombre de los “derechos humanos” o cualquier otra plataforma, es muy probable que causen más mal que bien.

El enfoque pesimista

El enfoque pesimista, esencialmente, ve al Islam (quizás, a la religión en su totalidad) como un obstáculo más que una ayuda a la hora de implementar los derechos humanos en todo el mundo. En particular, este enfoque es reticente hacia lo que se conoce como Islam “ortodoxo” – aunque probablemente utilice el término “Islam fundamentalista.” Este enfoque gira en torno a tres puntos principales:

(1) El esquema contemporáneo de derechos humanos es correcto y debe ser aplicado. Por lo tanto, no hay lugar para que ninguna religión viole los derechos humanos.

(2) Los estados musulmanes deben acatar los documentos firmados. Si los estados musulmanes hacen reservas respecto a los documentos, las mismas deben ser rechazadas y, esencialmente, ignoradas, si niegan el espíritu y la intención del documento.

(3) Los derechos humanos se han convertido hoy en día en parte de las normas y leyes internacionales. Así, incluso si los estados musulmanes no han rubricado ciertos documentos, están obligados por ley a acatar dichos estándares internacionales. En efecto, algunos autores afirman claramente que ya es tiempo de que la comunidad internacional utilice todos los medios disponibles para obligar a los estados musulmanes a cumplir dichas normas internacionales.

Si bien varios autores pueden ser ubicados en esta categoría, por razones de espacio, discutiremos aquí sólo algunos de ellos.

Una publicación que merece atención especial es *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* de Ann Elizabeth Mayer. Su cuarta edición acaba de ser publicada. El libro es utilizado como texto de referencia en muchas universidades en los Estados Unidos. Además, en varias antologías sobre derechos humanos, Mayer es elegida para escribir sobre la relación entre el Islam y los derechos humanos, sin mencionar las numerosas conferencias a las que ha asistido representando la autoridad del Islam y los derechos humanos.

Mayer es una fuerte defensora de la universalidad de los derechos humanos. Esto significa que todo ser humano merece los mismos derechos humanos, y como tal, ninguna práctica religiosa o cultural puede interferir con la aceptación de dichos derechos humanos. De hecho, ella rechaza en detalle el concepto del relativismo cultural y en muchas ocasiones deja claro que los musulmanes deben ser libres de tener el derecho a practicar su religión *en tanto y en cuanto ésta no viole dichos derechos humanos*. Así, dice Mayer: “Al creer que la ley internacional de derechos humanos es aplicable universalmente, también creo naturalmente que los musulmanes tienen derecho a una plena protección de los derechos humanos ofrecidos bajo el derecho internacional”¹. Esa afirmación bastante inofensiva – y aquí este autor utiliza el tipo de lenguaje utilizado por Mayer al comentar sobre los esquemas de derechos humanos islámicos – implica mucho más que lo que le viene primero a la mente del lector. Más que nada, ella habla en realidad de que el musulmán tiene el derecho

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, p. xv.

a seguir leyes que violen la religión del Islam.

Mayer es una de los muchos que sostienen que el Islam no es un monolito, los musulmanes en todo el mundo tienen distintas opiniones sobre la relación entre el Islam y los derechos humanos – algunos rechazan abiertamente el concepto, mientras que otros lo adoptan totalmente. En esto tiene razón, pues nadie puede dudar de la existencia de esos puntos de vista entre los musulmanes contemporáneos. Sin embargo, no se puede sacar conclusiones apresuradas a partir de esto y de la afirmación de que el Islam no es un “monolito,” y llegar a la conclusión de que existen varias versiones aceptables del “Islam.” En el siguiente fragmento, Mayer admite que escribe sobre el Islam desde afuera y no puede decirles con certeza a los musulmanes qué versión del Islam deben aceptar en definitiva. Dice lo siguiente:

Recibo con agrado el surgimiento de la defensa de principios de los derechos humanos en los países del Medio Oriente y la cada vez mayor tendencia a interpretar las fuentes islámicas de maneras que armonicen con el derecho islámico y con los derechos humanos internacionales. Sin embargo, reconozco en todo momento que soy una observadora externa que comenta sobre los desarrollos de otra tradición, una tradición en la que mis opiniones no pueden tener normativa ni valor prescriptivo. Por lo tanto, no apoyo ninguna lectura particular de la doctrina islámica, ni tampoco pretendo indicar qué interpretaciones deben ser consideradas fidedignas por los

musulmanes¹.

Es posible aceptar la frase “tampoco pretendo indicar qué interpretaciones deben ser consideradas fidedignas por los musulmanes,” mientras que al mismo tiempo su libro está dedicado a demostrar cómo la interpretación “ortodoxa” del Islam menoscaba los derechos humanos, y por lo tanto no puede ser aceptada desde una perspectiva internacional². Visto desde una perspectiva de derecho internacional, puede que ella no les esté “indicando” a los musulmanes qué deben creer, pero ciertamente está *exigiendo* que dichas opiniones del Islam que son incompatibles con los esquemas contemporáneos de derechos humanos, no sean toleradas.

Mayer dice creer en la libertad de culto, como también lo afirman todos los defensores de los derechos humanos. Sin embargo, es muy claro que la interpretación que Mayer hace de lo que significa creer y practicar una religión, es una interpretación secular o muy restringida del término. Ella deja bien claro que la religión sólo tiene que ver con las creencias privadas y no se le debe permitir interferir con la política o las leyes. Dice ella lo siguiente:

Los musulmanes pueden tener la sincera convicción de que su tradición religiosa exige desviarse del derecho internacional, y que *dichas creencias privadas deben ser*

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, p. xv.

² Por ejemplo, en la página 3 dice: “Por el contrario, los esquemas de los derechos humanos islámicos, como el que es promovido por la Organización para la Cooperación Islámica, han utilizado consistentemente el criterio distintivo islámico para reducir los derechos y libertades garantizados por el derecho internacional, como si las últimas fueran excesivas.”

respetadas. Sin embargo, la situación es diferente cuando las creencias de que las reglas islámicas están por encima de los derechos humanos se utilizan para promover campañas o medidas que buscan privar a los demás de derechos adquiridos bajo la ley internacional, o cuando dichas creencias se citan para respaldar políticas gubernamentales y leyes que violen la Carta Internacional de Derechos Humanos. Las limitaciones a los derechos y libertades que surgen como resultado, van más allá del ámbito de las creencias privadas protegidas, y se meten en el campo de la política y la ley¹.

En este fragmento, Mayer claramente ha pasado de declarar la libertad de culto a declarar qué tipos de religión serán libres de existir y puestas en práctica. Su postura recuerda a la famosa frase de Henry Ford: “Usted puede tener el Ford T en cualquier color que desee, siempre y cuando sea negro.”

¹ Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights* (Boulder, CO: Westview Press, 1999), p. xv, énfasis añadido. En la nueva edición de su libro, la autora cambió ligeramente este fragmento, diciendo (p. xiv): “Si bien entiendo que muchos musulmanes pueden decidir libremente aceptar la autoridad de las interpretaciones de fuentes islámicas que ponen al derecho islámico en desacuerdo con las leyes de derechos humanos internacionales, se debe respetar el derecho de los musulmanes a tener dichas creencias privadas. Sin embargo, la situación es diferente cuando se hacen afirmaciones de que las normas islámicas deben estar por encima de los derechos humanos en un contexto en el que se utilizan para privar a las personas de derechos humanos que aspiran disfrutar y que están adquiridos bajo la ley internacional. Aquí no se habla de las creencias religiosas personales, sino de programas que afectan el dominio de la ley y la política.”

En más de una ocasión, Mayer intenta abiertamente demostrar que “versiones” del Islam deben ser alentadas y apoyadas, y esto la lleva a unas conclusiones muy extrañas. Llega a elogiar a los jariyíes y mutazilíes, debido a un sesgo que se halla a lo largo de todo el paradigma de los derechos humanos: Un énfasis en el individualismo y el racionalismo (que será discutido más adelante). Luego de supuestamente criticar la “postura ortodoxa” sobre los derechos, Mayer dirige su atención a los jariyíes. Dice lo siguiente:

Estas características del pensamiento islámico inhibieron el crecimiento de los conceptos de los derechos individuales que pudieran ser utilizados contra las violaciones por parte de los gobiernos, pero nunca eclipsaron del todo a otras corrientes del pensamiento islámico que eran acogedoras a los ideales de derechos. Se pueden identificar corrientes humanistas en las primeras etapas del pensamiento islámico e incluso en la actualidad. Además, el pensamiento islámico temprano incluye precursores de la idea de libertad política. Los conceptos de la democracia, como los de los sistemas políticos modernos, se pueden hallar en el primer período de la historia islámica en las ideas de la secta jariyí, que se separó del Islam tradicional en el siglo VII debido a la negativa de éste de concordar con el postulado jariyí que decía que los sucesores del Profeta Muhammad deben ser elegidos por la comunidad. Los jariyíes han sido castigados por sus posturas heterodoxas, y su literatura no es conocida por gran parte de los otros musulmanes, pero aún se podría decir que la tradición islámica desde el comienzo ha incluido ideas que anticipaban algunos de los principios democráticos que forman la base de las normas

modernas de derechos humanos¹.

No deja de ser asombroso que esta defensora de los derechos humanos no sienta pudor de exaltar las virtudes de los jariyíes. Desde luego, no menciona que los jariyíes eran probablemente la más violenta de todas las sectas conocidas en el Islam y que son considerados de forma unánime como verdaderos extremistas. De hecho, su postura “democrática” de vida los llevó a declarar como infieles a prácticamente la totalidad de los musulmanes que no estuviesen en sus filas, y consideraban permitido derramar la sangre de los musulmanes que no fueran jariyíes². En esta época de extremismo, terrorismo y violencia, no se puede afirmar seriamente que los musulmanes deban mirar a los jariyíes como inspiración.

En cuanto a los mutazilíes, Mayer no menciona que cuando ellos dominaban el mundo musulmán, intentaron forzar sus creencias en los sabios musulmanes y en las masas, sin demostrar demasiado respeto por la libertad de culto. Más de un estudioso musulmán fue encarcelado cuando se negó a rendirse ante su presión. No hace falta contar la famosa historia de Ahmad ibn Hanbal. Pero, curiosamente, es aquí donde deben mirar los musulmanes cuando busquen libertad y derechos humanos. En realidad, a lo mejor no es tan curioso. En nombre de la libertad, los

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 53.

² Quizás Mayer tiene razón en otro punto que demuestra lo modernos que eran los jariyíes: Al igual que los defensores contemporáneos de la democracia, la libertad y los derechos humanos, los jariyíes no dudaban en recurrir a la fuerza para hacer cumplir esas libertades.

derechos humanos y la racionalidad, Mayer en realidad pide, con palabras no tan obvias, el fin del Islam “tradicional y ortodoxo,” al menos en el nivel público.

La actitud de Mayer se hace aún más evidente en un artículo que escribió en una publicación titulada *Women's Rights Human Rights: International Feminist Perspective*¹. En este artículo Mayer delinea parte de aquello a lo que se opone en relación a la interpretación tradicional del Islam. El lector familiarizado con el Islam notará rápidamente cómo muchas de las objeciones tienen que ver con leyes que están expresadas clara e inequívocamente en el Corán o la Sunnah:

Las leyes [en el Medio Oriente] normalmente establecen que la mujer debe obedecer a su esposo, que las mujeres no pueden trabajar fuera de la casa sin el permiso de su esposo, que los hombres pueden tener hasta cuatro esposas, que una mujer musulmana no se puede casar con alguien que no sea de su religión, y que las mujeres sólo tienen derecho a la mitad de la herencia que les corresponde a los hombres en la misma situación. Según el país del que se trate, se pueden encontrar mujeres obligadas a usar en público ropa que oculta su cuerpo... que su testimonio ante un tribunal no es considerado o tiene la mitad del peso del de un hombre, que no pueden viajar sin el permiso de un pariente hombre... Obviamente, sería difícil justificar la conservación de dichas leyes si se consideran seriamente normas con el Artículo 2 de la CEDAW [Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra

¹ Este es uno de los tantos ejemplos en los que Mayer es convocada como experta en el tema del Islam y los derechos humanos.

la mujer, en vigor desde 1918], la cual le exige a todos los estados “seguir, por todos los medios apropiados y sin dilaciones, una política encaminada a eliminar la discriminación contra la mujer”¹.

Cabe destacar que pocos países musulmanes han ratificado la CEDAW y entre los que lo han hecho, ha sido con reservas en algunos puntos. Mayer, empero, sostiene que dichas reservas no son válidas porque son “incompatibles con el objeto y el propósito del tratado o de la convención en cuestión”².

¹ Ann Elizabeth Mayer, “Cultural Particularism as a Bar to Women’s Rights: Reflections on the Middle Eastern Experience,” en Julie Peters y Andrea Wolper, eds., *Women’s Rights Human Rights: International Feminist Perspectives* (New York: Routledge, 1995), p. 177.

² Mayer, “Cultural,” p. 178. Aquí Mayer presenta una sola posibilidad sobre qué hacer cuando una reserva parece ir en contra de la intención del documento. Desde una perspectiva de derecho internacional y de relaciones internacionales, la resolución de dicho conflicto no es tan simple como propone Mayer y lo que ella solicita no es la única posibilidad. Por ejemplo, considere un estudio de la reserva de Arabia Saudita a la CEDAW y cuáles son las posibles resoluciones a dicho conflicto: Sarah Helou, “Cultural Relativism and Reservations to Human Rights Treaties: The Legal Effects of the Saudi Reservation to CEDAW” (Master’s Thesis, Faculty of Law, University of Lund, 2004). Esta es parte de su conclusión (p. 65): “Esta conclusión es desafortunada. Sale a la luz el dilema de la universalidad versus la integridad; ¿es mejor ‘mantener’ el Estado que hace la reserva a costas de la integridad del tratado que invalida la ratificación del tratado a costas de la universalidad? Mi respuesta es afirmativa, aunque con gran insatisfacción. Un uso consistente, incluso automático, de la separabilidad en las reservas incompatibles definitivamente es la solución preferible ya que sería un triunfo tanto para la universalidad como para la integridad de los tratados. No obstante, al mismo tiempo, la separabilidad sería un retroceso para la soberanía del Estado.”

En realidad, Mayer cree que la ley de derechos humanos debe ser cumplida sin importar si un país ha aceptado o ratificado dichas leyes. Así, esta defensora de los “derechos y libertades” dice lo siguiente:

Si bien los patrones de ratificación de las convenciones internacionales de derechos humanos han sido disparejos y hay mucha controversia sobre la ley internacional de derechos humanos, hay suficiente consenso para justificar la afirmación de que muchos derechos humanos ya han pasado a formar parte de nuestro derecho internacional habitual y por lo tanto son vinculantes para todos los países más allá de la situación de sus ratificaciones¹.

Esa es una afirmación, como mínimo, curiosa. Comienza admitiendo que no todas las convenciones de derechos humanos han sido ratificadas y luego menciona que hay una diferencia de opinión sobre la ley internacional de derechos humanos, para terminar concluyendo que no obstante, los países deben cumplir con dichas leyes más allá de si están de acuerdo con ellas o no.

El último punto merece un análisis más detenido, ya que tiene implicaciones extensivas. Significa que una vez que algo se vuelve parte de las normas aceptadas de derechos humanos, como la posible aceptación en un futuro del matrimonio homosexual o el derecho irrestricto al aborto, entonces pasan a formar parte del derecho internacional. Si bien hay algún debate sobre cuán

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 49.

“vinculante” es el derecho internacional¹, la meta hacia la que se dirigen es muy clara. Una vez que se rubrican, se espera que todos los gobiernos las cumplan completamente. Como expresó D’Amato:

La doctrina de derecho internacional va más allá de la obligación del estado de no interferir con los derechos humanos internacionales, de hacer responsables a los estados por no actuar positivamente para asegurar los derechos. Además,... el derecho internacional obliga hoy a los estados a utilizar la debida diligencia para evitar, investigar, y castigar las violaciones sistemáticas y atrocidades de derechos humanos que se dan entre actores privados².

No sólo hay un efecto en los gobiernos, sino que también quieren extender su alcance a organismos no gubernamentales. Henry J. Steiner y Philip Alston también afirman:

Los derechos declarados en el Tratado [Internacional sobre los Derechos Políticos y Civiles] no están limitados por sus términos a los derechos contra la interferencia *gubernamental*. Es decir, la interferencia por parte de actores privados no gubernamentales (es decir, quienes

¹ Cf., Anthony D’Amato, “Is International Law Really ‘Law?’” 79 *Northwestern U.L. Rev.* 1293 (1985); Jonathan I. Charney, “Universal International Law,” 87 *American J. International L.* 529 (1993).

² Rebecca J. Cook, “Women’s International Human Rights Law: The Way Forward,” en *Human Rights of Women: National and International Perspectives* 3, 6-7 (Rebecca J. Cook, ed., 1994). Citado en Michael J. Perry, *The Idea of Human Rights: Four Inquiries* (New York: Oxford University Press, 1998), p. 44.

cometen la violación), puede perjudicar de manera destructiva el derecho a la “seguridad de la persona” (Artículo 9). La obligación del estado de brindar soluciones efectivas puede leerse como un apego a una conducta (violación) que originalmente era no gubernamental¹.

Más importante aún, esto significa que ninguna religión o tradición puede interponerse en su camino si planean hacer que quienes ratifican tales cosas las cumplan – incluso si estuvieran bajo un nuevo gobierno, como afirma Mayer:

No está permitido que los países opten por no cumplir con sus obligaciones legales a su antojo o con la excusa de hacer su propia concepción... La derogación de los estándares internacionales de derechos humanos se permite sólo bajo ciertas condiciones específicas, las que no incluyen negarles a las personas los derechos humanos apelando a los estándares de una religión en particular².

El peligro o amenaza de esta realidad puede ser muy grande. Una vez que algo forma parte del derecho internacional, las organizaciones internacionales y organismos de derechos humanos pueden utilizar su presión, boicotear e incluso intervenir en nombre de la violación de los derechos humanos. Incluso si cambia el gobierno, seguirán siendo responsables por estos acuerdos de derecho internacional.

¹ Henry J. Steiner y Philip Alston, *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals* (Oxford, England: Oxford University Press, 1996).

² Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 12.

Hay un par de puntos más a desarrollar respecto a Mayer para que estas tendencias o (quizás) parcialidades de esta experta en derechos humanos e Islam sean bien interpretadas, ya que influyen obviamente en sus comentarios hacia el Islam. En un mundo en el que los “islamistas” y “fundamentalistas” son criticados frecuentemente por ser “extremistas,” también se deben señalar los extremistas de las plataformas de otros movimientos.

En lo que se podría llamar una postura extrema y en apariencia utópica de los derechos humanos, Mayer hace unas declaraciones algo extravagantes en nombre de la plataforma de derechos humanos. Mayer critica constantemente a los sabios musulmanes por afirmar que ciertos derechos humanos específicos son aceptados por el Islam y luego notar cuando el derecho islámico tiene algunas reservas sobre el derecho general. Esto, en realidad, es un poco falso de su parte. En algunas partes, ella sostiene que las leyes internacionales de derechos humanos permiten algunas excepciones, pero al mismo tiempo, especialmente cuando critica los enfoques islámicos, hace parecer que los derechos otorgados por los acuerdos internacionales son absolutos y no están abiertos a ningún tipo de restricción. Por ejemplo, cuando critica las leyes islámicas sobre el matrimonio que establecen con quién se puede casar un hombre o una mujer en el Islam, Mayer dice: “En el derecho internacional, la libertad de matrimonio es incondicional”¹. Todos los estados

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 123.

reconocen que esto no es cierto. Es decir, cada estado establece numerosas condiciones para el matrimonio, entre ellas las limitaciones a las uniones del mismo sexo y las edades mínimas¹. Lo que Mayer quiso decir es que la libertad de casarse es incondicional cuando se trata de religión, raza y nacionalidad, pero prefirió no expresarlo de esa manera.

El siguiente ejemplo es aún más importante e ilustrativo. Dice Mayer:

La ley internacional de derechos humanos no permite restricciones a las creencias religiosas de las personas: La libertad de culto es una libertad incondicional. Una de las declaraciones más influyentes de esta libertad se halla en el Artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH). El Artículo 18 dice: “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

¹ De hecho, en las elecciones estatales de 2008 en California, la Propuesta 8 trataba el tema de las uniones del mismo sexo. Muy pocas personas, si es que hubo alguna, afirmó durante el debate que la restricción a los matrimonios entre personas del mismo sexo sería una violación de las leyes internacionales de derechos humanos. (Fue interesante ver las manifestaciones que tuvieron lugar luego de la derogación de la propuesta que prohibía las leyes sobre uniones entre personas del mismo sexo. Muchos defensores de este tipo de matrimonio también son fervientes defensores de la democracia. Sin embargo, a menudo se reconoce que la democracia misma debe ser sacrificada si hay en juego otros temas mayores).

observancia”¹.

En otra parte, Mayer habla de la persecución religiosa de las minorías en Irán y en una ocasión dice: “Las persecuciones religiosas en Irán chocan con el principio de libertad de culto, que en el derecho internacional es una libertad que no está sujeta a ninguna limitación”².

¿Puede ser posible, como dice Mayer y como está expresado en el Artículo 19 de la DUDH, que la ley de los derechos humanos “no permite restricciones a las creencias religiosas de las personas” o a la “libertad de culto”? De hecho, es una afirmación destacable dentro de un libro cuya principal reivindicación es que algunas “versiones” del Islam violan las leyes de derecho internacional y, por tanto, no se puede tolerar su implementación en el mundo real. ¿Qué sucedió con la libertad incondicional “individual y colectivamente, tanto en público como en privado”? La cruda realidad es que ese mismo fragmento señala una de las falencias fundamentales de la ley internacional contemporánea de derechos humanos. No se pueden tener ambas cosas: No se puede decir que algunas prácticas no han de ser toleradas y al mismo tiempo sostener que todos son libres de creer y practicar como lo deseen.

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, pp. 168-169. A propósito, el Artículo 9 de la Convención Europea de Derechos Humanos (CEDH, 1950) declara prácticamente lo mismo.

² Mayer, *Competing Claims*, p. 192

Otra escritora de esta categoría que ha tocado el tema del Islam y los derechos humanos (en particular los derechos de las mujeres) es Courtney Howland. Si bien Mayer habla mayormente sobre el Islam, Howland extiende su crítica de manera más general a todo tipo de religión “fundamentalista.”

Howland sigue la misma línea de Mayer, pero podría decirse que es más explícita en sus conclusiones. Ella concluye que las leyes del Islam respecto a la estructura interna de la familia, la vestimenta femenina, las leyes matrimoniales, la herencia y demás, son violaciones de los derechos humanos de las mujeres según lo reconocido por la ONU. Por ejemplo, dice lo siguiente: “Muchos sistemas religiosos fundamentalistas de matrimonio y divorcio les exigen a las mujeres someterse a sus maridos, e incluso obedecerles a sus maridos. Estas leyes entran en conflicto con dos áreas protegidas en la Declaración Universal: Los derechos de libertad y los derechos de igualdad”¹. Luego muestra que no hay un argumento legítimo para defender dichas prácticas religiosas. Añade más adelante que los estados tienen, por lo tanto, la responsabilidad de trabajar contra dichas leyes y contra todo aquel que intente imponerlas. Por ejemplo, dice que: “Un estado estaría autorizado, y de hecho tendría la obligación, de declarar ilegales las prácticas religiosas que violen

¹ Howland, p. 187. Cabe destacar que Howland no escribió solamente sobre el Islam sino también sobre el Judaísmo, el Cristianismo, el Budismo, y el Hinduismo. En particular, los blancos de sus argumentos son aquellos a quienes ella describe como “fundamentalistas” dentro de esas distintas religiones.

sistemáticamente la libertad y los derechos igualitarios de las mujeres. Bajo este enfoque, se podría decir que los estados con fuertes movimientos fundamentalistas religiosos, entre ellos Japón, Italia, Sri Lanka y los Estados Unidos, pueden tener la obligación de aprobar leyes que prohíban la práctica de exigirles a las esposas ser obedientes”¹. Por último, sostiene que los otros estados miembros de la ONU deben tomar medidas punitivas contra aquellos países que han permitido que las leyes religiosas-fundamentalistas sean parte de su legislación. Dicho con sus palabras: “Todos los mecanismos de aplicación a disposición de la comunidad deben ser utilizados para presionar a estos estados parias a cesar con la violación de los artículos 55 y 56. Ya es hora de que la comunidad internacional esté a la altura de los estándares de la Carta y la Declaración Universal”².

Es muy difícil imaginar cómo se supone que un enfoque como este llegue a las masas musulmanas – de hecho, es difícil incluso imaginar cómo los activistas de derechos humanos dicen tener el derecho a insistir con este enfoque. En primer lugar, dicen representar una libertad de culto absoluta. Pero en realidad, entre los musulmanes están diciendo que traen derechos para las mujeres, los no musulmanes e incluso los apóstatas. Es decir, todos, excepto los que creen en el Islam ortodoxo, tradicional y fundamentalista, tienen derecho a practicar su “forma” del Islam. De esa manera, en nombre de la

¹ Howland, p. 198.

² Howland, p. 201.

libertad de culto y de los derechos humanos, las plataformas de derechos humanos van a decidir qué formas de religión son “libres” de escoger las personas.

Quizás más importante para muchos musulmanes que creen que el Corán y la Sunnah han sido revelados por Dios, es que este enfoque de derechos humanos le quita a Dios aspectos de Su Divinidad, o lo que se conoce como *al-Haakimiiah*. Lo que literalmente están diciendo es que Dios no tiene derecho a establecer leyes para la humanidad. Ciertamente, o incluso más aún, Él no tiene ese derecho exclusivo. En otras palabras, su enfoque hacia el Islam es “ofensivo” para muchos musulmanes en relación a un aspecto vital de la fe musulmana, no solamente un asunto trivial que uno podría esperar que los musulmanes pasen por alto.

Este enfoque suyo demuestra una falencia fundamental y una inconsistencia lógica en lo que respecta a los derechos y libertades. No existe algo llamado derechos y libertades absolutos, porque eventualmente esos derechos y libertades pasarán por encima de los derechos y libertades de otros. Por ende, inevitablemente habrá algún tipo de compromiso. La pregunta clave se reduce a quién tiene el derecho a determinar qué compromisos serán aceptados. Mayer interpreta explícitamente esta realidad, pero sostiene que en ningún momento puede la religión ser la razón para dicha excepción a los derechos y libertades generales. Nuevamente, como fue citado anteriormente, dice:

No está permitido que los países opten por no cumplir con sus obligaciones legales a su antojo o con la

excusa de hacer su propia concepción... La derogación de los estándares internacionales de derechos humanos se permite sólo bajo ciertas condiciones específicas, las que no incluyen negarles a las personas los derechos humanos apelando a los estándares de una religión en particular¹.

Es cierto que existen numerosos defensores de los derechos humanos que parecen tener un enfoque de los derechos humanos más equilibrado que los ya discutidos. Hasta cierto punto, Jack Donnelly puede ser considerado más moderado. También existe el enfoque de McGoldrick quien señala que:

La presencia de expertos de distintos sistemas legales puede ayudar al Comité de Derechos Humanos en su consideración de los reportes bajo el artículo 40. Por ejemplo, durante la consideración del informe de Marruecos, fue útil tener miembros del CDH versados en leyes islámicas. La provisión del artículo 31(2) les puede dar a los Estados parte la confianza de que su enfoque al menos será comprendido incluso si no se está de acuerdo con él...²

Sin embargo, existen numerosos ejemplos de la opinión más exigente, como lo son Mayer y Howland. Observe el siguiente comentario – explícito y revelador:

Por ejemplo, un defensor del enfoque unilateral, al responder a la pregunta ‘¿Cómo debe responder el derecho internacional a la incompatibilidad de afirmaciones

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 12.

² Citado en Baderin, p. 221.

basadas en la Shariah con normas internacionales de derechos humanos?', declaró: 'las normas de derecho internacional no se deben comprometer, y sería deseable que los sabios musulmanes estudien interpretaciones alternativas de las fuentes islámicas bajo las cuales la Shariah se puede reconciliar con los desarrollos de la ley internacional de derechos humanos'¹.

Esto recuerda a la defensora de los derechos humanos femeninos, Simone de Beauvoir, quien una vez dijo lo siguiente sobre el tema de permitirles a las mujeres ser amas de casa o madres:

No, no creemos que ninguna mujer deba tener esta opción. Ninguna mujer debe ser autorizada a quedarse en su casa a criar a sus hijos. La sociedad debe ser totalmente diferente. Las mujeres no deberían tener esa opción, precisamente porque si existiera, demasiadas mujeres preferirían esa opción².

Cuando uno lee este tipo de declaraciones viniendo de quienes defienden los derechos humanos, reconoce inmediatamente que, de hecho, son tan dogmáticos y fervientes como cualquier otro fundamentalista o extremista religioso. Desde luego, probablemente digan que su posición no es una mera cuestión de fe ciega³ sino

¹ Nanda, V.P., "Islam and International Human Rights Law: Selected Aspects," *American Society of International Law Proceedings*, (1993), p. 331. Citado en Baderin, p. 222.

² Citado en Christina Hoff Sommers, *Who Stole Feminism?* (New York, Simon and Schuster, 1994), pp. 256-257.

³ Citado en Christina Hoff Sommers, *Who Stole Feminism?* (New York, Simon and Schuster, 1994), pp. 256-257.

una visión razonable y bien pensada del mundo. La cuestión de cuál es la verdadera base de esta opinión quedará para los capítulos posteriores.

El enfoque optimista pero “de disculpas” e imperfecto

Un tercer enfoque es el que aquí se denomina optimista pero de “de disculpas” e imperfecto. La premisa básica o tenor general de este enfoque es que no existe un conflicto real entre el razonamiento contemporáneo de los derechos humanos y el Islam. De hecho, no es raro que dichos autores musulmanes (en general, suelen ser autores musulmanes) declaren que los derechos humanos fueron promovidos primero por el Islam¹.

Esta categoría puede dividirse en dos subcategorías:

(a) Un grupo básicamente sostiene que si se pudieran apreciar la justicia, la equidad y la sabiduría de la Ley Islámica, se reconocería que, de hecho, el Islam y los derechos humanos son totalmente compatibles.

(b) Otro grupo de autores sostiene que cuando uno se da cuenta de que hay lugar para la interpretación y un margen de apreciación dentro de la ley de derechos humanos, y con un nuevo entendimiento de algunas prácticas islámicas, en realidad uno descubre que no existe una incompatibilidad entre el Islam y los derechos humanos.

¹ Para una presentación de dichas afirmaciones, ver Donnelly, p. 72; Mayer, *Islam and Human Rights*, pp. 58.

Según la opinión de muchos críticos, este tercer enfoque surge más bien como una presentación de disculpas de la relación entre los derechos humanos y el Islam. Como ya se dijo antes, el objetivo parece ser demostrar que no existe conflicto entre los esquemas contemporáneos de derechos humanos y el Islam. Sin embargo, para poder lograr este objetivo, las leyes islámicas que parecen contradecir a los estándares internacionales y contemporáneos de derechos humanos deben tener una explicación convincente. Si bien la defensa de muchas leyes islámicas “polémicas” suele ser correcta y justificable, eso será obvio solo para el musulmán creyente. Dicho de otra manera, para muchos no musulmanes la retórica y los argumentos utilizados no son más que un intento de ocultar el conflicto entre el Islam y los derechos humanos. Desgraciadamente, para estos defensores de la versión islámica de los derechos humanos, el resultado final probablemente sea más dañino que beneficioso ya que estas publicaciones son criticadas fácilmente y prácticamente ridiculizadas por algunos escritores no musulmanes, como se verá más adelante¹. De hecho, como veremos a continuación, a veces aspectos que los autores de este enfoque elogian como adecuados para los seres humanos, son los mismos aspectos criticados² por violar los derechos humanos.

¹ Por ejemplo, para una crítica de algunas de las respuestas de disculpas respecto a las mujeres y el “Islam fundamentalista,” ver Howland, en Bucar y Barnett, pp. 169-172.

² En particular, por parte de autores como Mayer, Howland y otros.

En realidad, hay un número relativamente considerable de publicaciones que podrían ser ubicadas en esta categoría. Muchos de estos libros enumeran y discuten todos los diversos derechos que el Islam tiene para ofrecerles a las personas. Algunos probablemente son más útiles como introducciones al Islam que como obras sobre derechos humanos, en el sentido de que cubren prácticamente todos los aspectos de la religión e intentan demostrar todos los derechos que el Islam ha otorgado, desde el derecho a la privacidad de los cónyuges a los derechos paternales y demás¹. Al mismo tiempo, también discuten cuándo y por qué parece haber cierta variación entre las afirmaciones generales de derechos humanos y las opiniones del Islam sobre ciertos temas.

Una publicación típica que intenta demostrar que no existe un conflicto real entre el pensamiento de derechos humanos y el Islam es *Hiwaar an Bu'd Haul Huquq al-Insaan fi al-Islam* de Abdullah ibn Baih. El autor

¹ Los siguientes temas, por ejemplo, fueron tratados en un típico libro de estas características titulado *In Pursuit of Justice: The Jurisprudence of Human Rights in Islam*: La santidad de la vida, la libertad de expresión, la libertad de culto, el estatus de las mujeres, los no musulmanes, los derechos de propiedad, la ciudadanía, la libertad de asociación, la libertad de movimiento, los niños, la seguridad personal, la esclavitud y los servicios sociales. Cf., Hathout, Maher con Uzma Jamil, Gasser Hathout y Nayyer Ali, *In Pursuit of Justice: The Jurisprudence of Human Rights in Islam* (Los Angeles, CA: Muslim Public Affairs Council, 2006). En *Mausuah Huquq al-Insaan fi al-Islam* (“Enciclopedia de los Derechos Humanos en el Islam”), de Marwaan al-Qaisi, se tratan todos los temas desde el derecho de la esposa a la privacidad a los derechos de los fallecidos.

comienza refutando a quienes dicen que el Islam no reconoce ningún concepto de derechos humanos. Luego continúa diciendo que es la civilización occidental, secular y materialista, la que ha prostituido y abusado de las mujeres¹.

No obstante, cuando discute la posición de las mujeres en el Islam, ibn Baih simplemente ofrece lo que ya se encuentra en la mayoría de las publicaciones sobre derechos humanos en el Islam². Luego de criticar algunos de los desarrollos más recientes en el movimiento feminista (en una o dos páginas) y hablar sobre cómo este movimiento es una amenaza para la familia, el autor habla de que el Islam ve a los dos sexos como complementarios entre sí, teniendo en cuenta lo que Allah le ha dado a cada sexo en particular. Luego sostiene que el Islam busca la tranquilidad y la misericordia en la relación entre los

¹ Abdullah ibn Baih, *Hiwaar an Bu'd Haul Huquq al-Insaan fi al-Islaam* (Riyadh: Maktabah al-Ubaikaan, 2007), pp. 15. Muchos musulmanes que escriben sobre el Islam y los derechos humanos hacen hincapié en los derechos que el Islam le otorgó a las mujeres y que están muy por encima de lo que recibieron las mujeres en numerosas culturas pre islámicas. [Ver, por ejemplo, todo un capítulo dedicado a este tema en *Conferences of Riyad, Paris, Vatican City, Geneva and Strassbourg on Moslem Doctrine and Human Rights in Islam between Saudi Canonists and Eminent European Jurists and Intellectuals* (Riad, Arabia Saudita: Ministerio de Justicia, s.f.), pp. 155-190.] Si bien ninguna persona objetiva puede dudar de lo que el Islam hizo por las mujeres en ese momento, estos autores parecen ignorar que todo eso es irrelevante. Las feministas, por ejemplo, sostienen que las mujeres han sido oprimidas en todas las sociedades previas, incluyendo las sociedades musulmanas, y que lo que han logrado y siguen logrando hoy es el estándar contemporáneo a tener en cuenta.

² Ver ibn Baih, pp. 49-59.

cónyuges. Declara que esto es algo que el Islam le ha traído al mundo y que la mujer no conocía antes¹. Eso era particularmente cierto en el caso de los árabes, quienes se disgustaban bastante cuando se enteraban de que sus esposas habían dado a luz a niñas. Además, las mujeres no podían heredar y no había límites en el número de esposas que podía tener un hombre².

Luego continúa diciendo que las diferencias en las leyes respecto a hombres y mujeres en el Islam no significan que su honor o su dignidad sean diferentes desde una perspectiva islámica, para lo cual cita, por ejemplo, el versículo que dice: “Al creyente que obre rectamente, sea varón o mujer, le concederemos una vida buena y le multiplicaremos la recompensa de sus obras” (16:97).

Luego declara: “Sin embargo, es imperativo discutir las responsabilidades particulares que son adecuadas basadas en la naturaleza [de cada sexo]. La distribución de roles y responsabilidades y la priorización de derechos y trabajos no es una cuestión de inferioridad”³. Esto, dice el autor, explica por qué la herencia a veces es diferente para un hombre y una mujer, ya que la mujer nunca es responsable financieramente de sí misma, ya sea que esté bajo la responsabilidad de un esposo, de su padre, de otro pariente hombre o del estado.

¹ ibn Baih, p. 51.

² Ibn Baih, p. 52.

³ Ibn Baih, p. 53.

Luego cita ejemplos de mujeres que participaban de actividades fuera del hogar en los tiempos del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él). A continuación, discute las diferencias de opinión sobre si las mujeres pueden ser juezas, gobernantes y demás. Nuevamente sostiene que el Islam fue una revolución para los derechos de las mujeres¹. En resumen, afirma que los derechos de las mujeres están protegidos en el Islam. Sin embargo, el principio de liderazgo de los hombres es un principio establecido en el Corán y es irrefutable: “Los hombres son responsables del cuidado de las mujeres debido a las diferencias [físicas] que Dios ha puesto entre ellos, y por su obligación de mantenerlas con sus bienes” (4:34). Pero no duda en decir al respecto:

Pero este liderazgo es para el beneficio de la mujer antes que cualquier otra cosa, y para el beneficio del hogar y la familia, ya que el hombre cumple la responsabilidad de la manutención y la mujer tiene a su cargo las responsabilidades y obligaciones del hogar... En cambio, lo que significa liderazgo no es una dictadura, tiranía, opresión o persecución...²

Si bien hay varios puntos planteados por ibn Baih que están abiertos a la crítica, en general lo que ha dicho es correcto y sólido desde una perspectiva islámica. Sin embargo, este tipo de razonamiento no es popular entre los defensores de los derechos humanos. Su discurso es válido cuando se le “predica al coro,” es decir, cuando se dirige a personas que ya creen en el Islam como una religión

¹ Ibn Baih, p. 57.

² Ibn Baih, p. 58.

revelada divinamente, pero no sirve de mucho para que las personas entiendan de dónde viene el Islam en la cuestión de los derechos humanos.

Los puntos débiles de este enfoque demuestran la dificultad de intentar explicarles a “los demás” cuál es la base de los derechos humanos propios. Recuerda la discusión de Donnelly sobre los desafíos que enfrentan los defensores del derecho natural. Dice Donnelly:

Las teorías del derecho natural de hoy enfrentan el mismo problema. *Natural Law and Natural Rights* (1980), de John Finnis, es un brillante relato de las implicaciones del derecho natural neotomista para las cuestiones de los derechos (humanos) naturales. Para los que estamos fuera de esa tradición, los atractivos “fundacionales” hacia la naturaleza y la razón son más o menos interesantes o persuasivos. Sin embargo, para Finnis, manejándose dentro de esa tradición, son definitivamente convincentes. Ya aceptado el punto de partida de Finnis, podemos vernos racionalmente convencidos a aceptar sus conclusiones sobre los derechos naturales. Pero un escéptico no puede ser convencido de comenzar aquí sólo por la razón¹.

Irónicamente, los mismos puntos que ibn Baih elogia como parte de la belleza, grandeza y perfección del Islam son aquellas características que los activistas de derechos humanos consideran como violaciones de las leyes internacionales de derechos humanos, o como meras distorsiones de lo que deberían ser los derechos humanos.

¹ Donnelly, p. 19.

Por ejemplo, Mayer critica la postura de Mawdudi sobre los derechos específicos de las mujeres que éste había mencionado, escribiendo de forma similar a ibn Baih. Mayer responde diciendo:

Otros “derechos que han sido derivados de las fuentes islámicas incluyen el derecho de las mujeres a no ser sorprendidas por los miembros masculinos del hogar entrando a donde se encuentran sin avisar. Cuando piensa en las implicaciones de proteger a las mujeres de estas intromisiones sorpresivas, uno se da cuenta de que, lejos de ofrecer protección de las libertades, contienen restricciones implícitas a los derechos de las mujeres. Existe una suposición de que el mundo está segregado sexualmente y que las mujeres se quedan encerradas en la casa alejadas de los hombres. Esta segregación es tan amplia que incluso los miembros masculinos de la familia nunca deben entrar a los aposentos de las mujeres sin antes avisarles para que puedan cubrirse de una manera adecuada y decorosa. Esta precaución implica que incluso en el hogar, las mujeres están encerradas y cubiertas, lo cual a su vez está relacionado con la obligación de la mujer de evitar la indecencia. Por lo tanto, el “derecho” no está relacionado con ningún derecho humano significativo sino con la obligación tradicional de las mujeres, según la Shariah, de permanecer segregadas, recluidas y cubiertas¹.

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 68.

Esta elección algo ecléctica de los derechos que deben ser aceptados plenamente y los que son modificados groseramente, también es blanco de críticas. Mayer es una de las principales críticas de estos intentos de presentar una declaración islámica de derechos humanos. Ella dice con toda razón:

En su mayor parte, los derechos humanos islámicos implican derechos tomados del derecho internacional y luego calificados o distorsionados de alguna forma. Las formulaciones erróneas sobre la “igualdad” antes mencionadas son ejemplos perfectos de esto. Estas iniciativas de derechos humanos islámicos representan principios híbridos de derechos internacionales y características islámicas incongruentes. Los derechos tomados de otras fuentes son sometidos a limitaciones supuestamente “islámicas.” Por ejemplo, el Artículo 24 dice: “Todos los derechos y libertades estipulados en la presente Declaración están sujetos a la Shariah islámica.” La imposición de dichas condiciones islámicas es un ejercicio de vacuidad en tanto y en cuanto no se expresen claramente las definiciones específicas de lo que implican esas condiciones islámicas. Es obvio que los autores no desean ser explícitos en lo que respecta a cómo pretenden circunscribir derechos, y prefieren hablar con evasivas y de esa manera concederles a los gobiernos la libertad de interpretar los límites islámicos tan ampliamente como deseen. Dado que los derechos civiles y políticos modernos están diseñados normalmente para proteger los derechos del individuo contra el estado, permitirle a éste utilizar su criterio para definir el alcance de los derechos y

libertades los convierte en ilusorios¹.

En resumen, se puede argumentar que lo que los escritores musulmanes escriben como “derechos humanos” es muy diferente de lo que proponen los defensores contemporáneos de los derechos humanos como Mayer y muchos otros. En realidad, se puede concluir que existe una separación total entre las discusiones “islámicas” de estos “apologistas” y las demandas e interpretaciones del movimiento de derechos humanos. Esto ha llevado a Mayer a llegar a la siguiente conclusión respecto a los documentos de “derechos humanos islámicos”:

Luego de analizar los imprecisos y confusos conceptos que los autores de los derechos humanos islámicos incluyen en sus agendas, se puede ver que no tienen una comprensión clara de lo que realmente son los intereses de los derechos humanos. Éstos incluyen provisiones que estarían totalmente fuera de lugar en un esquema que compartiera las premisas filosóficas comunes con las de los derechos humanos internacionales².

Si bien muchos autores musulmanes no estarán muy complacidos con la dura crítica de Mayer hacia los “esquemas de derechos humanos islámicos”³, no caben

¹ Mayer, *Competing Claims*, p. 182, ver también Mayer, *Islam and Human Rights*, p. xii (si bien el fragmento contiene muchas generalizaciones exageradas, en su mayor parte la crítica merece la pena ser mencionada). Muchas de las afirmaciones de Mayer sobre los escritos musulmanes sobre derechos humanos también están abiertas a diversas críticas.

² Conclusión de Mayer, *Islam and Human Rights*, pp. 69-70

³ Ver, en particular, Mayer, *Islam and Human Rights*, pp. 193-6.

dudas de que, al ser analizada a la luz de la interpretación de numerosos defensores contemporáneos de los derechos humanos, lo que ella dice tiene mucha validez.

Aquí uno llega a un punto muerto. De la misma manera que el enfoque de Abou El Fadhl y Naim no es popular con las masas musulmanas, el enfoque “de disculpas” tampoco lo es con los académicos occidentales de los derechos humanos.

Mashood Baderin es un autor que ha ido más allá que otros al intentar zanjar esa diferencia. Su trabajo tiene algunas características únicas, en el sentido de que intenta incorporar aspectos específicos de la teoría legal “occidental” de los derechos humanos con aspectos particulares de la teoría legal islámica. Por lo tanto, su libro, que nace de su disertación de doctorado, merece algo de atención aquí. Baderin es quizás el mejor ejemplo del segundo enfoque de esta categoría, que tiene como característica el reconocer el espacio para maniobrar dentro de la ley de derechos humanos y la ley islámica.

Baderin explica cómo se diferencia su enfoque de otros:

El enfoque en las primeras publicaciones ha resultado generalmente en monólogo, y refleja lo que Watson ha descrito como la suposición de que las interpretaciones actuales de la ley internacional de derechos humanos son impecables, y que todo lo demás se ajusta para mantener esa suposición. El argumento a menudo ha provocado que cuando los Estados musulmanes ratifican los tratados internacionales de

derechos humanos, están sujetos a la regla de derecho internacional que dice que un Estado Parte ‘no puede invocar las provisiones de su ley interna como justificación por no poner en práctica el tratado’. Sin embargo, en la práctica los Estados Musulmanes... a menudo argumentan no contra la letra de la ley sino contra alguna interpretación de la ley internacional de derechos humanos que, según sostienen, no considera los valores islámicos... Existe la necesidad de una síntesis entre ambos extremos y la provisión de una perspectiva alternativa a la relación entre los derechos humanos internacionales y la ley islámica. Utilizando la evidencia de la jurisprudencia islámica y la práctica internacional de derechos humanos, este libro desafía el argumento de que el cumplimiento de la ley internacional de derechos humanos es imposible dentro de un marco legal islámico. Teóricamente, genera un diálogo entre la práctica internacional de los derechos humanos y la jurisprudencia islámica. Desarrolla una perspectiva dialógica frente a estos temas. Un enfoque dialógico exige una cultura de tolerancia y persuasión, y el abandono de la cultura del parroquialismo, la violencia y la rivalidad. Exige capacidad de escuchar, respetar, adaptar e intercambiar¹.

Baderin admite que existen “diferencias de alcance” entre la Shariah y la ley internacional de derechos humanos. Él sostiene que hay lugar para la discusión más que para la oposición. Sin embargo, vuelve a sostener que tiene que haber ajustes de ambas partes. Esta es una explicación de lo que él exige:

¹ Baderin, pp. 4-5.

Aplicando el principio de justificación, se busca un cambio paradigmático de las interpretaciones tradicionales de línea de dura de la Shariah y también de las interpretaciones excluyentes de la ley internacional de derechos humanos. La doctrina legal islámica de *maslahah* (bienestar) y la doctrina europea del ‘margen de apreciación’ de derechos humanos son analizadas para establecer los argumentos aquí expuestos¹.

Esto no es una mera postura teórica de su parte, sino que constituye el resultado de su comparación con los documentos de derechos humanos – tanto seculares como islámicos. Hacia el final del libro, dice lo siguiente:

El análisis detallado del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales a la luz del derecho islámico demuestra la posibilidad de una armonización constructiva de las normas internacionales de derechos humanos con el derecho islámico. Sin embargo, esto requiere buena fe y el abandono de los prejuicios entre el derecho islámico y los defensores y académicos de los derechos humanos internacionales².

¹ Baderin, p. 6. Luego explica más detalladamente este tema hacia el final de su libro, ver pp. 220. Respecto al margen de apreciación, Baderin declara: “La doctrina del margen de apreciación existe dentro del régimen europeo de los derechos humanos y ha sido definido como ‘la línea en la que la supervisión internacional debe cederle el paso al criterio del Estado Parte a la hora de sancionar o hacer cumplir sus leyes.’” Baderin, p. 231.

² Baderin, p. 219.

Llega a la conclusión de que el enfoque más apropiado es ver al Islam como compatible con los derechos humanos. Sostiene que esto no se logra a través de un enfoque “de disculpas” sino reconociendo ciertos aspectos del derecho islámico, como los principios del buen gobierno, el respeto por la justicia y el bienestar humano y demás¹. En particular, Baderin afirma que los derechos humanos tratan primero que nada de la dignidad de los derechos humanos, y de eso se trata el derecho islámico². (Sin embargo, como se verá más adelante, el concepto de “dignidad humana” es muy impreciso para llegar a algún tipo de concordancia excepto en los conceptos más generales)

El origen de este argumento con respecto a cómo debe cambiar la ley islámica en respuesta a los derechos humanos, ya ha sido explicado por el mismo Baderin:

El alcance de los derechos humanos internacionales puede mejorarse positivamente en el mundo musulmán a través de interpretaciones moderadas, dinámicas y constructivas de la Shariah, más que con interpretaciones duras y estáticas de la misma. Esto es así particularmente en relación a los derechos de las mujeres, los derechos de las minorías, y la aplicación de castigos penales islámicos. Ya hemos demostrado refiriéndonos a las distintas escuelas de jurisprudencia islámica y a las opiniones jurídicas clásicas, que incluso los primeros juristas y sabios islámicos destacaban la importancia de la moderación y habían adoptado posturas constructivas que

¹ Baderin, p. 13.

² Baderin, p. 14.

se podrían utilizar hoy para mejorar la puesta en práctica de las normas internacionales de derechos humanos dentro de la administración del derecho islámico. El Corán describió a la Ummah musulmana como ‘justamente equilibrada’, una descripción que implica moderación. Este análisis legal islámico de los dos tratados internacionales de derechos humanos establece la necesidad de revisar algunas de las interpretaciones tradicionales de la Shariah, a la luz de opiniones moderadas igualmente válidas que ya existían desde los tiempos de los primeros juristas, para una plena puesta en práctica de los derechos contenidos en ellas dentro de la aplicación de la ley islámica. Las reglas de la jurisprudencia islámica en realidad sí alientan las interpretaciones de la Shariah que promueven las características benévolas del Islam, especialmente donde el razonamiento de dichas interpretaciones equivale a las necesidades prevalecientes de justicia social y bienestar humano¹.

En muchos casos, se puede decir que las conclusiones de Baderin están dentro del alcance de las conclusiones de fiqh aceptadas generalmente. Por ejemplo, con respecto a la vestimenta de la mujer, él dice que sería mejor si el estado le diera la libertad a la mujer de elegir si cubrirse totalmente o mostrar la cara y las manos². Sin embargo, al mismo tiempo sería difícil imaginar que defensores de los derechos humanos como Mayer acepten la idea de que existe un código de vestimenta especial sólo

¹ Baderin, pp 219-220.

² Ver Baderin, pp. 63-66.

para las mujeres. De hecho, Baderin cita los comentarios del Comité sobre las convenciones de derechos humanos:

La desigualdad en el goce de derechos por parte de las mujeres en todo el mundo está muy arraigada en la tradición, la historia y la cultura, incluyendo las actitudes religiosas... Los estados parte deben procurar la información adecuada sobre esos aspectos de la tradición, historia, prácticas culturales y actitudes religiosas que impiden, o podrían impedir, el cumplimiento del artículo 3, e indicar qué medidas han tomado o pretenden tomar para superar dichos factores¹.

Baderin parece ignorar el hecho de que lo que él apoya como parte del derecho islámico no se puede considerar como equidad y por lo tanto algunos tendrán derecho a argumentar que sí viola el derecho internacional. De hecho, sus propias palabras quizás demuestran más que nada cómo su enfoque de acercamiento no será aceptado:

Si bien hombres y mujeres son considerados iguales, puede que eso no signifique una equivalencia o identidad total de roles, especialmente dentro de la familia. Muhammad Qutb ha observado que si bien la demanda de igualdad entre el hombre y la mujer como seres humanos es natural y razonable, no debe extenderse a una transformación de los roles y funciones. Esto crea instancias de diferenciación en los roles de género bajo la ley islámica que pueden ser consideradas como discriminación en el marco de la ley internacional de derechos humanos. Si bien los comentarios de la ONU en

¹ Baderin, p. 59.

el borrador del Artículo 3 sobre los derechos iguales de hombres y mujeres registraron un reconocimiento de que ‘fue difícil compartir la suposición de que los sistemas y tradiciones legales podrían anularse, que las condiciones inherentes a la naturaleza y el crecimiento de las familias y las sociedades organizadas podrían cambiarse inmediatamente, o que los artículos de fe y religión podrían alterarse, simplemente por medio de un tratado’, el Comité de Derechos Humanos parece convencido de que ‘a la luz de la experiencia recogida en sus actividades durante los últimos 20 años’, tiene la intención de proponer un estándar universal de igualdad total de género bajo el Tratado que apunte a cambiar las actitudes tradicionales, culturales y religiosas que subordinen a las mujeres universalmente¹.

En otras ocasiones, Baderin propone la aceptación de lo que debe considerarse las opiniones más minoritarias entre los eruditos a lo largo del tiempo. Antes de dar ejemplos de Baderin, es importante mencionar un punto muy importante relacionado con la ley islámica, que Baderin no menciona en su exuberancia por intentar reconciliar al Islam con la ley contemporánea de derechos humanos. El hecho de que sea una opinión expresada por un estudioso musulmán, no significa que se le tenga que dar peso desde una perspectiva de la Shariah. La pregunta clave es si algo se puede justificar desde el punto de vista de la Shariah, y no simplemente si cualquier musulmán tuvo alguna vez alguna opinión. Lo que todo estudioso

¹ Baderin, pp. 39-40.

musulmán (o en realidad, todo musulmán) debe hacer es seguir la “verdad,” la cual se define por ser la que apoyan el Corán y la Sunnah. Escoger una opinión simplemente porque es más “políticamente correcta” aun cuando aparente o claramente contradice al Corán o la Sunnah, no puede ser justificable. Además, parece haber algo muy preocupante en inclinarse hacia posturas específicas sólo porque están de acuerdo con el paradigma dominante en el mundo de hoy.

Sobre la cuestión de la apostasía, Baderin declara lo siguiente:

La interpretación del derecho a la libertad de culto, conciencia y religión, para que incluya la libertad de cambiar de religión o incluso adoptar posturas ateas, ha causado bastante polémica entre los sabios islámicos en relación a la cuestión de la apostasía bajo el derecho islámico. Las diferentes opiniones serán analizadas a continuación. Sin embargo, la tendencia entre los académicos islámicos contemporáneos sobre el tema de la libertad religiosa bajo la ley islámica ha sido en su mayor parte hacia enfatizar la disposición coránica que dice que: No existe obligación en la religión: La verdad se diferencia claramente del error...¹

Luego cita las opiniones de Ismail al-Faruqi y Fathi Uthman sobre este tema. Invocando a sabios clásicos, Baderin entabla una discusión bastante irrelevante sobre cómo no se puede obligar a las esposas no musulmanas de

¹ Baderin, p. 120.

hombres musulmanes a adoptar el Islam¹.

Con respecto al derecho del esposo a divorciarse, al discutir el comentario del CDH que dice que “los motivos de divorcio y anulación deben ser los mismos para hombres y mujeres,” Baderin sostiene que “el control judicial de la disolución matrimonial por parte del Estado puede justificarse bajo la doctrina del bienestar público (*maslahah*)”². Luego añade que dicho control sobre el divorcio podría ser considerado parte de la doctrina de *hisbah*, en la cual el estado debe ordenar el bien y erradicar el mal. Para apoyar aún más este enfoque innovador, Baderin afirma: “Dado que la disolución del Orden Judicial (*fasj*) es un método ya sancionado por la ley islámica, no equivaldrá a la creación de una nueva ley sino a la eliminación de una ventaja procedimental que generalmente ha sido utilizada para cometer abusos.” Baderin luego comenta que esto obviamente recibirá una gran oposición. Dice lo siguiente:

Sin embargo, Khallaf consideraba dicha abrogación del derecho de los hombres al rechazo unilateral y a conceder la disolución matrimonial solamente en los tribunales como bienestar dudoso y no genuino (es decir, *maslahah wahmiiah*). Se puede estar en desacuerdo con esta opinión de Khallaf, argumentando que el enfoque no viola ni entra en conflicto con ningún versículo coránico directo sobre el rechazo unilateral (*talaq*). El enfoque es

¹ Baderin, pp. 121f. El autor también señala, quizás con la intención de lograr “totalidad,” la posición extrema de Ibn Hazm sobre este tema.

² Baderin, p. 151.

consistente con la tradición del Profeta que dice que: “No debe haber daño, ni tampoco el daño se remedia con otro daño.” Ese enfoque eliminará las dificultades genuinas de las mujeres sin causarles dificultades a los hombres, ya que no bloquea totalmente el camino del divorcio para los hombres, sino que sólo asegura que el divorcio sea por razones justificadas¹.

Si se considera el argumento de Baderin en su conclusión lógica, significaría que si el estado islámico percibiera que los hombres no fueran a abusar del derecho a divorciarse (*talaq*), este derecho se les devolvería. Sin embargo, esto sería una violación del mandato de los derechos humanos, ya que no les estaría dando derechos iguales a los hombres y mujeres. Por ende, el argumento que Baderin hace aquí es falaz. Él no puede afirmar que se puede hacer que la “ley” sea consistente con las demandas de derechos humanos excepto bajo circunstancias excepcionales en las que los hombres abusan de este derecho. Una vez que eso deje de ocurrir, se tiene una vez más el conflicto entre la ley islámica y las demandas de “derechos humanos.”

Además, existen algunos casos en los que Baderin sostiene que los musulmanes no pueden ser “flexibles” y, por ende, corresponde invocar el margen de apreciación en el derecho internacional y aceptar las circunstancias especiales de los musulmanes debido a su fe religiosa. Así, por ejemplo, él se manifiesta contra la aceptación del aborto simplemente argumentando que el embarazo no fue

¹ Baderin, p. 151.

deseado¹. De igual manera, dice lo siguiente sobre los “hijos ilegítimos”:

Las áreas problemáticas se hallan principalmente en los temas de las mujeres en el trabajo y los conceptos de la familia y los hijos extramatrimoniales. Si bien el tema de las mujeres en el trabajo en la mayoría de los estados musulmanes se circunscribe a las costumbres más que al derecho islámico *per se*, el tema de la familia y los hijos extramatrimoniales está estrictamente dictaminado por la religión islámica y regulado por el derecho islámico... la cuestión de la familia y los hijos extramatrimoniales implica un principio religioso y moral islámico, y requiere el reconocimiento de un margen de apreciación para los estados musulmanes tal como está explicado con mayor detalle en el Capítulo 5².

En resumen, la primera parte de la tesis de Baderin tiene que ver con modificar el enfoque internacional de los derechos humanos. La segunda parte tiene que ver con adoptar una mirada fresca del derecho islámico. Una parte de su tesis se basa en gran medida en el concepto de “margen de apreciación.” Otra parte de su tesis tiene que ver con los conceptos de bienestar público (*maslahah*) y los objetivos de la ley islámica (*maqasid ash-shariah*). Ambos puntos están sujetos a críticas, al menos de la manera en que él los presenta.

¹ Cf., Baderin, p. 74.

² Baderin, p. 218.

Con respecto al margen de apreciación, es importante destacar que no es un concepto ampliamente aceptado en el movimiento de derechos humanos. De hecho, Baderin dice: “En la práctica, el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas no ha adoptado formalmente la doctrina del margen de apreciación sino que sólo la ha mencionado en una ocasión en *Hertzberg y Otros c/ Finlandia*”¹. De hecho, como comenta el mismo Baderin, en otras ocasiones el CDH rechazó explícitamente el concepto del “margen de apreciación” y declaró que el estado individual estaba sujeto a las condiciones del artículo pertinente de la convención internacional². Existe el temor de que el enfoque del margen de apreciación llevará a un relativismo cultural y a la negación de los derechos humanos. Por ende, esto significa que Baderin basa su teoría de la reconciliación en una teoría que aún no es respetada como parte de la ley o de la interpretación de la ley internacional de derechos humanos, aun cuando Europa tiene un estatus destacado a la hora de interpretar los derechos humanos.

El enfoque de Baderin hacia el derecho islámico también debe ser cuestionado. Es interesante destacar que Baderin concuerda con Mayer en que algunos enfoques pasados sobre el Islam deben ser revividos para que el

¹ Baderin, p. 231. Este fue un tema relevante, ya que tenía que ver con la censura de imágenes homosexuales en los medios. Será tratado más adelante. También cabe destacar que incluso en ese caso, la adopción del concepto del margen de apreciación estaba lejos de ser explícita.

² Baderin, p. 232.

Islam y los derechos humanos sean más compatibles. Luego de citar un fragmento de Mayer en el que se refiere a “muchos conceptos filosóficos, valores humanistas y principios morales” hallados en la “herencia intelectual islámica premoderna,” Baderin sostiene que “son esos conceptos y valores humanistas islámicos de la Shari’an los que necesitan ser revividos plenamente para la comprensión de los derechos humanos internacionales dentro de la aplicación de la ley islámica en los estados musulmanes”¹. Lamentablemente, Baderin no explica en detalle este punto. Espero que, al igual que Mayer, no elogie a los mutazilíes y jariyíes ni anhele revivir sus metodologías.

Con respecto a la ley islámica, Baderin se manifiesta en contra de una interpretación “estática” de la ley islámica, y como se dijo anteriormente, destaca la importancia de *maslahah* y *maqaasid ash-shariah*². Esta es la explicación de su enfoque:

En el marco de la naturaleza y la evolución de la ley islámica antes establecida, la doctrina de *maslahah* es defendida en este estudio como una doctrina legal islámica auténtica para la puesta en práctica de los derechos humanos internacionales dentro de la administración de la ley islámica. Esto se basa en la interpretación ya mencionada que dice que los derechos humanos

¹ Baderin, p. 31.

² Ver Baderin, pp. 40f. Él define a *maqaasid al-Shariah* como “el objetivo y propósito de la Shariah” y a *maslahah* como “la promoción del bienestar humano y la prevención del mal.”

internacionales tienen un objetivo humanitario universal para la protección de las personas contra el mal uso de la autoridad estatal y para el mejoramiento de la dignidad humana. Nos basaremos en la doctrina de *maslahah* dentro del amplio alcance de la *Shariah* para obtener beneficios legales y evitarles dificultades a las personas, tal como lo afirma el versículo coránico que dice: ‘[Dios] no ha puesto ninguna dificultad en la práctica de la religión.’ (22:78)

La utilización de *maslahah* en relación a los *maqasid al-Shariah* adoptará el principio de *tajayyur* (elección ecléctica), para facilitar el movimiento dentro de las principales escuelas de jurisprudencia islámica al igual que la consideración de las opiniones de juristas islámicos individuales para apoyar argumentos alternativos avanzados sobre los temas principales de este libro¹.

Se trata de dos conceptos muy importantes y útiles, y que sin duda alguna son normalmente aceptados en el marco de la teoría legal islámica “ortodoxa.” Sin embargo, el problema con estas dos herramientas es que se abusa de ellas con facilidad. Además, una cosa es anular las conclusiones de *fiqh* ya establecidas en nombre de estos dos principios, y otra muy diferente es anular textos claros y definidos del Corán o la *Sunnah* en nombre de estos dos principios. Lo primero se podría discutir fácilmente, pero lo segundo es en ocasiones muy problemático o totalmente inaceptable.

¹ Baderin, pp. 43-44.

Otro principio que Baderin invoca es el que dice: “los dictámenes legales pueden cambiar con el tiempo.” Él sostiene que esto se aplica mayormente a aquellos asuntos “concernientes a las interacciones humanas”¹. Obviamente, se trata de un principio muy importante que facilita el cambio en el fiqh islámico. Pero en ningún momento menciona el hecho de que este principio sólo se aplica a las leyes y reglas que no están decretadas explícitamente en el Corán o la Sunnah. Es un punto muy importante que a veces las personas ignoran a la hora de invocar dicho principio.

Baderin también destaca las diferencias entre el enfoque “tradicionalista/de línea dura” y “evolucionista” de la ley islámica. Él favorece claramente al enfoque “evolucionista” diciendo:

Los ‘evolucionistas’ son aquellos que, si bien se identifican con la jurisprudencia y los métodos clásicos de la ley islámica, buscan hacerla relevante a los tiempos contemporáneos. Creen en la evolución constante de la ley islámica y sostienen que si la Shariah realmente debe lidiar con los desarrollos modernos y ser aplicable en todo momento, entonces dichos desarrollos modernos deben ser considerados en la interpretación de la Shariah. También son conocidos como liberales o moderados. Adoptan un enfoque de ‘mirar hacia atrás y hacia adelante’ en sus interpretaciones de la Shariah y una aplicación contextual de la jurisprudencia islámica clásica. El alcance de la armonización entre la ley islámica y la ley internacional de

¹ Baderin, p. 46.

derechos humanos, depende en gran medida de si se adopta un enfoque de línea dura o moderado en la interpretación de la Shariah, y de la aplicación de la jurisprudencia islámica clásica¹.

Su dicotomía entre los “de línea dura” y los “liberales” puede sonar bien en los oídos occidentales, pero en realidad, es una dicotomía falsa que ha sido incorporada a la fuerza en la discusión del Islam en los últimos años por muchas razones políticas. La realidad es que los elementos “tradicionalistas” deben ser “flexibles” en su aplicación de la ley islámica como lo fue el ejemplo dado por el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) y sus seguidores. Sin embargo, esa flexibilidad está bien definida por los límites de la Shariah. El enfoque liberal no ha sido aceptado por muchos sabios “tradicionalistas” porque busca traspasar esos límites, dicen ellos, de formas que no se pueden justificar con una lectura del Corán y la Sunnah.

A primera vista, la tesis de Baderin parece ser un enfoque novedoso e intenta lograr un acuerdo amistoso entre algunas interpretaciones modernas del pensamiento de derechos humanos y algunos aspectos que ya se hallan en la teoría legal islámica. Las siguientes conclusiones importantes se pueden obtener respecto al trabajo de Baderin:

(1) Baderin argumenta que existen ciertos temas en los cuales no se puede comprometer la ley islámica y que en dichos puntos la ley islámica debe simplemente ser

¹ Baderin, p. 44.

respetada. Además, en otros puntos, no satisface a la extrema modernista/progresista en la medida en que el autor no busca una interpretación totalmente nueva de las leyes, sino que más bien busca opiniones vertidas por los sabios del pasado. Esto hará que sus conclusiones lleguen mucho mejor a los oídos de las masas musulmanas. No obstante, en este punto ha ignorado el hecho de que el verdadero asunto para el fiqh no es si alguien en el pasado, por más respetado que haya sido, haya tenido una opinión en particular, sino el hecho de que esa opinión pueda ser corroborada adecuadamente ante el Corán y la Sunnah.

(2) Si bien él pide que los que están del lado de los derechos humanos en este tema invoquen el “margen de apreciación,” es difícil imaginar que algunas de sus conclusiones pudieran ser aceptadas por algunos de los defensores de los derechos humanos más duros, como Mayer, Howland, feministas en general y demás. De esta manera, parte de su razonamiento e interpretaciones no difieren de los otros escritos del tipo “de disculpas” sobre los derechos humanos.

(3) Uno debe cuestionar la relevancia de invocar la *maslahah* y otras herramientas de la ley islámica para hacer que el fiqh propio sea consistente con las plataformas contemporáneas de derechos humanos. Primero, hay que preguntar si es una manera aceptable de invocar la *maslahah*. Segundo, también hay que preguntar por qué la ley islámica debe ser obligada a cumplir con el pensamiento contemporáneo de los derechos humanos. Esa es la principal pregunta que Baderin esquiva,

básicamente. Sin embargo, es una pregunta que tendrá un papel preponderante en el resto de este libro.

Un punto final a tener en cuenta respecto a Baderin es su invocación del concepto de *maqaasid al-shariah* o los fines y prioridades generales de la ley islámica. La realidad, como se demostrará más adelante, es que si existe algo que demuestre que las metas, la ideología y la realidad del Islam es diferente de aquellas del movimiento de derechos humanos, ese algo son los objetivos de la Shariah. Los objetivos principales de la Shariah en torno a los cuales giran prácticamente todas las leyes islámicas son cinco – la fundación, conservación y promoción de la religión, la vida, los lazos familiares (y el honor), la riqueza y el intelecto humano. Estas metas son muy diferentes de las de los activistas de derechos humanos, especialmente cuando se considera el énfasis primordial que se hace sobre la religión. Así, por ejemplo, una ley que los derechos humanos tienen mucha dificultad para aceptar es la ley islámica de la apostasía. Sin embargo, si hay una ley que es consistente con los fines y objetivos de la Shariah es esta ley, que tiene como fin proteger y conservar la meta primordial de la religión misma. Así, en realidad, invocar *maqaasid al-shariah* no reafirma, a largo plazo, el caso de Baderin.

El trabajo de Baderin se discutió en detalle aquí porque daba la impresión de ofrecer algo diferente: Una verdadera síntesis entre la ley islámica y la ley de derechos humanos. Baderin intentó lograr esto incorporando no sólo aspectos de la ley islámica, que es el enfoque típico de muchos autores en esta categoría “de disculpas,” sino

también incorporando alternativas a la ley de derechos humanos. Sin embargo, a largo plazo, su intento de alguna manera se queda corto. Como se demostrará más adelante en este trabajo, no sorprende que este intento, al igual que todos los otros, haya fracasado. Definitivamente existe una causa radical para este impase que sigue ocurriendo entre los defensores de la ley islámica y los defensores del movimiento contemporáneo de derechos humanos.

¿A dónde ir desde aquí?

En este capítulo, se han dedicado muchas páginas a revistar los enfoques actuales sobre Islam y los derechos humanos. La razón de haber hecho dicha revisión con tanto detalle, es que comprende cómo se trata actualmente este tema, y pone a la discusión contemporánea en su marco contemporáneo¹. Dos de tres enfoques piden básicamente el abandono de la religión del Islam tal como se ha interpretado y practicado por siglos. El tercer enfoque busca una combinación poco convincente de Islam y derechos humanos. De hecho, este autor concuerda en gran medida con la postura de Ignatieff cuando dijo:

¹ Hay otros que a lo mejor no encajen en las distintas categorías descritas en este capítulo. Por ejemplo, *Human Rights in Islam* (Leicester, England: the Islamic Foundation, 1976) de Abu Ala Mawdudi, se diferencia en varias formas de los trabajos analizados aquí. Sin embargo, como señaló Mayer, si bien Mawdudi ve un conflicto fundamental entre los derechos humanos y el Islam, sí intenta demostrar que el Islam proporcionaba derechos humanos originalmente y demás. Cf., Mayer, *Islam and Human Rights*, pp. 73f.

Ha habido numerosos intentos, entre ellos la Declaración Islámica de Derechos Humanos, de reconciliar las tradiciones islámica y occidental poniendo más énfasis en la responsabilidad familiar y la devoción religiosa, y recurriendo a las tradiciones islámicas de la tolerancia étnica y religiosa. Pero estos intentos de fusión sincrética entre el Islam y Occidente nunca han sido del todo exitosos: El acuerdo entre las partes deja de lado lo que es vital para cada parte. El consenso resultante es anodino y poco convincente¹.

Aquí, el enfoque del autor es que el Islam es algo totalmente independiente del movimiento contemporáneo de derechos humanos. Las fuentes y bases de cada uno son totalmente diferentes e independientes. Así, es poco razonable esperar que uno sea totalmente compatible con el otro. Además, incluso la comparación de los dos es muy difícil porque se está comparando peras con manzanas proverbiales (aunque se intentará hacer un esfuerzo para la comparación).

Es muy importante para ambas partes de este asunto entender exactamente en qué consiste la otra parte. La realidad es que el movimiento de derechos humanos hace declaraciones bastante importantes y audaces. Muchas de esas afirmaciones son sobre los mismos temas, pero las conclusiones son muy diferentes, cuando no totalmente contradictorias. En los tiempos que corren, hay que ser honestos y abiertos sobre esas diferencias filosóficas.

¹ Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Religion* (con comentarios de K. Anthony Appiah, David A. Hollinger, Thomas W. Laqueur, Diane F. Orentlicher) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), p. 59.

Se demostrará que la filosofía y las premisas del movimiento de derechos humanos difieren de las del Islam. Esto nos lleva a un punto muy sencillo: ¿Por qué los musulmanes intentan ajustar el Islam a un sistema que no es el Islam? Ciertamente, los sabios musulmanes no hacen esto con el Cristianismo o el Judaísmo – no intentan demostrar que ambos son totalmente compatibles. Sin embargo, quizás debido a algún complejo de inferioridad que comenzó cuando las naciones occidentales colonizaron gran parte del mundo oriental, muchos musulmanes compraron esta idea de que los derechos humanos – al igual que la civilización y la ciencia occidentales – son una bendición del cielo, y sienten que deben demostrar que no existe conflicto alguno entre los derechos humanos y el Islam.

El argumento aquí no es un argumento de relativismo cultural, sino más bien un cuestionamiento de la base misma de la plataforma de derechos humanos. Aún desde una perspectiva secular, esta crítica es válida y esencial. Cuestiona lo que el movimiento tiene para ofrecerle al Islam. Esto no significa que todo lo que argumentan los defensores de los derechos es inaceptable. En efecto, el Islam sí apoya muchos de los mismos conceptos, como veremos más adelante. Sin embargo, el Islam nunca debe confundirse con la filosofía/ideología creada por el hombre que constituye el movimiento contemporáneo de derechos humanos.

De hecho, este autor puede incluso expresar su premisa con palabras más fuertes. En las páginas

anteriores, ya han sido expuestas las dificultades para reconciliar por completo las teorías actuales de los derechos humanos con la ley islámica. En los tres enfoques, se le exige de algún modo a la ley islámica ponerse a la altura o al menos ser aceptable frente a la teoría contemporánea de los derechos humanos. Sin embargo, hay una cuestión clave sin resolver: ¿Por qué debe el Islam hacerse cargo de afirmaciones de la teoría de los derechos humanos? Dicho en otras palabras, ¿qué tiene la teoría de los derechos humanos que la hace tan fuerte o la convierte en un portador incuestionable de la verdad, al punto que se les pide a las religiones que se igualen con sus estándares? ¿Es “perfecta” la teoría de los derechos humanos que ni siquiera es aceptable preguntar? ¿O es simplemente una repetición de la “carga del hombre blanco” en la que el mundo occidental siente que tiene que rescatar a los musulmanes?¹

¹ Oh (p. 3) sostiene que los defensores de los derechos humanos deben apreciar el ex entorno colonial que tienen o viven muchos estados musulmanes, y que los hace sospechar mucho de cualquier “ideología” que se les exija y que venga de Occidente. Bricmont (p. 10) dice: “Cuando los primeros europeos llegaron a las distintas tierras, descubrieron ‘costumbres bárbaras’: Sacrificios humanos, castigos crueles, mujeres con los pies vendados, y demás. Las violaciones de derechos humanos, la ausencia de democracia o el destino de las mujeres en los países musulmanes, son la versión contemporánea de esas costumbres bárbaras.” Bricmont (p. 20) también discute cómo se utiliza este discurso de derechos humanos para justificar la intervención militar en otras partes del mundo, a la vez que antes las excusas eran las de la carga del hombre blanco, la difusión del Cristianismo, etc. De hecho, Bricmont (p.29) sostiene: “Cuando los dictadores, monarcas, jefes, aristócratas, burócratas o colonialistas ejercen el poder sobre otros, necesitan una ideología justificativa. Esa justificación casi

Este libro adoptará un enfoque muy diferente sobre el tema en cuestión. Demostrará que el Islam no necesita la ideología de los derechos humanos. Esa conclusión no se alcanzará de alguna manera arrogante diciendo simplemente que el Islam es la guía de Dios y que el pensamiento humano nunca puede alcanzar la grandeza del sistema de Dios – aunque eso es definitivamente lo que cree un musulmán. El enfoque aquí **será** diferente. La crítica que los movimientos de derechos humanos dirigen al Islam se utilizará aquí para demostrar que la plataforma de derechos humanos tiene falencias, se contradice sola y es inconsistente desde el punto de vista lógico.

Esto no significa que el Islam se oponga a los “derechos humanos.” En efecto, el Islam apoya y defiende numerosos “derechos humanos,” como se verá más adelante. Tampoco significa que no hay nada bueno o importante en la plataforma de derechos humanos. Sin embargo, sí significa que, al igual que otros sistemas creados por el hombre, la plataforma de derechos humanos, tal como está pensada en la actualidad por muchas personas, no puede darle a la humanidad lo que sí puede darle la verdadera religión de Dios.

siempre se reduce a la misma fórmula: Cuando A ejerce el poder sobre B, lo hace por el ‘propio bien’ de B. En pocas palabras, el poder se presenta normalmente como altruista.” Bricmont luego continúa dando numerosos ejemplos que justifican su afirmación. Ver Jean Bricmont, *Humanitarian Imperialism: Using Human Rights to Sell War* (New York: Monthly Review Press, 2006).

La historia de los “derechos humanos.” ¿Son los derechos humanos un concepto “occidental y moderno”?

Las opiniones varían ampliamente respecto al comienzo y la historia de los derechos humanos. Por ejemplo, Mayer dice: “Los conceptos de derechos humanos son sólo una parte de un conjunto de instituciones trasplantadas de Occidente desde el siglo XIX”¹. J. Donnelly es uno de los que niega rotundamente que cualquier otra civilización (incluido el Occidente premoderno) tuviese algún concepto que se acercara al concepto contemporáneo de los derechos humanos. Por ejemplo, dice lo siguiente:

La mayor parte de las tradiciones políticas y culturales no occidentales carecen no sólo de la práctica de los derechos humanos, sino del concepto mismo. Como un hecho histórico, el concepto de los derechos humanos es un artefacto de la civilización occidental moderna².

En otro lugar, Donnelly lo reiteró inequívocamente cuando dijo: “Sostengo que las tradiciones políticas y culturales no occidentales, como el Occidente premoderno, carecían no sólo de la práctica de los derechos humanos, sino también del concepto mismo”³.

¹ Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights* (Boulder, CO: Westview Press, 1999), p. 9.

² J. Donnelly, “Human Rights and Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Human Rights Conceptions” *American Political Science Review* (1982, 76), p. 303. Citado en Ali, p. 17.

³ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory & Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 2003), p. 71. Respecto al Occidente premoderno, Donnelly escribe lo siguiente (p. 76): “Quiero dirigirme inmediatamente al

Por otro lado, Yogindra Khushalani sostiene que “el concepto de los derechos humanos se puede remontar al origen de la raza humana misma”¹. Quizás más realistamente, la *Encyclopedia Britannica* sostiene:

La mayoría de los estudiantes de derechos humanos remontan el origen histórico del concepto [de derechos humanos] a la antigua Grecia y Roma, donde estaba más relacionado con las doctrinas premodernas de ley natural del estoicismo griego (la escuela de filosofía fundada por Zenón de Citio, que sostenía que una fuerza de trabajo universal se halla en toda la creación, y que por lo tanto la conducta humana debe ser juzgada y puesta en armonía según la ley de la naturaleza).²

Además, como se dijo anteriormente, algunos autores musulmanes sugieren que la idea de los derechos humanos comenzó con la llegada del Islam. En un comentario sobre este fenómeno, Donnelly dice lo siguiente:

Occidente premoderno, donde es igualmente claro que la idea y la práctica de los derechos humanos eran conceptos totalmente ajenos.”

¹ Citado en Donnelly, *Universal*, p. 71. Donnelly considera esta afirmación “claramente absurda.”

² “Human rights,” *Encyclopædia Britannica: Ultimate Reference Suite* (Chicago: Encyclopædia Britannica, 2009). Una discusión interesante y detallada sobre los “derechos humanos” o conceptos relacionados en los tiempos romanos es Richard A. Bauman, *Human Rights in Ancient Rome* (Routledge: London, 2000). La conclusión a partir de esta obra, al igual que la de Bauman (p. 130), es que el sistema actual se debe a los tiempos romanos.

En casi toda la literatura árabe contemporánea sobre este tema [de los derechos humanos], hallamos una lista de derechos básicos establecidos por convenciones y declaraciones modernas, y luego un intento serio de establecer su origen en los textos coránicos (Zacarías 228). Muchos autores (por ej., Tabandeh 1970:1,85) incluso sostienen que las doctrinas contemporáneas de derechos humanos no hacen más que replicar ideas islámicas de 1400 años. El argumento estándar en esta literatura bastante extendida hoy es que “el Islam ha establecido derechos fundamentales universales para toda la humanidad, los cuales han de ser respetados y cumplidos bajo cualquier circunstancia... derechos fundamentales para todo hombre en virtud de su condición de ser humano” (Mawdudi 1976:10). “Los conceptos y principios básicos de los derechos humanos han estado presentes desde el comienzo en la ley islámica.”¹

(Por cierto, Donnelly termina ese fragmento expresando su opinión sobre dichas afirmaciones: “Tales afirmaciones, sin embargo, son casi totalmente infundadas”²).

Ishay destaca el hecho de que el origen de los derechos humanos es una pregunta cargada políticamente en la que se le da cierto privilegio a un sistema particular de valores contra los desafíos de esa ortodoxia original³.

¹ Donnelly, p. 72.

² Donnelly, p. 72.

³ Micheline R. Ishay, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era* (Berkeley, CA: University of California Press, 2004), p. 6.

Así, se pueden encontrar diversas afirmaciones sobre los orígenes de los derechos humanos.

La pregunta más obvia que surge en este punto es: ¿Cómo pudieron esos investigadores llegar a conclusiones tan diferentes respecto a la historia y los orígenes de los derechos humanos? La respuesta a esa pregunta es sorprendentemente simple. Con todo lo que se dice sobre la importancia de los derechos humanos hoy en día, el hecho que a veces no se menciona es que diversos pueblos tienen distintas maneras de entender lo que significan los derechos humanos. Por lo tanto, hay quienes pueden sostener que los “derechos humanos” se remontan a la historia antigua mientras que otros sostienen que son un invento “moderno y occidental.”

Es difícil concebir que las antiguas civilizaciones no reconocieran ciertos “derechos” que todo ser humano poseyera. Derechos como el de formar una familia, la libertad de desplazarse y demás eran más o menos – al igual que hoy muchos derechos son “más o menos”¹ – aceptados y respetados sin que se los conociera como “derechos humanos.” Esto era particularmente así en el derecho islámico, en el cual existe un principio general que sostiene que todo se considera permitido a menos que

¹ Muchos de esos derechos estaban restringidos a ciertas clases sociales o no estaban totalmente disponibles para quienes no fuesen ciudadanos. En realidad, en el mundo de los estados nación de hoy, el proceso continúa. A veces las personas son tratadas de una forma muy distinta sólo por no ser ciudadanos. En Estados Unidos, por ejemplo, un ciudadano nacido fuera del país no tiene derecho a ser Presidente de los Estados Unidos.

esté específicamente prohibido¹. Esencialmente, y dicho en otras palabras, todo individuo tiene el derecho o la libertad de hacer todo aquello que no esté prohibido por la ley. Esto probablemente no haya sido descrito como un “derecho” en sí, ya que esa terminología no estaba vigente en tiempos antiguos.

Al mismo tiempo, es muy importante reconocer que existe un concepto actual de “derechos humanos” que se puede decir con certeza que es de origen reciente y occidental. Donnelly destaca cómo tiene que ver este concepto con los derechos de las personas y que nada tiene que ver con las obligaciones de los seres humanos, siendo éste último un aspecto hallado en otras sociedades anteriores. Según sus palabras:

Las sociedades “tradicionales” – occidentales y no occidentales por igual – normalmente han tenido elaborados sistemas de obligaciones. Muchas de esas obligaciones incluso corresponden a valores y obligaciones que asociamos con los derechos humanos de hoy. Pero dichas sociedades tenían conceptos de justicia, legitimidad política y prosperidad humana que buscaban producir dignidad, prosperidad o bienestar humanos, independientemente de los derechos humanos. Estas prácticas e instituciones son alternativas, más que distintas

¹ Dice Allah en el Corán: “Él ya os ha detallado lo que os está prohibido” (6:119). Más allá de los aspectos perjudiciales básicos que han sido prohibidos, los seres humanos son libres de actuar y desenvolverse como deseen. Para una discusión sobre este principio, ver Abdullah al-Judai, *Taisir Ilm Usul al-Fiqh* (Beirut: Muassasah al-Rayyaan, 1997), pp. 48f.

formulaciones, de los derechos humanos¹.

Si bien la diferencia entre obligaciones y derechos puede ser pretenciosa, el punto es que existe algo verdaderamente moderno y originado en Occidente en la visión contemporánea de los derechos humanos, que la separa de otras concepciones que parecerían, exteriormente, ser similares a la de los derechos humanos. Los aspectos distintivos de esta historia le dan color a la concepción actual de los derechos humanos, ya que esta historia refleja un rechazo contra distintos tipos de autoridad, en particular la autoridad de la iglesia y de los reyes. Es esta lucha la que ha llevado a hacer un énfasis sólo en los “derechos” y no en las obligaciones o deberes².

¹ Donnelly, p. 71.

² Donnelly sostiene que los derechos son “herramientas que se les da a los oprimidos” mientras que los deberes no son más que “obligaciones de los privilegiados.” Sin embargo, “con esta distinción en mente, los derechos sin embargo carecen de significado si nadie acepta el deber de ayudar a aquellos cuyos derechos han sido violados. Los derechos de los oprimidos, si bien siempre pueden ser reclamados, no pueden realizarse ni restablecerse a menos que quienes estén en posición de ayudar crean que tienen el deber de hacerlo.” (Oh, p. 25). De muchas maneras, las diferencias entre derechos y obligaciones pueden ser pretenciosas o se puede exagerar la dicotomía entre ambas. Si los derechos no se corresponden con algún tipo de obligación sobre los demás – incluso la obligación de dejar ser al otro – es un derecho que nunca se podrá cumplir. Además, si las personas no aceptan las obligaciones que se les imponen, el logro de errores será siempre una lucha, lo cual se refleja claramente en el movimiento contemporáneo de derechos humanos. Abu El Fadl, en Bucar y Barnett, pp. 88-91, refuta en profundidad a quienes implican que la idea de los derechos nunca existió en las culturas anteriores al Islam. Comienza la discusión diciendo: “Afirmar que la tradición jurista no

Esta es probablemente la razón por la cual no existe una “declaración universal de obligaciones humanas” emitida por estas entidades occidentales. En realidad, la “obligación” individual, en contraposición al “derecho,” es prácticamente la antítesis del significado de esta lucha, y esta realidad histórica ha guiado la discusión subsiguiente.

En resumen, la afirmación de que el concepto de derechos humanos es occidental tiene cierta validez, en el sentido de que los esquemas contemporáneos de derechos humanos tal como los proponen los activistas de derechos humanos, son ciertamente occidentales y modernos en su naturaleza. Por lo tanto, tiene cierta importancia entender el trasfondo del desarrollo del pensamiento actual de derechos humanos, ya que dicho trasfondo sigue afectando en gran medida a muchos de los defensores contemporáneos de los derechos humanos. Por cierto, esta historia y este desarrollo también arrojan cierta luz sobre la cuestión de si la plataforma contemporánea de derechos humanos merece ser llamada “universal” por naturaleza.

desarrolló la idea de los derechos individuales fundamentales o básicos no significa que la tradición era ajena a esa noción. De hecho, la tradición jurista tendía a simpatizar con las personas que eran ejecutadas injustamente por sus creencias o a aquellos que murieron luchando contra la injusticia...” Ver también Oh, pp. 26-27.

Breve historia del movimiento actual de derechos humanos

El movimiento contemporáneo de derechos humanos está estrechamente relacionado con la historia excepcional de Europa. Obviamente, no todo el mundo vivió la misma historia que Occidente, lo cual será descrito parcialmente más adelante. Al comienzo, se podría decir que será difícil imaginar conceptos surgidos de una historia tan particular y que necesariamente sean aptos para el resto de los habitantes del mundo que no tuvieron un destino histórico similar.

Las ideas de libertad e igualdad nacieron en entornos europeos en los que la libertad y la igualdad estaban restringidas. En su mayor parte, estaban restringidas por la religión y el gobierno – ambos entes íntimamente involucrados en la teoría del “derecho divino de los reyes.”

El proceso histórico es descrito brevemente y con precisión por la *Encyclopedia Britannica* en el siguiente fragmento:

Los logros científicos e intelectuales del siglo XVII – los hallazgos de Galileo y Sir Isaac Newton, el materialismo de Thomas Hobbes, el racionalismo de René Descartes y Gottfried Wilhelm Leibniz, el panteísmo de Benedicto de Spinoza, el empirismo de Francis Bacon y John Locke – alentaron una creencia en la ley natural y el orden universal; y durante el siglo XVIII, la llamada Era de la Ilustración, una creciente confianza en la razón humana y en la perfectibilidad de los asuntos humanos llevó a su expresión más integral. Merecen particular

atención los escritos del filósofo del siglo XVII, John Locke, quien podría decirse fue el teórico de la ley natural más importante de los tiempos modernos – y las obras de los filósofos del siglo XVIII basados principalmente en París, entre ellos Montesquieu, Voltaire, y Jean-Jacques Rousseau. Locke sostenía en detalle, principalmente en las obras asociadas a la Revolución de 1688 (la Revolución Gloriosa), que ciertos derechos evidentemente les pertenecen a los individuos como seres humanos (porque existían en “el estado de la naturaleza” antes de que la humanidad entrara a la sociedad civil); que los principales son los derechos a la vida, a la libertad (libertad del dominio arbitrario), y a la propiedad; que, al ingresar a la sociedad civil (según un “contrato social”), la humanidad le cede al estado solamente el derecho a hacer cumplir esos derechos naturales, no los derechos en sí; y que el fracaso del estado en asegurar estos derechos naturales reservados (el estado mismo está bajo contrato de salvaguardar los intereses de sus miembros) da lugar al derecho a una revolución popular y responsable. Los filósofos, basados en Locke y en otros, y adoptando muchas y variadas corrientes de pensamiento con una fe suprema en la razón, atacaron fervientemente el dogmatismo religioso y científico, la intolerancia, la censura y las restricciones socioeconómicas. Buscaban descubrir y actuar sobre principios universalmente válidos que gobernarán armoniosamente la naturaleza, la humanidad y la sociedad, incluyendo la teoría de los “derechos del Hombre” inalienables que se convirtieron en

su evangelio ético y social fundamental.¹

Es interesante destacar, sin embargo, que este “movimiento de derechos humanos” temprano, que influyó en gran medida a las constituciones de Francia y los Estados Unidos, eventualmente y en cierta medida, se debilitó. Se debilitó principalmente porque carecía de una base firme. A medida que muchas de las teorías del Renacimiento y la Ilustración comenzaban a ser cuestionadas, la cuestión de la ley natural y otras teorías similares fue más o menos descartada, lo que generó un enorme vacío y deterioro del progreso de los derechos humanos.

Además, cabe destacar que el desarrollo de dicho pensamiento de derechos humanos en Occidente difícilmente es algo para “presumir,” ya que se basa principalmente en fracasos y extremos que existieron en Occidente². Los extremos de la iglesia y los gobernantes generaron demandas de derechos humanos (de la misma manera que los extremos y atrocidades de las naciones occidentales en la Primera y Segunda Guerra Mundial a través del colonialismo también generaron demandas de derechos humanos). Esto ha sido resumido muy

¹ “Human rights,” *Encyclopædia Britannica: Ultimate Reference Suite* (Chicago: Encyclopædia Britannica, 2009).

² Parece ser que Donnelly reconoce esta realidad, pero no está dispuesto a expresarlo con palabras tan duras. Por lo tanto, dice (p. 62): “Esta prioridad histórica, desde luego, no refleja ninguna virtud o mérito occidental en especial. Las indignidades e injusticias características de los mercados y estados modernos simplemente se han vivido antes en Occidente.”

apropiadamente por la *Encyclopedia Britannica* en el siguiente fragmento:

En resumen, la idea de los derechos humanos, llamada por otro nombre, jugó un papel clave en las luchas contra el absolutismo político a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Fue, de hecho, la falta de respeto hacia los principios de libertad y equidad por parte de los gobernantes, tema central a la filosofía de la ley natural prácticamente desde sus inicios, lo que fue responsable por su desarrollo. En palabras de Maurice Cranston, un prominente estudiante de derechos humanos, “...el absolutismo llevó al hombre a reclamar derechos [humanos o naturales] precisamente porque le habían sido negados.”¹

La discusión de Ignatieff en este punto también arroja luz sobre el tema. Dice lo siguiente:

La Declaración puede que aún sea hija de la Ilustración, pero fue escrita cuando la fe en la Ilustración enfrentaba su crisis de confianza más profunda. En este sentido, los derechos humanos no son tanto una declaración de superioridad de la civilización europea, sino más bien una advertencia por parte de los europeos hacia el resto del mundo para que no cometan sus mismos errores².

¹ “Human rights,” *Encyclopædia Britannica: Ultimate Reference Suite* (Chicago: Encyclopædia Britannica, 2009). See also Ishay, p. 64.

² Ignatieff, p. 65. En el mismo libro, también dice (p. 4): “Llamar a la difusión global de los derechos humanos occidentales un signo de progreso moral, puede parecer eurocentrista. Pero los instrumentos de derechos humanos creados después de 1945 no fueron una expresión triunfante de autoconfianza imperial europea, sino un reflejo marcado por la guerra de una generación sobre el nihilismo europeo y sus consecuencias.”



De hecho, el pensamiento de derechos humanos fue en parte una reacción en Europa hacia un tiempo en el que prácticamente no había libertad ni religión. El estado declaraba su religión y, en su mayor parte, la gente no era libre de practicar e incluso de aceptar otra religión que no fuese la del Estado. Ishay describe esta parte de la historia oscura de Europa – una historia que probablemente el resto del mundo jamás haya visto:

Pero la batalla por la libertad religiosa estaba lejos de terminar. En Francia, un importante avance en esta lucha había sido el Edicto de Nantes (1598), en el cual Enrique IV había buscado finalizar las guerras francesas de la religión garantizando la libertad religiosa de los protestantes franceses (o hugonotes). En 1658, sin embargo, Luis XIV vetó el edicto, privando a los hugonotes de toda libertad civil y religiosa. En Inglaterra, el Parlamento aprobó la Ley de Tolerancia de 1689, la cual, si bien permitía que algunos disidentes practicaran su religión, seguía excluyendo los cultos judío y católico¹.

Ishay hace que los desarrollos en Europa suenen lógicos y racionales, cuando dice:

Pero si una serie de largas guerras religiosas socavaban las aspiraciones iniciales del Cristianismo, la naturaleza internacional de las guerras incitó el desarrollo de una nueva visión del mundo basada en el pensamiento racional más que en la verdad revelada – principios que habían demostrado su naturaleza divisiva durante las

¹ Ishay, p. 77.

guerras religiosas. Al afirmar la responsabilidad individual en asuntos de salvación y en buscar la felicidad sobre la tierra, la influencia protestante ayudó a avanzar a un nuevo credo que se basaba en la elección y los derechos individuales. La creencia en el valor de los individuos y su capacidad de razonar, se vio fortalecida por un brote de descubrimientos científicos¹.

Sin embargo, la prometedora imagen del “pensamiento racional” puede no ser para nada sólida. De hecho, el proceso mediante el cual Europa desarrolló nuevas formas de entender la vida no fue necesariamente “racional” y bien pensado. En otras palabras, los cambios que sucedieron en Europa fueron la consecuencia de una reacción frente a las propias falencias y debilidades de la civilización europea. Por ejemplo, una típica visión europea contemporánea de la “religión” no necesariamente es racional, sino más bien emocional en sus raíces. Como comenta McGoldrick respecto al enfoque francés de la religión y el secularismo:

El enfoque francés moderno de la religión no fue resultado de una reflexión filosófica y de principios sobre la importancia y el valor de la libertad religiosa. Fue más bien el producto de siglos de conflictos implacables, a menudo violentos, entre el estado y la iglesia. Francia tiene una larga historia de hostilidad y conflicto religioso, como fueron las Guerras Religiosas de 1562-1598. En gran parte de ese conflicto, la Iglesia Católica tuvo un papel político dominante. De hecho, uno de los objetivos de la Revolución Francesa (1789-1795) fue disminuir el

¹ Ishay, p. 71.

poder político y las influencias culturales y sociales de la Iglesia Católica. En 1789, la Asamblea Constituyente declaró que la propiedad de la Iglesia Católica pasaría a estar a disposición de la nación. En 1790, se emitió un decreto que disolvió todos los votos monásticos y se adoptó una Constitución Civil del Clero. Miles de sacerdotes católicos fueron asesinados o deportados¹.

Es muy importante entender y tener en cuenta este trasfondo del movimiento de derechos humanos porque sigue teniendo una fuerte influencia en el movimiento actual. Hay un claro alejamiento de la autoridad de todo tipo de religión hacia la autoridad de lo que se conoce inocentemente como “razonamiento humano,” “libertad,” y demás. De hecho, luchan contra el dogmatismo o la creencia de que un principio o regla es algo fijo y sigue siéndolo. Esto se deja de lado en nombre de la autoridad del razonamiento humano, el cual ya no aceptaba las creencias de la Iglesia Cristiana, especialmente en relación al mundo físico². De hecho, uno de los mensajes de la Ilustración, esta importante raíz del movimiento de derechos humanos, es que todo gira en torno al “hombre.” Como dice Rasmussen:

¹ Dominic McGoldrick, *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe* (Portland, OR: Hart Publishing, 2006), p. 34. El autor discute con más profundidad los sentimientos antagónicos al clero en la historia francesa, ver pp. 34.

² Sin embargo, los críticos musulmanes destacan que el “razonamiento humano” muchas veces no difiere de los “deseos y necesidades humanos” o *ahwaa*, especialmente cuando se libera de las restricciones de la religión e incluso de la moralidad.

Esta narrativa de la Ilustración entendía a la humanidad como una especie aparte, al igual que concebía al resto de la naturaleza en términos cartesianos y kantianos. El mismo Kant lo dijo con extrema claridad: “Los animales no tienen conciencia y están allí simplemente como un medio para un fin. Ese fin es el hombre.” “Naturaleza,” “derechos naturales,” y “ley natural” son, para ser honestos, serios sujetos morales, religiosos y metafísicos, y términos clave en el discurso de los derechos de la Ilustración. Los atractivos de Locke, Rousseau, Jefferson, Paine y otros campeones de esta buena causa se hallan aquí. Pero la atención es antropocéntrica sin cualificación... El universo teocéntrico de la cosmología medieval, con toda la naturaleza viva como un océano de símbolos que unen a la tierra con el cielo, es minuciosamente secularizado en el mismo movimiento amplio que pone al ser humano pensante y juicioso en el centro del discurso de derechos y la teoría ética. Dios, y la naturaleza como una expresión fecunda de las emanaciones divinas, son descartados a favor de seres humanos moralmente autosuficientes enfrentados contra una naturaleza mecanicista y pasiva. Para bien o para mal, el lenguaje de los derechos surge y habita en un mundo moral que no es teocéntrico ni biocéntrico, sino antropocéntrico¹.

El siguiente fragmento resume los puntos importantes de la historia del movimiento moderno de derechos – es un fragmento en el que Mayer admite

¹ Larry Rasmussen, “*Human Environmental Rights and/or Biotic Rights*,” en Gustafson y Juviler, pp. 37-38.

algunos aspectos importantes respecto a los derechos humanos, que una vez más demuestran que la libertad de credo y religión no pueden ser parte de la plataforma general de los derechos humanos. Dice Mayer:

Las formulaciones de derechos humanos utilizadas en el derecho internacional son relativamente recientes, si bien se pueden encontrar en los tiempos antiguos ideas que anticipan los conceptos de derechos humanos. Ciertamente, el desarrollo de las bases intelectuales de derechos humanos recibió un impulso por parte del Renacimiento en Europa y por el crecimiento asociado del pensamiento racionalista y humanista, que llevó a un punto de inflexión importante en la historia intelectual occidental: El abandono de las doctrinas premodernas de los deberes del hombre y la adopción de la postura de que los derechos del hombre deben ser centrales en la teoría política. Durante la Ilustración europea, los derechos del hombre se tornaron una preocupación de la filosofía política, y se estableció la base intelectual para la teoría moderna de los derechos humanos...

Fue en estas tradiciones occidentales de individualismo, humanismo y racionalismo, y en los principios legales que protegían los derechos individuales, donde descansaba el derecho internacional del siglo XX sobre los derechos políticos y civiles. El rechazo al individualismo, el humanismo y el racionalismo equivale a rechazar las premisas de los derechos humanos

*modernos*¹.

Es asombroso que tal historia del movimiento actual de derechos humanos – y tales características de ella – deba ser reconocida, y aun así el cuestionamiento de la universalidad de dichos derechos humanos se considere “blasfemo.” Entre los escritores de Occidente dispuestos a reconocer y comentar sobre este hecho se encuentra Stackhouse, quien dice:

Con seguridad, algunos de los supuestos defensores de los derechos humanos se exponen a las críticas y al descrédito involuntario de las ideas de derechos humanos que pretenden defender. Por ejemplo, Rhoda E. Howard y Jack Donnelly sostienen que la idea de derechos humanos “se basa en cambios estructurales que comenzaron a surgir a fines de la Europa medieval y principios de la moderna.” Sin embargo, si fuera el caso de que dichas ideas son poco más que un subproducto de un contexto histórico y social en particular, se hace muy difícil argumentar que deberían ser tomadas como principios rectores cuando el contexto ha cambiado sustancialmente, o no es contiguo con otras áreas del mundo. Desde luego, podemos creer que alguna lógica inexorable de la historia universal avanza hacia una actualización cada vez más plena de los derechos y la autonomía en todas partes, junto con un cambio social, político y económico. Pero dicha convicción casi religiosa va más allá de la evidencia y más allá de la confianza del pueblo en la lógica de la historia. La historia no parece garantizar una confianza jovial en un impulso innato para hacer el bien una vez que la vida se libera de toda

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, pp. 47-48, énfasis añadido.

restricción religiosa y social, como habrían querido que fuese muchos pensadores de la Ilustración. Tampoco es obvio que la autonomía debería ser el fin moral más elevado¹.

La formalización de los derechos humanos y las doctrinas contemporáneas de derechos humanos

Se puede argumentar con toda razón que las mayores transformaciones en la formalización de los derechos humanos tuvieron lugar luego de las Primera y Segunda Guerras Mundiales, en las que el “tratamiento salvaje de individuos y grupos,” nuevamente predominante en Occidente, llevó a que se exigieran más derechos para la gente. En particular, había interés por los grupos minoritarios de Europa Central y Oriental. Esto es parte de lo que llevó al Pacto de la Sociedad de las Naciones. De hecho, en 1929, un cuerpo privado internacional llamado Instituto de Derecho Internacional adoptó la Declaración de los Derechos del Hombre, la cual es no vinculante².

Los horrores de más de cincuenta millones de personas muertas en la segunda “guerra mundial” –con base nuevamente en Europa – llevó a muchos a la conclusión de que había que hacer algo. Luego del fracaso de la anterior Sociedad de las Naciones, se creó la Organización de las Naciones Unidas, que sigue existiendo hoy. La ONU se creó a través de un tratado que hacía hincapié en el “respeto universal, y el cumplimiento, de los derechos humanos y

¹ Max Stackhouse, “Why Human Rights Needs God: A Christian Perspective,” en Bucar and Barnett, p. 13.

² Cf., Baderin, pp. 1718.

las libertades fundamentales para todos sin distinción de raza, sexo, idioma o religión.” Este cuerpo internacional con estados miembros y que comprende todo el mundo, fue la primera organización de su tipo que pudo discutir seriamente la cuestión de los derechos humanos “universales,” extendiéndose más allá de los estados nación y llegando a cada persona en cada estado. Apenas comenzada su historia, adoptó esta tarea, al redactar la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) en 1948¹.

Hace falta aquí una breve historia de la redacción de este documento. El borrador original de la DUDH fue preparado por una comisión liderada por Eleanor Roosevelt, la viuda del fallecido Presidente Franklin Roosevelt. Esta comisión tenía dieciocho miembros de distintas partes del mundo, entre ellos Australia, Bélgica, Bielorrusia, Chile, China, Egipto, Estados Unidos, Filipinas, Francia, India, Irán, Líbano, Panamá, Reino Unido, Ucrania, Unión Soviética, Uruguay y Yugoslavia. En el proceso de formulación, se distribuyó un cuestionario indagando sobre las tradiciones de derechos de las distintas culturas, entre ellas las culturas china, islámica e hindú. Luego de recibir un número de respuestas de todas partes del mundo, la comisión consideró que tenía consenso suficiente respecto a los derechos humanos primarios para avanzar.

Durante un año y medio, el trabajo continuó en la preparación final del documento. Junto con la Sra. Roosevelt, el comité de formulación final estaba

¹ Una copia de este documento se halla en el Apéndice.

conformado por el vicepresidente de la comisión, el filósofo chino Pen-Chung Chang, el filósofo existencialista libanés Charles Malik, y el experto francés en derecho René Cassin. Por lo tanto, se puede decir que había concretamente una amplia gama de perspectivas que participaron en el borrador original del documento.

Incluso en esa primera etapa, ya era claro que la redacción de unos derechos universales que abarcaran a todo el mundo con igual respeto y aplicación no sería una tarea fácil – y si el mero borrador era problemático, no había dudas de que la aplicación lo sería aún más. El siguiente fragmento demuestra algunas de las tensiones que se produjeron, en particular entre el “bloque socialista oriental” y los representantes “occidentales”:

Un ejemplo ilustrativo de dichas diferencias ideológicas y filosóficas fue la primera discusión importante durante la primera sesión de la comisión de derechos humanos, en la que se discutió la definición de la naturaleza humana. Las preguntas provocadoras de Malik – “¿Es el hombre un mero ser social? ¿Es apenas un animal? ¿No es más que un ser económico?” – generaron un debate acalorado entre los defensores de los derechos individuales y colectivos. Advirtiendo sobre el peligro del colectivismo que a la larga absorbió “a la persona humana en su individualidad e inviolabilidad definitiva,” Malik afirmó la centralidad de la mente y la conciencia de una persona, la santidad de los derechos de propiedad individual, y la protección individual contra la coerción religiosa, estatal y otras formas de coerción externa. Su

posición generó reacciones de los representantes comunistas, como el yugoslavo Vladislav Ribnikar (1900-1955) y el representante ruso Valentin Tepliakov. En las palabras de Ribnikar: “La psicología del individualismo ha sido utilizada por la clase gobernante en la mayoría de los países para conservar sus propios privilegios; una declaración moderna de derechos no debe considerar solamente los derechos favorecidos por la clase gobernante.” Cómo puede uno entender los derechos y obligaciones individuales como algo distinto de los de la comunidad propia, preguntó Tepliakov.

Los representantes soviéticos, como era de esperar, le dieron prioridad a los derechos sociales y económicos y a los deberes cívicos equivalentes, mientras que los representantes estadounidenses favorecieron los derechos políticos y civiles. Un punto central de esta controversia fue un enfrentamiento entre los defensores de la planificación central y los que apoyaban programas que le daban lugar a una “mano invisible.” Esto generó un cruce de acusaciones de ambas partes; por ejemplo, en respuesta a las acusaciones estadounidenses de abusos de derechos humanos civiles y políticos en la república soviética, los delegados soviéticos señalaban que aparte de hacer “declaraciones difamatorias,” Estados Unidos mantenía “de manera hipócrita” una segregación en su propio país, privando a los negros del sur de sus derechos civiles, políticos y económicos fundamentales¹.

¹ Micheline R. Ishay, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era* (Berkeley, CA: University of California Press, 2004), p. 221.

Cabe destacar que algunos de los problemas resaltados en el fragmento anterior aún quedan por resolver, y se siguen haciendo las mismas acusaciones (y con todo derecho) hoy en día.

Finalmente, cuando llegó el momento de adoptar la declaración, el bloque soviético se abstuvo y se “adoptó” la declaración. El hecho de que un grupo completo de países se abstuviese de votar esta declaración es algo que rara vez mencionan los que hoy apoyan los derechos humanos y sostienen que deben ser universales. De igual manera, la constitución de la ONU en ese entonces rara vez es mencionada. Ishay da algunos detalles de la etapa final:

Cuando se sometió a voto este importante, empero no vinculante, documento, la ONU tenía solamente cincuenta y ocho estados miembros. Cincuenta ratificaron la declaración, mientras que Arabia Saudita, Bielorrusia, Checoslovaquia, Polonia, Sudáfrica, Ucrania, la Unión Soviética y Yugoslavia se abstuvieron. Esos países se preocupaban de que este documento, predominantemente “individualista” en la selección de su categoría de derechos, desafiaría la santidad de la jurisdicción doméstica garantizada por la Carta de las Naciones Unidas, la cual es legalmente vinculante. Estos miedos demostraron estar justificados como práctica estatal, y las invocaciones frecuentes de la declaración a lo largo del tiempo, convirtieron al documento en una respetada ley internacional de costumbre. Más importante aún, los comisionados de derechos humanos sabían que la

declaración no era más que un primer paso en el camino del desarrollo de un tratado de derechos humanos legalmente vinculante más específico¹.

No fue sino hasta años después que fueron aprobados por la ONU todos los tratados de manera legal plena. Estos dos documentos eran el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (ICESCR, por su sigla en inglés) y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (ICCPR, por su sigla en inglés)². Éstos fueron adoptados por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1966 y entraron en plena vigencia en 1976. Ambos tratados, junto con la DUDH, constituyen la Carta Internacional de Derechos.

Es importante destacar otro aspecto del debate que sucedió en ese entonces y que sigue teniendo importantes ramificaciones hoy en día. Existen distintos “tipos” de derechos que son reconocidos en estos diversos documentos. Normalmente se los describe como derechos civiles y políticos en una categoría, y derechos económicos y sociales en otra³. Occidente, bajo el liderazgo de Estados Unidos y con su máxima creencia en el capitalismo de libre mercado, siempre ha sido reacio a reconocer los derechos económicos y sociales. De hecho, Estados Unidos ha expresado claramente que los derechos económicos, sociales y culturales son apenas “metas

¹ Ishay, p. 223.

² Ambos textos se pueden hallar en el Apéndice.

³ Los derechos civiles y políticos también se conocen como “derechos de primera generación,” mientras que los derechos económicos, sociales y culturales son conocidos como “segundos derechos generales.”

sociales” más que “derechos humanos”¹. (Esta forma más bien selectiva de abordar los derechos humanos será comentada más adelante cuando se discuta la compatibilidad del Islam con los “derechos humanos”).

El rol de los musulmanes en la formulación de la DUDH

Autores como Mayer y Donnelly han hecho hincapié y recordado a sus lectores que los estados musulmanes fueron signatarios de la DUDH y tuvieron un rol activo en la redacción final. Mayer afirma: “En términos generales, es inadecuado decir que cuando se establecieron las bases del sistema moderno de derechos humanos de la ONU, los países musulmanes eran enemigos de la universalidad de los derechos humanos”². Mayer, en particular, parece estar muy conforme y feliz de hallar el artículo de Susan Waltz titulado “Los Derechos Humanos universales: La contribución de los estados musulmanes”³. La manera en

¹ Cf., Baderin, p. 21.

² Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 15.

³ Cf., Mayer, *Islam and Human Rights*, pp. 12. Mayer comienza su discusión diciendo: “Ciertamente, *en un desarrollo bienvenido*, un número de estudios recientes sobre el origen del sistema internacional de derechos humanos, han amplificado nuestra apreciación de cómo influyó el aporte de los representantes de países musulmanes a los instrumentos de derechos humanos fundacionales de la ONU. Los estudios documentan el papel relativamente menor de las potencias occidentales como Estados Unidos y resaltan las contribuciones significativas hechas por los representantes de países de fuera de la región del Atlántico Norte – entre ellos varios países musulmanes.” (Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 12, énfasis añadido). El artículo de Waltz es *Human Rights Quarterly* (vol. 26, 2004, pp. 799-844).

que Mayer y Donnelly se refieren a estos hechos da la sensación de que intentan decir que los musulmanes no tienen derecho a discutir o quejarse hoy porque, en realidad, fueron parte del proceso y estuvieron de acuerdo con el concepto de la ley internacional de derechos humanos.

Sin embargo, especialmente viniendo de autores como Mayer y Donnelly, los puntos que intentan marcar son débiles e incluso engañosos. Mayer discute este tema a lo largo de varias páginas, pero al final no hay ningún punto que ella intente destacar y que tenga alguna validez. Esto se debe a las siguientes razones:

(1) Personas como Donnelly y Mayer sostienen que el Islam no es un monolito. Por lo tanto, sólo porque encontraron un sector de musulmanes – probablemente, la élite, muchas veces educados en Occidente – que adoptaron este movimiento y lo rubricaron, entonces, según su propia tesis, no se puede dar por sentado que todos los otros musulmanes (quizás la mayoría) están de acuerdo o alineados con ella.

Este importante punto no se le escapó a Oh 21-22 que escribió:

Si bien la escala internacional del proyecto de derechos humanos demuestra que los instigadores de la DUDH intentaron intensamente incluir voces no occidentales, sin lugar a dudas fueron productos de ese tiempo. La mayoría de los líderes del proyecto de derechos humanos a fines de la década del 40 eran hombres blancos, privilegiados, educados en Occidente y provenientes de Europa y Estados Unidos. Eran líderes de

un esfuerzo que en su mayor parte siguió siendo un producto de sus creencias y su imaginación, incluso cuando a lo largo del camino buscaban aportes de delegados de países no occidentales¹.

Su opinión también era compartida por Renteln, quien comentó “que los dieciocho borradores considerados para la DUDH ‘surgieron del Occidente democrático y que todos excepto dos estaban en inglés’.” Concluye diciendo que “el hecho de que no hubiese votos disidentes no debe tomarse como que se hubiese logrado un consenso total de valores”².

(2) Mayer³ sostiene que los musulmanes que participaron de los documentos originales no se opusieron al documento por motivos islámicos. Parece ser que no tenían problema alguno con estos documentos desde una perspectiva islámica. Al mismo tiempo, sin embargo, Mayer admite en otros lugares que los sabios musulmanes no abordaron el tema de los derechos humanos hasta el renacimiento islámico de los 70, luego de las guerras árabe-israelíes⁴. De hecho, el representante de la

¹ Oh, pp. 21-22.

² Baderin, p. 25.

³ Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 13.

⁴ Mayer reconoce plenamente los cambios que se han dado entre los musulmanes. Ella misma escribió (p. xiv): “Lo que distingue actualmente a los enfoques de los musulmanes hacia los derechos, es su frecuente recurso a interpretaciones de fuentes religiosas para desarrollar posiciones que apoyen o condenen derechos...”

conservadora Arabia Saudita era un cristiano libanés¹. ¿Cómo puede entonces sostener ella que los musulmanes participaron, cuando reconoce que desde una perspectiva islámica este tema nunca fue abordado sino hasta mucho tiempo después? De hecho, va más allá y admite que el Islam fue mayormente ignorado o no tomado con seriedad por los desarrolladores de la ley de derechos humanos. Esto es lo que ella misma escribió:

La literatura erudita sobre los derechos humanos internacionales producida por especialistas académicos, ha demostrado tradicionalmente una indiferencia hacia la tradición islámica. Hasta no hace mucho, la ley islámica sólo era mencionada ocasionalmente en escritos académicos sobre derechos humanos internacionales, y luego era tratada como un fenómeno marginal y exótico. Detrás de esto hay una suposición sobre la autoridad de la ley internacional y sus instituciones asociadas, y una creencia en el atraso relativo de cualquier modelo islámico con el que pudiera entrar en conflicto la ley internacional. Las críticas ofrecidas por los musulmanes que se oponen a la ley internacional de derechos humanos por motivos religiosos, no provocaron mucha consternación o interés por parte de los estudiosos occidentales de la ley internacional, pues éstos últimos no sentían que la

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 13. Curiosamente, Mayer no parece considerar esto como algo irónico o como un signo de una falta de preparación por parte de los autores musulmanes de ese entonces. Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 11, también dijo: “Los musulmanes desde la década de 1980 han producido una vasta literatura intentando definir la postura del Islam sobre los derechos humanos y comparando los derechos humanos islámicos e internacionales.”

legitimidad de la ley internacional estuviera amenazada por las afirmaciones de que iba contra las reglas islámicas¹.

(3) No existe un mandato/voto. Hay quienes sostienen que los musulmanes en distintas partes del mundo no tienen la oportunidad de votar para implementar el Islam, y que si tuvieran la oportunidad de votar, rechazarían el Islam. Curiosamente, nunca ha habido algún tipo de voto por parte de las masas en relación a las declaraciones de derechos humanos. En particular, cuando se aprobaron los documentos por primera vez, los estados musulmanes eran estados post coloniales, muchas veces gobernados por ex funcionarios coloniales o dictadores. Por lo tanto, no se puede decir que representaran algún tipo de voluntad del pueblo o del Islam mismo. De hecho, muchos eran socialistas, capitalistas, arreligiosos y demás.

(4) Cuando se revisan los artículos que fueron objetados durante el desarrollo de la DUDH, los musulmanes de ese entonces, según Mayer², se oponían a algunos de los mismos asuntos a los que se oponen los sabios musulmanes de hoy, como son los temas relacionados con el matrimonio y la familia³. En otras

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 49.

² Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 14.

³ Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 14. Mayer también comentó: “No sólo los países musulmanes objetaban; Estados Unidos, donde había estados que en ese entonces tenían leyes criminalizando el matrimonio interracial, se oponían a la propuesta de prohibir las restricciones al matrimonio según raza, nacionalidad o religión. Significativamente, dicha objeción, que demostraba que Estados Unidos no estaba dispuesto a darle lugar a uno de los ideales de

palabras, en lugar de demostrar su postura de que los musulmanes no deberían quejarse sobre los documentos de derechos humanos ya que pudieron participar de los documentos originales, la autora tiene que admitir que los musulmanes han venido objetando algunos de los mismos temas desde el nacimiento mismo del movimiento de derechos humanos.

No hay necesidad de ahondar en el rol de los musulmanes en la historia de los primeros documentos de derechos humanos, además de lo que ya se ha dicho anteriormente. Lo que autores como Mayer y Donnelly intentan confirmar no tiene sentido y en realidad, no existe. Su discusión es extremadamente débil si intentan sugerir de alguna manera que los musulmanes de hoy en día no deberían objetar los documentos de derechos humanos porque en algún momento otros musulmanes o gobiernos musulmanes participaron del diseño original de dichos documentos.

En realidad, Mayer destaca una de las diferencias entre la postura islámica de los derechos humanos y la visión occidental de los mismos, cuando dice:

A menudo se ignora que el paquete de derechos en la Carta Internacional incluye los derechos económicos y sociales. Los países musulmanes generalmente apoyaban las ideas de derechos sociales y económicos, a los cuales Estados Unidos siempre se opuso por considerarlos antiéticos contra sus valores capitalistas. Cuando se exigió que, en lugar de preparar un solo tratado detallando los

derechos humanos más básicos, rara vez ha sido destacada en los relatos del trabajo que culminó con la redacción de la DUDH.

derechos establecidos en la DUDH, los derechos económicos y sociales deberían especificarse en un tratado separado, los países musulmanes se opusieron a la separación del dominio de los derechos humanos. Su postura a la larga perdió, pero recientemente los defensores de los derechos humanos tienden a ver los derechos humanos como que se refuerzan mutuamente, concluyendo que la división de la DUDH en dos tratados separados estaba errada y era perjudicial para los derechos. Así, la posición de los delegados musulmanes, la postura más progresista, ha sido tardíamente reivindicada¹.

De hecho, la autora continúa y demuestra otra gran división entre el enfoque “occidental” y el enfoque de los musulmanes:

Las posturas de los países musulmanes sobre la autodeterminación y los errores del colonialismo fueron enfáticamente apoyadas por una mayoría de miembros de la ONU, y fueron plasmadas en muchos documentos internacionales de derechos humanos. Al mismo tiempo, los países occidentales no siempre adoptaron posturas asociadas con una filosofía pro derechos humanos, y en ocasiones se sumaban a la oposición de los derechos de las minorías, medidas para asegurar la efectiva implementación de los derechos humanos, y prohibiciones a la discriminación².

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 16.

² Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 16.

Por último, más allá del papel que hayan tenido los estados musulmanes en el desarrollo de algunos de los primeros documentos de derechos humanos, no hay dudas de que la tendencia en el pensamiento y en los documentos de derechos humanos desde ese entonces ha estado dominada por los representantes occidentales y por una perspectiva “occidental,” algo que Mayer nunca mencionó en su trabajo. Baderin afirma:

Joseph, Schultz y Castan, sin embargo, han observado que ‘se detecta un sesgo occidental en los últimos años, con más de la mitad de los miembros [de la Comisión de Derechos Humanos] en funciones de 1998 a 2000 y provenientes de Estados Unidos, Canadá, Australia, el Reino Unido, Francia, Italia, Israel, Finlandia, Alemania y Polonia’. Por lo tanto, no se puede dejar de hacer hincapié en la necesidad de reflejar una ‘distribución más equitativa de la membresía’ no sólo de la CDH sino de todos los cuerpos de la ONU encargados de tratar los derechos humanos¹.

¹ Baderin, p. 221, citando a Joseph, S., Schultz, J., y Castan, M., *The International Covenant on Civil and Political Rights, Cases, Materials, and Commentary* (2000) p. 10.

Los desarrollos más recientes: El Cairo, Beijing y asuntos relacionados

En años recientes, ha continuado la exigencia de respeto por los derechos humanos. Al mismo tiempo, el alcance y la gama de derechos humanos también se han expandido y se han vuelto mucho más específicos. Las afirmaciones generales de documentos anteriores se hacen más precisas y se abordan grupos particulares (como las mujeres y los niños). Algunos documentos posteriores surgidos de la ONU, que no fueron ratificados tan ampliamente como los anteriores, incluyen:

Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (Diciembre 1979).

Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes (Diciembre 1984).

Convención sobre los Derechos del Niño (Diciembre 1992).

En particular, principalmente debido a las influencias liberales occidentales, la demanda de libertades sexuales y derechos a estilos de vida alternativos ha dominado gran parte de la discusión. En 1994, El Cairo fue sede de la Conferencia Mundial sobre la Población. Algunos de los temas destacados en dicha conferencia fueron “el avance y otorgamiento de poderes a las mujeres, la eliminación de todo tipo de violencia contra las mujeres, y el derecho de las mujeres a controlar su propia fertilidad”¹. En 1995, se llevó a cabo la Conferencia de la Mujer en Beijing. Allí se

¹ Citado en Kausar, p. 7.

hicieron nuevos reclamos en nombre de las mujeres. En las palabras de Desai:

El agregado más significativo al documento es el reconocimiento de un tipo de derecho a la sexualidad: “Los derechos humanos de las mujeres incluyen sus derechos a tener control y decidir libre y responsablemente sobre asuntos relacionados con su sexualidad, incluyendo la salud sexual y reproductiva, libres de coerción, discriminación y violencia”¹.

El documento no declaraba explícitamente al lesbianismo, por ejemplo, como un derecho humano. Esa parte fue motivo de polémica en el debate en torno a la plataforma. Huelga decir que numerosos grupos religiosos se oponen a ese tipo de “derecho.” Por lo tanto, Beijing concluyó con la declaración anterior que podía ser interpretada como que lo dicho debe ser aceptado como un derecho humano².

Además, el tono y la conclusión fueron mucho más fuertes. Nuevamente, Desai sostiene:

Como observó un organizador de un taller: “En Nairobi fuimos tentativos, el énfasis se puso en que los gobiernos debían apoyar los tratados internacionales de derechos humanos; en Beijing el reclamo es: Los gobiernos

¹ Manisha Desai, “Women’s Rights,” en James R. Lewis y Carl Skutsch, *The Human Rights Encyclopedia* (Armonk, New York: Sharpe Reference, 2001), vol. 3, p. 949.

² Para una discusión completa sobre los debates y polémicas en torno a la Conferencia de Beijing, ver Zeenath Kausar, *Woman’s Empowerment and Islam: The UN Beijing Document Platform for Action* (Selangor, Malaysia: Ilmiah Publishers, 2002), *passim*.

deben cumplir”¹.

Estos tipos de “derechos” se exigen hoy en día a la vez que se siguen ignorando otros derechos ya acordados anteriormente. Actualmente, los derechos humanos se clasifican en diversas categorías por tema, objeto o “generación.” El énfasis principal se halla en los derechos civiles y políticos. Como dice Baderin, estos derechos son los “favoritos de los estados occidentales, algunos de los cuales los consideraban como los únicos derechos humanos verdaderos”². Los derechos económicos, sociales y culturales son nombrados como derechos de “segunda generación.” Puede que sean favorecidos por algunos países en desarrollo, pero al día de hoy, no existe un fuerte apoyo hacia ellos por parte del movimiento general de derechos humanos. Esto es interesante porque los derechos que quizás son los más necesarios para la “dignidad humana” son los que reciben menos atención por parte de los programas de derechos humanos. Nuevamente, Baderin sostiene: “A pesar de su inevitabilidad para el sustento de la dignidad humana, los derechos económicos, sociales y culturales son considerados a menudo como ‘aspiraciones utópicas’, no son legales ni justiciables”³.

¹ Desai, p. 948.

² Baderin, p. 21.

³ Baderin, pp. 21-22. Hay algunos autores, como Henry Shue, que sostienen que los ricos tienen, desde una perspectiva de derechos humanos, una gran responsabilidad hacia quienes viven en la pobreza en todo el mundo. Ver Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy* (Princeton University Press, 1980). Sin embargo, son pocos los que opinan de esa manera en la literatura contemporánea de derechos humanos.

Jeane Kirkpatrick, embajadora estadounidense de Reagan ante las Naciones Unidas, describió a estos derechos como “una carta a Papá Noel”¹. Bricmont notó que sus palabras no tuvieron mucho eco en la prensa y los intelectuales. Se preguntó cuál habría sido la respuesta si alguien dijera que los derechos civiles y políticos son “una carta a Papá Noel”².

La tercera generación de derechos se refiere a los derechos colectivos y no a los derechos individuales. Esta tercera generación de derechos incluye el “derecho a la

¹ Citado en Bricmont, p. 83.

² Bricmont, pp. 83-84. Bricmont es claramente izquierdista, pero dice algo muy interesante sobre Cuba. En la p. 84, sostiene: “Hace ya un tiempo que la izquierda europea ha adoptado en gran medida el reclamo por la democratización de Cuba. Admitamos, sólo en pro del argumento, que el régimen cubano es tan “totalitario” como dicen nuestros medios de comunicación. Sin embargo, es totalmente claro que en el resto de América Latina, donde ya existe el tipo de democracia que se le exige adoptar a Cuba, tanto la salud como la educación son de una calidad mucho menor y de menor accesibilidad para la mayoría pobre de la población. Si se adoptase en el resto de América Latina la política sanitaria de Cuba, se salvarían cientos de miles de vidas humanas. También debe destacarse que el trabajo de Cuba para brindar salud y educación públicas ha continuado mucho después de que la isla dejó de estar “subsidiada” por la Unión Soviética, y a pesar de estar sujeto el país a un severo embargo e innumerables actos de sabotaje por parte de la potencia norteamericana, lo que obviamente obliga al gobierno cubano a dedicar recursos adicionales a la defensa, el contraespionaje, y demás.” A propósito, Donnelly rechaza con vehemencia esta percepción del mundo occidental respecto a este tipo de derechos. Él sostiene que los estados de bienestar de Europa y Estados Unidos son suficientes para demostrar que Occidente siempre ha tomado seriamente estos derechos. Ver la discusión completa en Donnelly, pp. 49.

paz¹” y el “derecho al desarrollo.” Son los conceptos más recientes y han recibido la menor atención en general.

Si bien la Asamblea General de las Naciones Unidas ha reafirmado que todos los derechos humanos son indivisibles e interdependientes, la práctica de los derechos humanos ha sido muy diferente.

Así, cuando las organizaciones internacionales presentan sus listas de los principales violadores de los derechos humanos, las violaciones tienen que ver mayormente con los derechos “de primera generación” y se le da poca atención a todos los otros derechos. Este sesgo en relación al énfasis del movimiento de los derechos humanos, es una de las razones por las que el Islam y otras religiones son acusadas de ir contra los derechos humanos, a la vez que los sistemas sociales completos que prácticamente ignoran las necesidades de los pobres, por ejemplo, no son destacados ni atacados en los medios².

¹ En 1984, la Asamblea General de las Naciones Unidas emitió la “Declaración sobre el Derecho de los Pueblos a la Paz.”

² Hay quienes intentan destacar esta discrepancia y exigen un cambio en la perspectiva sobre los derechos humanos, como por ejemplo Anuradha Mittal y Peter Rosset, *America Needs Human Rights* (Oakland, CA: Food First Books, 1999), *passim*. Algunos artículos en dicha obra son: “Hunger in the Land of Plenty,” “How the US Economy Creates Poverty and Inequality,” “The War on the Poor,” y “Welfare Reform Violates Human Rights.” Se podría decir que el debate actual y la resistencia a la reforma sanitaria de la administración de Obama es un reflejo general del rechazo a dichos “derechos humanos” sociales en la sociedad estadounidense. De hecho, incluso Donnelly (p. 33) escribió: “Como estadounidense, quiero afirmar explícitamente que esto incluye a los Estados Unidos, donde se violan sistemáticamente derechos

En resumen, más allá de la historia y de las bases originales de derechos humanos, y más allá de si cada sociedad tiene su propia visión de los derechos humanos, existe ciertamente un sesgo occidental en el movimiento contemporáneo de derechos humanos. El resto del mundo es visto a través de un lente occidental. Esto ha llevado a una situación muy paradójica en la que en nombre de los derechos humanos y la libertad, se espera que otras sociedades y culturas imiten las normas de Occidente. Por cierto, esto no es un buen presagio para el movimiento de derechos humanos, ya que son cada vez más las voces que desafían esta visión del mundo y las sociedades individuales.

Dado el “consenso” general que muchos autores señalan respecto a la aceptación y la autoridad de los derechos humanos, existen grandes diferencias respecto a qué derechos son en verdad derechos humanos y, en relación a los derechos humanos acordados, cómo han de implementarse dichos derechos humanos. Incluso en los países occidentales, los autoproclamados líderes de la cruzada de los derechos humanos, siguen existiendo grandes variaciones en la forma en que estos derechos humanos se ejercen y ponen en práctica.

económicos y sociales de forma significativa, porque se los sigue viendo no como verdaderos derechos sino como consideraciones de justicia, caridad o utilidad.”

Asuntos fundamentales en relación al paradigma contemporáneo de derechos humanos

En este capítulo, se discutirán algunos de los asuntos fundamentales respecto al paradigma contemporáneo de derechos humanos. Son asuntos que deberían influir la actitud de las personas hacia el paradigma contemporáneo de derechos humanos. Estos asuntos fundamentales son los siguientes:

- (1) La justificación de los derechos humanos.
- (2) Cómo se determina que algo es un “derecho humano.”
- (3) La paradoja del paradigma de derechos humanos.
- (4) Los derechos humanos entre la teoría y la práctica.

La justificación de los derechos humanos

Al leer libros sobre derecho humano, parece quedar claro que algunos defensores de derechos humanos esperan que todas las sociedades y religiones se sometan a sus exigencias e implementen los esquemas contemporáneos de derechos humanos. Esto es una exigencia muy considerable para los musulmanes, por ejemplo, quienes creen tener una revelación divina de Dios – creencia que implica que no tienen derecho a desviarse de lo que Dios ha revelado.

Si los defensores de derechos humanos en verdad pretenden imponer sus exigencias a otros, al menos deben tener una base o justificación extremadamente sólida para lo que se exigen a sí mismos y a los demás. Esto lleva a la

inevitable pregunta de la base misma de los derechos humanos. ¿En qué se basa la creencia en que algo es un derecho humano?

Quizás incluso los defensores de los derechos humanos admitan que sobre este tema surge el primer punto débil del movimiento de derechos humanos. De hecho, esta pregunta ya ha sido “abordada” simplemente evitándola. Muchos admiten que es muy polémico, divisivo y confuso preguntar sobre las bases de los derechos humanos. Es mucho mejor y más fácil aceptar la teoría y asegurar que todo ser humano recibe dichos derechos. Sin embargo, más y más teóricos cuestionan ese enfoque tan ciego y plantean interrogantes sobre las bases de los derechos humanos. Cada vez más personas caen en la cuenta de que esta pregunta debe tener respuesta, y una respuesta satisfactoria. En las palabras de An-Na'im, un escritor pro derechos humanos: “Pero más de cincuenta años después [de la DUDH], la pregunta sobre la base moral o filosófica de los derechos humanos sigue siendo tan difícil de responder como vital para la implementación práctica de estos derechos”¹.

Como ya se dijo anteriormente, al hacerle exigencias a toda la sociedad humana, se espera que exista algo verdaderamente sustancial detrás de dichas exigencias. Si no es así, entonces, se puede argumentar que no es más que la intolerancia, el fanatismo y la arrogancia lo que llevaría a esos defensores a exigirle al mundo entero que siga su camino.

¹ Abdullahi An-Na'im, “*The Synergy and Interdependence of Human Rights, Religion and Secularism*,” en Runzo, et al., p. 28.

Historia de esta pregunta: Ignorada por la DUDH

Sin lugar a dudas, una de las principales causas de las diferencias de opinión sobre los derechos humanos tiene que ver con el tema de la base misma de los derechos humanos. Esta pregunta fundamental influye a los asuntos importantes, como por ejemplo qué constituye un derecho humano y cómo ha de manifestarse la ley de derechos humanos.

En un intento por lograr un consenso universal del borrador original de la Declaración Universal de los Derechos Humanos allá por la década de 1940, los creadores de la misma decidieron intencionalmente ignorar esta pregunta fundamental. Como dicen Bucar y Barnett:

La DUDH tenía un objetivo limitado, articular los derechos humanos específicos que pudiesen acordar los estados miembros. La naturaleza limitada de este proyecto se refleja en el comentario del filósofo católico francés Jacques Maritain sobre los debates previos al borrador: “Acordamos sobre estos derechos, en tanto y cuanto no se nos pregunte por qué. Con el ‘por qué’ comienzan las disputas.” El texto de la DUDH sigue el consejo de Maritain, al permanecer intencionalmente impreciso sobre el “porqué” de los derechos humanos. La DUDH afirma que “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana,” pero basa dichos derechos en un “entendimiento común” anónimo, indeterminado y sin una

base sólida¹.

Esta estrategia de su parte puede haber sido considerada muy inteligente en ese momento, para lograr un cierto acuerdo inicial sobre un tema innovador. Sin embargo, la realidad es que es una falencia. Tristemente, esta falencia no ha sido abordada de una manera honesta. Como dijeron Bucar y Barnett a continuación de la cita anteriormente mencionada:

Luego de este intento temprano para categorizar el razonamiento detrás de los derechos humanos, la comunidad mundial sigue sin ponerse de acuerdo, quizás temiendo que toda discusión de las diferencias entre los distintos razonamientos para los derechos humanos podría socavar el consenso manifestado en la DUDH².

En muchos círculos, esta actitud permanece hoy en día. Si bien en un nivel general puede haber un consenso generalizado, el hecho es que existen grandes diferencias de opinión sobre temas sustanciales, como advierte Weston:

Decir que hay una aceptación generalizada del principio de los derechos humanos en el nivel doméstico e internacional, no equivale a decir que existe un acuerdo general sobre la naturaleza de dichos derechos o de su

¹ Elizabeth M. Bucar y Barbra Barnett, "Introduction: The 'Why' of Human Rights," en Elizabeth M. Bucar y Barbra Barnett, eds., *Does Human Rights Need God?* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), pp. 1-2.

² Bucar y Barnett, "Introduction: The 'Why' of Human Rights," en Bucar y Barnett, p. 2.

alcance fundamental¹.

Se debe tener en mente que el movimiento contemporáneo de derechos humanos es mucho más que meros derechos que deben ser garantizados o leyes que deben ser aprobadas. Tiene que ver con una visión completa de los seres humanos e implica exigencias a toda sociedad sobre la tierra. Además, hace afirmaciones notables como “Los seres humanos deben tener el derecho a X o Y.” Esto debería llevar a la siguiente pregunta a responder: ¿Existe algo tan sagrado o especial sobre los seres humanos, que todos y cada uno merecen una lista especial de derechos simplemente por ser humanos?

El argumento que se plantea aquí es que las preguntas fundamentales ya no se pueden ignorar. De hecho, muchas de las preocupaciones en torno al movimiento contemporáneo de derechos humanos se basan en temas centrales que hasta este momento no han recibido respuestas. Afortunadamente, son cada vez más los expertos que también reconocen este punto y notan que puede hallarse en el punto central del éxito o el fracaso del movimiento de derechos humano. La base para estas afirmaciones sobre los seres humanos no puede darse por sentado o ignorarse. Gutman dio en el clavo cuando escribió lo siguiente:

¿Qué hay – podrían preguntarse incrédulamente las personas pragmáticas – en juego en estas discusiones tan acaloradas y bastante comunes sobre las bases metafísicas

¹ Citado en Baderin, pp. 1-2.

y morales de los derechos humanos? Estas discusiones – por ejemplo, sobre la agencia humana, la dignidad y la ley natural – tienden a ser bastante abstractas, y por lo tanto puede ser tentador asumir que hay pocos elementos importantes en juego. Pero dicha suposición sería precipitada. Lo que está en juego en la determinación de las bases de los derechos humanos es a menudo la legitimidad misma de la conversación de los derechos humanos en la arena internacional. Si los derechos humanos necesariamente descansan sobre una base moral o metafísica que no es defendible en la arena internacional en un sentido significativo universal o público, si los derechos humanos están basados en ideas exclusivamente eurocéntricas, como muchos críticos (con bastante persistencia) sostienen, y estas ideas eurocentristas están sesgadas contra los países y culturas no occidentales, entonces la legitimidad política de la conversación de los derechos humanos, los tratados de derechos humanos y el cumplimiento de los derechos humanos, han de ser cuestionados¹.

Chris Brown aborda esta discusión con agudeza mucho más que Gutman. Dice Brown:

Prácticamente todo lo que abarca la noción de “derechos humanos” es objeto de controversia... La idea de que los individuos tienen, o deberían tener, “derechos” es contenciosa en sí, y la idea de que los derechos se les deben adjudicar a las personas simplemente por compartir su carácter humano, es particularmente objeto de duras

¹ Gutman, p. xvii.

críticas¹.

Esta es una realidad que los defensores de los derechos humanos deben admitir y enfrentar. No pueden esconderse detrás de palabras biensonantes – como “derechos humanos” – cuando en realidad lo que proclaman no es más que un mito sin base alguna. La cuestión de la base de los derechos humanos debe ser puesta en primer plano si se espera que los habitantes de todo el mundo cambien sus sociedades e incluso su religión según el mandato de los derechos humanos.

En respuesta a preguntas muy fundamentales, se han desarrollado un número de teorías para justificar la mera existencia de una plataforma de derechos humanos. Por ejemplo, en el trabajo introductorio a los derechos humanos de Orend, el capítulo 3 trata sobre la cuestión de la justificación de los derechos humanos. Orend abarca la convención moral, la prudencia personal, el método renovado de Rawls, la dignidad, el consecuencialismo, la inferencia, las necesidades vitales y el deber de no perjudicar². En realidad, ni siquiera es necesario leer el capítulo para entender que estos argumentos no son admirables – eso se nota sólo con ver las descripciones.

La propia opción de Orend es la del “pluralismo” como justificación para los derechos humanos³. Esta opinión prácticamente reconoce que ninguna justificación

¹ Citado en Donnelly, p. 20.

² Brian Orend, *Human Rights: Concept and Context* (Broadview Press, 2002).

³ Cf., Orend, pp. 69-70.

es suficiente y completa como para justificar el argumento de los derechos humanos, ya que cada argumento en sí mismo tiene un defecto. Por lo tanto, una combinación de argumentos deficientes son aceptados como justificación, con la expectativa de que al ponerlos todos juntos, la suma será mayor que el total bastante débil, como un abogado que presenta argumentos parciales al jurado para convencerlos de un panorama general¹. Nuevamente, no se debe perder de vista la imagen completa y las metas a largo plazo del movimiento de derechos humanos. Religiones enteras y formas de vida se ven alteradas o modificadas en nombre de este movimiento. Ciertamente, se les debe exigir a los defensores de los derechos humanos algo más contundente que una analogía de un abogado con evidencias quizás algo circunstanciales.

(Hay quienes incluso han cuestionado si realmente existe la necesidad de justificar los derechos humanos. El reclamo de una justificación convincente debe ser una preocupación aún mayor para los defensores de los derechos humanos. Si realmente quieren que otros sigan su camino – sin coerción, amenazas militares, boicots económicos y demás, todos recursos que hacen sufrir a las personas más que beneficiarlas² – deberían o deben evitar

¹ Orend, p. 70.

² Fíjese lo que escribió Orend (p. 71): “Esa es la razón por la cual es el uso de la fuerza, y la amenaza de un castigo y una rectificación coercitiva, lo que se destaca como la garantía más eficaz y confiable contra la violación de los derechos humanos. Cuando los que violan los derechos humanos no responden a otros llamados, respondemos con la fuerza, y con justa razón. Los derechos, para que sean reales, deben ser cumplidos.” ¿Hay alguna manera más clara de decir: “Si a esas personas no se las puede convencer de creer en

algún argumento convincente para su postura. Teniendo en cuenta todo lo que está en riesgo, de no lograrlo, sólo se lograría demostrar la debilidad de sus argumentos).

***Los derechos humanos como palabra compuesta:
La naturaleza del ser humano frente a los derechos humanos***

Para ilustrar aún más la importancia de comprender la base de los derechos humanos, se deben analizar las palabras “derechos humanos” como una palabra compuesta. La percepción que se tiene de los términos “derecho” y “humano” afecta la percepción general del concepto. Como sostiene Orend: “Normalmente, en el debate moral y político, estas premisas implican algún tipo de concepción de la naturaleza humana y una comprensión de un requisito esencial de moralidad y justicia”¹.

Por razones de brevedad, sólo se discutirá aquí la segunda palabra, “humanos.” (El primer término, “derechos,” es un término legal que probablemente tenga realidades correspondientes en las distintas sociedades).

El concepto que uno tiene de un “humano” tiene muchas ramificaciones para la visión general de los derechos humanos. También tendrá grandes ramificaciones para determinar si otros deberían o no aceptar el concepto de derechos humanos.

la plataforma de derechos humanos y respetar aquello en lo que no creen, usaremos la fuerza contra ellos”?

¹ Orend, p. 69.

Los pueblos de todo el mundo tienen distintas opiniones sobre qué son los seres humanos. De hecho, esta pregunta sobre la naturaleza de los seres humanos ya fue debatida de alguna manera en el proceso de redacción de la DUDH. Como dice Ishay:

Un ejemplo ilustrativo de dichas diferencias ideológicas y filosóficas fue la primera discusión importante durante la primera sesión de la comisión de derechos humanos, en la que se discutió la definición de la naturaleza humana. Las provocadoras preguntas de Malik – “¿Es el hombre un mero ser social? ¿Es apenas un animal? ¿No es más que un ser económico?” – generaron un acalorado debate entre los defensores de los derechos individuales y colectivos. Advirtiendo sobre el peligro del colectivismo que a la larga absorbió “a la persona humana en su individualidad e inviolabilidad definitiva,” Malik afirmó la centralidad de la mente y la conciencia de una persona, la santidad de los derechos de propiedad individual, y la protección individual contra la coerción religiosa, estatal y otras formas de coerción externa. Su posición generó reacciones de los representantes comunistas, como el yugoslavo Vladislav Ribnikar (1900-1955) y el representante ruso Valentin Teplakov. En las palabras de Ribnikar: “La psicología del individualismo ha sido utilizada por la clase gobernante en la mayoría de los países para conservar sus propios privilegios; una declaración moderna de derechos no debe considerar solamente los derechos favorecidos por la clase gobernante.” Cómo puede uno entender los derechos y obligaciones individuales como algo distinto de los de la

comunidad propia, preguntó Tepliakov¹.

Más allá de la cuestión de si es animal o no, social o no, la religión, obviamente, influye la opinión que la persona tiene sobre el significado de “humano”². Algunos consideran a su propio pueblo como el pueblo elegido de Dios, y consideran a todos los demás como subhumanos. Además, debido a su concepción de Dios y a la relación entre Dios y los seres humanos, algunos cristianos están diametralmente opuestos al concepto de “derechos humanos,” ya que consideran blasfemo que los seres humanos tengan derechos independientemente de que Dios les otorgue dichos derechos³. Respecto al Cristianismo Ortodoxo Oriental, Guroian sostiene explícitamente: “Pensar en derechos humanos es ajeno a la Ortodoxia”⁴. Algunos cristianos ortodoxos no orientales también sostienen que el Cristianismo no tiene nada que ver con los derechos humanos. Por ejemplo, Guroian cita al reconocido Dietrich Bonhoeffer, quien dijo:

La palabra de la Iglesia hacia el mundo no puede ser distinta de la palabra de Dios hacia el mundo. Esta palabra es Jesucristo y la salvación en Su nombre. Es en Jesucristo que se define la relación con el mundo... En otras

¹ Ishay, p. 221

² Las perspectivas islámicas serán tratadas más adelante.

³ De hecho, si la “carne” es mala, como muchos cristianos sostienen tradicionalmente, es difícil imaginar que la “carne” mala merezca una gran cantidad de “derechos humanos.”

⁴ Vigen Guroian, “Human Rights and Modern Western Faith: An Orthodox Christian Assessment,” en Bucar y Barnett, p. 42.

palabras, la relación correcta de la Iglesia con el mundo no se puede deducir a partir de la ley natural o la ley racional, o a partir de los derechos humanos universales, sino solamente a través del evangelio de Jesucristo¹.

Otros ven a la religión como una de las principales fuerzas que impulsan la implementación y el respeto por los derechos humanos en primer lugar². Se podría decir que al dejar de lado todo aspecto religioso, en realidad se dificulta reclamar los derechos humanos porque entonces, qué es lo que tienen los seres humanos que los hace merecedores de tan magnos e importantes derechos. Este punto en sí ha llevado a teóricos como Max Stackhouse y Michael Perry a sostener la idea de que los derechos humanos “se basan en la idea de Dios” o que son “inevitablemente religiosos.” Perry afirma que la propia idea de los derechos humanos se basa en la idea de que todo ser humano es “sagrado,” es decir, “cada ser humano es ‘inviolable’ y tiene ‘valor y dignidad inherentes’” y demás³. Al comparar a Dworkin (que decía que se puede tener una creencia secular sobre el carácter sagrado de los seres humanos) y Tawney (que afirmaba que dicha creencia debe ser religiosa), Perry comentó lo siguiente:

Por razones que desarrollo en este capítulo, mi conclusión es que Tawney tiene razón y Dworking no: No

¹ Citado en Guorian p. 45.

² Este es un tema recurrente en el trabajo de Joseph Runzo, Nancy M. Martin y Arvind Sharma, eds., *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford, England: One World, 2003).

³ Michael J. Perry, *The Idea of Human Rights: Four Inquiries* (New York: Oxford University Press, 1998), p. 5.

existe una versión secular comprensible (mucho menos persuasiva) de la convicción de que todo ser humano es sagrado; las únicas versiones comprensibles son religiosas¹.

Muchos ven a los objetivos del movimiento de derechos humanos como restricciones a los seres humanos en su comportamiento hacia los demás – o que hacen que los seres humanos traten a los demás como merecen ser tratados. En este punto, hay quienes también sostienen que esta faceta exige “religión.” Dice Ignatieff:

Por lo tanto, no ha de sorprender que siguiendo los pasos del Holocausto, los derechos humanos deben enfrentar un duro desafío intelectual por parte de diversas fuentes religiosas: Católicos, protestantes, judíos; todos expresan lo mismo esencialmente: Que si el propósito de los derechos humanos es restringir el uso del poder por parte de los seres humanos, entonces la única autoridad capaz de hacerlo debe estar más allá de la humanidad en sí, en alguna fuente de autoridad religiosa².

Ignatieff, que escribe desde una perspectiva humanista, reconoce la perplejidad de los “derechos humanos” simplemente por el bien de los “derechos humanos,” sin creer algo especial sobre los seres humanos. Dice lo siguiente:

¹ Perry, p. 11.

² Ignatieff, pp. 81-82. Es interesante ver que en este fragmento, Ignatieff no menciona a los sabios musulmanes que sostienen el mismo argumento, aunque sí comenta sobre el Islam y los musulmanes a lo largo de su trabajo.

Si la idolatría consiste en elevar cualquier principio puramente humano a un absoluto incuestionable, con certeza los derechos humanos serán vistos como idolatría. Sin lugar a dudas, los humanistas no adoramos literalmente a los derechos humanos, sino que usamos el lenguaje para decir que existe algo inmaculado sobre la dignidad de cada ser humano. Esa es una actitud de adoración. Lo que se implica en la metáfora de la adoración es una credulidad de culto, una incapacidad de someter las premisas humanistas a la misma indagación crítica a la que el racionalismo humanista somete a la creencia religiosa. El punto central es que el humanismo es simplemente inconsistente. Critica todas las formas de adoración, excepto la propia¹.

La única respuesta posible que pueden dar los humanistas es histórica: Este es el lenguaje que los seres humanos crearon como forma de defensa contra la opresión².

Sin embargo, muchos de los defensores de derechos humanos que más se hacen oír abordan la cuestión de los derechos humanos desde una perspectiva puramente secular, intentando sacar a Dios o a la religión de la escena. Orend, por ejemplo, sostiene que las justificaciones religiosas para los derechos humanos son “demasiado controvertidas y excluyentes”³. Definitivamente existe algo de verdad en lo que él dice, pero evadir un tema tan difícil no necesariamente resuelve las cosas.

¹ Ignatieff, p. 83.

² Ignatieff, p. 83.

³ Orend, p. 73.

Francamente, dejar a Dios o a la religión fuera de la escena, no necesariamente es el mejor enfoque para establecer la base de los derechos humanos. El pensamiento “secular” en el pasado y el presente no pinta un panorama alentador para el tratamiento de los seres humanos¹. Por ejemplo, el pensamiento darwiniano, en el que los seres humanos son apenas animales evolucionados, ciertamente no logró ni debería lograr llevar a ningún sentido de dignidad humana o derechos humanos. Mamdani destacó algunos de los puntos principales de esta forma de pensar:

Herbert Spencer escribió en *Social Statics* (1850): “Las fuerzas que desarrollan el gran esquema de la felicidad perfecta, sin tener en cuenta el sufrimiento incidental, exterminan a las secciones de la humanidad que se interpongan en su camino.” Esa es la línea de pensamiento que Charles Lyell seguía veinte años antes en *Principles of Geology*: Si “las especies más insignificantes y diminutas... han acribillado a sus pares por miles, ¿por qué no habríamos nosotros, los reyes de la creación, de hacer lo mismo?” Su alumno, Charles Darwin, confirmó en *El origen del hombre* (1871) que “dentro de algunos siglos, a buen seguro, las razas civilizadas habrán eliminado y suplantado a las razas salvajes en el mundo entero.” “Después de Darwin,” comenta Sven Lindqvist en su análisis del pensamiento europeo sobre el genocidio,

¹ El secularismo, desde luego, también es un paradigma dominante en el mundo actual. Es otra “ideología” que se intenta lograr que acepten los musulmanes.

“se volvió normal el resignarse ante el genocidio. Si te molestabas, demostrabas tu falta de educación”¹.

Max Stackhouse es categórico en su postura de que los derechos humanos seculares no se harán realidad. Él dice lo siguiente:

A partir del reciente brote de literatura sobre este tema, me gustaría llamar la atención a “*Special Communications*” del *Journal of the American Medical Association*. En una serie de artículos, muestra que “los centros más avanzados de investigación médica y legal (todos trabajando sobre bases post o anti teológicas) fueron los legitimadores más enérgicos de las farsas más grotescas.” Se basaban en Hume, Rousseau, Darwin y Ploetz, quienes desarrollaron la idea de “higiene racial” y fomentaron la idea de “eugenesia.” El artículo central también señala al Dr. Leo Alexander, quien en los juicios de Nuremberg contra los médicos, testificó que una combinación de teorías hegelianas del desarrollo historicista y nociones de “utilidad racional” fueron los principios rectores de las recientes dictaduras, y que éstos habían desplazado a los valores “morales, éticos y religiosos.” Todos los teóricos decisivos pensaban que una u otra forma de teoría post teológica podría ofrecer las bases para el pensamiento moderno, la política, la ley y la moralidad sin necesidad de nada que esté más allá de ‘naturaleza’ y la ‘historia’, la ‘cultura’ y la ‘creatividad humana’, nada como ‘Dios’².

¹ Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror* (New York: Pantheon Books, 2004), p. 262.

² Stackhouse, p. 21.

Gustafson y Juviler también comentan, en la introducción de *Religion and Human Rights: Competing Claims*, título bastante provocativo por cierto:

Los autores de los ensayos de esta recopilación están totalmente al tanto de que la experiencia de nuestros vecinos en el siglo XX, especialmente en nuestra política, no nos ha dejado nada excepto confianza en el estatus moral del ser humano. ¿Dónde estaba el “derecho moral interno” cuando comenzó la guerra en 1914? ¿Cuando los nazis preparados en las universidades crearon los campos de concentración? ¿Cuando la aniquilación de ciudades enteras se convirtió en la estrategia estándar para lograr la victoria en la guerra de 1939 a 1945? ¿Cuando a fines de este siglo, como “comunidad” mundial, habíamos alcanzado el récord de matanzas organizadas de alrededor de 150 millones? El filósofo francés anterior a la Era de la Ilustración, Blas Pascal, hablaba de la “grandeza y miseria” de la naturaleza humana. Conocemos la grandeza de las caminatas lunares, las computadoras, y las Declaraciones de Derechos Humanos. Pero en niveles más profundos, nos acecha la miseria¹.

Los desarrollos más recientes de algunos científicos e ingenieros no son un buen presagio para la idea de que existe algo “sagrado” sobre los seres humanos. En *“The Mystery of Consciousness”* de Steven Pinker, el autor habla de que los científicos oportunamente logran ubicar

¹ Carrie Gustafson y Peter Juviler, “Foreword,” en Carrie Gustafson and Peter Juviler, eds., *Religion and Human Rights: Competing Claims* (Armonk, New York: M. E. Sharpe, 1999), p. ix.

la conciencia en algún lugar del cerebro. Sobre este desarrollo, Pinker dijo: “No sólo ahoga la esperanza de que podríamos sobrevivir a la muerte de nuestros cuerpos, sino que también parece socavar la noción de que somos agentes libres responsables de nuestras acciones – no sólo en esta vida sino también en la que está por venir”¹. En junio de 2008, la reconocida revista internacional del IEEE, *Spectrum*, publicó un informe especial sobre “la singularidad.” La conclusión que dieron muchos – pero no todos – de los participantes, es que los seres humanos no son más que máquinas. Algunos predijeron que las computadoras pronto podrán reproducir la “conciencia humana” mientras que otros hablaban de descargar la propia conciencia a una computadora, de tal manera que uno pueda vivir después de la muerte física – siempre y cuando nadie borre a la persona².

Dado que existe una discusión y un debate sobre qué es un “humano,” ¿qué significa eso para el concepto de derechos humanos? Cuando se trata de derechos humanos,

¹ Steven Pinker, “The Mystery of Consciousness,” *Time Magazine* (Friday, Jan. 19, 2007). Curiosamente, Pinker concluye que de alguna manera esas conclusiones llevarán al “corazón de la moralidad.”

² Un solo ejemplo de *Spectrum*, en el artículo “I, Rodney Books, am a Robot,” de Rodney Brooks, el autor escribió: “De todas las hipótesis que he tenido en mis 30 años de carrera, ésta en particular ha sido clave en mi investigación de robótica e inteligencia artificial. Yo, usted, nuestra familia, nuestros amigos, nuestros perros – todos somos máquinas... La aceptación de esta hipótesis abre una enorme posibilidad. Si realmente somos máquinas y si, y sólo si, aprendemos las reglas que rigen nuestros cerebros, entonces en principio no hay razón para que no podamos replicar esas reglas en silicio y acero. Creo que nuestra creación tendría una verdadera inteligencia, emociones e incluso conciencia a nivel humano.”

no hay dudas de que algunas definiciones de “humano” serán más útiles que otras. Sin embargo, ¿quién puede obligar a todos a aceptar la idea de humano propuesta por los defensores de los derechos humanos? ¿Cómo puede uno superar los tipos de diferencias que describe Donnelly en el siguiente fragmento?:

Pero si la naturaleza humana fuese infinitamente variable, o si todos los valores morales estuviesen determinados solamente por la cultura (como postula el relativismo cultural radical), no podría haber derechos humanos (derechos que uno tiene “simplemente por ser humano”) porque el concepto “ser humano” no tendría especificidad o significado moral. Como ya vimos en el caso de la India hindú, (§5.5), algunas sociedades ni siquiera han reconocido al “ser humano” como una categoría descriptiva. Los diversos nombres de muchas culturas simplemente significan “el pueblo” (por ej., Hopi, Arapahoe), y sus mitos de origen los definen como si estuvieran separados del resto, que de alguna manera son “no humanos”¹.

Si se ignora el hecho de que incluso el concepto de “humano” y lo que puede ser especial sobre un “humano” no está definido en realidad ni acordado por los defensores de los derechos humanos, se puede entonces avanzar a algunas de las diversas justificaciones utilizadas para apoyar el paradigma contemporáneo de derechos humanos. El concepto de “ley natural,” que está relacionado con una visión específica de la humanidad, será tratado primero.

¹ Donnelly, p. 91.

Ley natural

Uno de los argumentos detrás del caso de los derechos humanos, es la invocación de lo que se conoce como “ley natural.” La historia de este concepto de “ley natural” es nuevamente un fenómeno occidental. El concepto o comprensión de la “ley natural” puede resumirse como la creencia de que existen algunas leyes o principios que derivan de la “naturaleza” y que deben ser respetados, ya sea que formen o no parte de las normas de la sociedad (ley positiva)¹.

Recurrir a la ley natural para justificar el concepto de los derechos humanos, lo cual siguen haciendo contemporáneos como George², es en el mejor de los casos, cuestionable. Aún si hubiese un código moral “presente” a través de la naturaleza, ese código moral ciertamente no brinda detalles a los seres humanos. Nuevamente, el paradigma de derechos humanos es mucho más que unos principios generales de ser buenos con otros seres humanos. En segundo lugar, puede ser muy difícil determinar qué es la “ley natural.” Esto podría llevar a los expertos a reafirmar

¹ Uno de los primeros defensores de esta teoría, Hugo Grotius (1583–1645), insistía en la solidez de la “ley natural,” “aun cuando tuviéramos que suponer... que Dios no existe o que no tiene que ver con los asuntos humanos.” El auge de este apoyo del pensamiento de la ley natural fue en los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, su pensamiento permanece hoy en día con algunos pensadores de derechos humanos y defensores de la guerra justa. Ver “Natural Law,” *Encyclopædia Britannica Ultimate Reference Suite* (Chicago: Encyclopædia Britannica, 2009).

² Para un discurso general, ver la discusión con Robert P. George en Robert P. George, “Natural Law and Human Rights: A Conversation,” en Bucar y Barnett, pp. 135-144.

leyes que en realidad están violando los “derechos humanos” o que tienen consecuencias muy negativas. Cuando España se desplazaba a través del nuevo mundo, Francesco Victoria, uno de los primeros estudiosos de la “ley natural,” fue consultado sobre si los cristianos podían utilizar la fuerza militar para convertir a los indios al Cristianismo. Su respuesta fue negativa. Sin embargo, agregó luego que los españoles, por ley natural, tenían el “derecho” de predicar el Cristianismo, como también el derecho de circular por tierras indias. Si los indios se negaban a alguna de las dos cosas, que debieran conocer en virtud del hecho de que se trataba de ley natural, los españoles tendrían entonces el derecho de usar la fuerza militar contra ellos. Como dijo Turner Johnson: “Los derechos que mencionaba Victoria fueron concebidos por él como universales, ‘naturales’; pero los indios los desconocían por completo. De hecho, derivaban históricamente de las prácticas habituales de las sociedades europeas. En nombre de la ley natural, Victoria justificaba el imperialismo cultural”¹.

¹ James Turner Johnson, “Historical Roots and Sources of the Just War Tradition in Western Culture,” en John Kelsay y James Turner Johnson, *Historical and Theoretical Perspectives On War And Peace In Western And Islamic Traditions* (New York: Greenwood Press, 1991), p. 26. Ver también p. 17 de la misma publicación. Bainton también comenta sobre el razonamiento de Victoria y luego sostiene: “Más adelante, el gran teólogo Sepúlveda adaptó la teoría de la guerra justa a la nueva situación recurriendo a su formulación más antigua declarada por Aristóteles, quien había dicho que una guerra justa es aquella que se libra para esclavizar a quienes por naturaleza están destinados a ser esclavos y que se resisten a su destino.” Roland H. Bainton, *Christian*

George, uno de los principales defensores de la postura natural, demuestra cómo se trata de una justificación muy frágil de los derechos humanos – y en el proceso demuestra cómo todas las teorías “racionales” están destinadas a sufrir de errores. Escribió lo siguiente:

Como seres humanos, somos animales racionales; pero somos racionales imperfectamente. Somos propensos a cometer errores intelectuales y morales, y capaces de comportarnos grosera e irracionalmente – especialmente cuando estamos desviados por fuertes emociones contrarias a las exigencias de lo razonable. Incluso cuando seguimos nuestra conciencia, como se supone moralmente que debemos hacer, podemos equivocarnos. Un juicio concienzudo puede no obstante ser erróneo. Algunos de los grandes pensadores que han vivido no lograron reconocer el derecho humano a la libertad religiosa. Ese fracaso, creo yo, se basaba en un conjunto de errores intelectuales sobre qué presupone y comprende dicho derecho. Los que cometieron esos errores no eran tontos ni truhanes. Los errores no eran obvios, y sólo se aclaró el asunto mediante una cuidadosa reflexión y debate¹.

En realidad, todo el que defienda los derechos humanos desde una perspectiva “secular/humanista/racional,” dándole la espalda a la revelación de Dios, inevitablemente caerá presa de los mismos tipos de fallos y errores que describe George en este fragmento. De hecho, se puede decir que la especie humana no puede

Attitudes Toward War & Peace: A Historical Survey and Critical Re-Evaluation (Nashville, TN: Abingdon Press, 1990), p. 166.

¹ George, p. 140.

escapar a dichas falencias. Como es bien sabido, las ciencias sociales son muy diferentes de las ciencias físicas. Hace muchos años, Aristóteles reconoció el defecto en la razón humana, pero su solución fue apenas optar por un estándar de rigor menor para la ética y la política, diciendo que “la ética y la política no requieren los mismos estándares rigurosos de pruebas que exigen la matemática y la ciencia”¹. No se puede estudiar a los seres humanos en el vacío. Como tal, ningún humano, basado simplemente en el razonamiento humano, la experimentación o el estudio, tendría la audacia de afirmar que todo derecho es indudable e incuestionablemente un derecho humano. Dicha afirmación está, en realidad, más allá del ámbito del razonamiento humano y la conclusión racional. Sí, uno puede estar muy convencido de que algo, basado en todo el entendimiento y razonamiento propios, debe ser considerado un derecho humano. Sin embargo, como demuestra el fragmento de George, las grandes mentes del pasado también emitieron juicios sobre muchos aspectos de la vida humana con el mismo tipo de certeza y exuberancia, sólo para que los humanos de hoy miraran hacía atrás y advirtieran cuán equivocados estaban.

En realidad, George afirma que la mayoría de los teóricos de la ley natural son deístas. Parecen creer en un concepto de *fitrah* (disposición humana) que, se podría

¹ Citado en Brian Orend, *Human Rights: Concept and Context* (Ontario, Canada: Broadview Press, 2002), p. 68.

decir, es cercano al concepto islámico¹. Sin embargo, los musulmanes sostienen que los deístas no advierten que esta *fitrah* es insuficiente para una guía completa de la humanidad. Así, Dios reveló más que simples preceptos morales generales en la naturaleza de los seres humanos. En cambio, Dios ha revelado una ley completa para guiar a la humanidad a través de Sus Mensajeros. Esto es parte de la piedad y de la compasión total de Dios hacia Sus criaturas.

Tratando las consecuencias darwinianas y la ley natural, Jean Bethke Elshtain reconoce los problemas de ambos enfoques como base para cualquier esquema de derechos humanos:

Los críticos respondieron que existen otras bases, aparte de la teística. Quizás se podría recurrir a la naturaleza y a las leyes de la misma, aunque aquí la comprensión post darwiniana de la naturaleza y de la

¹ George escribió (p. 141): “Los teóricos de la ley natural no niegan que Dios puede revelar verdades morales y la mayoría cree que Dios ha escogido revelar muchas de dichas verdades. Los teóricos de la ley natural también afirman, sin embargo, que muchas verdades morales, entre ellas algunas que son reveladas, también pueden alcanzarse por medio de la reflexión ética aparte de la revelación. Ellos sostienen, al igual que Pablo de Tarso, que existe una ley “escrita en los corazones” incluso de los Gentiles que no conocían la ley de Moisés. Por lo tanto, normas básicas como el asesinato y el robo, si bien están reveladas en el Decálogo, son conocidas aún por fuera de la revelación especial de Dios. La ley natural puede ser conocida por nosotros, y podemos amoldar nuestra conducta a sus términos, en virtud de nuestras capacidades humanas naturales de deliberación, juicio y elección. La ausencia de una fuente divina de ley natural sería algo abrumador, pero sólo en el sentido de que la ausencia de una fuente divina de cualquier orden comprensible en la experiencia humana sería algo abrumador.”

supervivencia de los más aptos, no parece ser el origen de los derechos humanos. Se puede recurrir a la naturaleza antes de Darwin en un sentido fuertemente teológico. Pero la naturaleza post Darwin parece una entidad bastante diferente – mucho más factible a alimentar los caprichos de autores que sostienen que lamentarse e intentar prescindir de los más débiles es un sentimentalismo afeminado (aunque “afeminado” seguramente sería evitado en un tiempo en el que la sensibilidad sobre el género, no sobre la debilidad, está a flor de piel). Existen muchas maneras de disfrazar la tesis de la supervivencia de los más aptos para que, desde luego, suene un poco menos dura. Por lo tanto, es más probable que leamos sobre “estrategias evolutivas” y no de neodarwinismo, pero de una u otra manera, se llega a la conclusión de que, si la naturaleza estructura algo, ese algo es la búsqueda de supervivencia. Si bien los nuevos pensadores de la ley natural hacen su mejor esfuerzo para revivir la antigua noción de ley natural tal como sobrevive, especialmente en la filosofía y teología tomista, su lucha es una lucha solitaria¹.

¹ Jean Bethke Elshtain, “Afterword,” en Bucar y Barnett, p. 292. Edmund Burke, Jeremy Bentham y Karl Marx son conocidos por presentar algunos de los mismos y más fuertes argumentos contra el concepto de “derechos naturales.” Ver J. Waldron, ed., *“Nonsense Upon Stilts”: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Men* (London, England: Methuen, 1987), *passim*.

La dignidad humana y los derechos humanos

El concepto de dignidad humana a menudo es mencionado como la máxima justificación para los derechos humanos. De hecho, según Louis Henkin:

El discurso de derechos humanos se basa enteramente en la dignidad humana y halla su justificación completa en esa idea. El contenido de los derechos humanos está definido por lo que requiere la dignidad humana – nada menos, y quizás nada más¹.

Otros que invocan este concepto son G. Vlastos, J. Maritain, y J. Finnis.² Orend comentó: “El hecho de que tantas personas del ámbito suscriban a esta postura, es clara evidencia a favor de su persuasión”³.

No obstante, Orend tampoco duda en criticar esta postura, como muchos otros. Él sostiene que uno cae en un razonamiento circular al invocar a la “dignidad humana” como justificación para los derechos humanos. Dice Orend:

Entonces, el concepto de dignidad humana no se refiere a nada fuera de sí mismo; aquí es donde debe terminar la cadena de razonamiento que muestra la justificación de los derechos humanos. Dicha cadena sería algo así:

1. Todos los seres humanos deben ser tratados según la dignidad humana.

¹ Louis Henkin, “Religion, Religions, and Human Rights,” en Bucar y Barnett, P. 147.

² Cf., Orend, p. 87.

³ Orend, p. 87.

2. Los derechos humanos protegen la dignidad humana.

3. Por lo tanto, se deben respetar los derechos humanos de todos los seres humanos¹.

Quizás el mayor problema a la hora de utilizar la dignidad humana como justificación para los derechos humanos es que el concepto de dignidad humana abarca muchos aspectos de la vida. También es algo muy impreciso y difícil de definir. Que a uno lo elijan siempre al final cuando se forman equipos en la escuela, puede ser una afronta para la dignidad, pero difícilmente sea una violación de los derechos humanos propios.

Además, la opinión que una persona tiene de la dignidad humana puede no ser igual a la de otro. Unos cuantos ejemplos bastarán para resaltar este punto. La vestimenta de la mujer musulmana es un tema continuamente atacado por los defensores de los derechos humanos, especialmente por las feministas más radicales. Sin embargo, ¿no se puede acaso argumentar razonablemente que ser bombardeados y acosados constantemente con imágenes de semidesnudez en todas partes – parques públicos, carteles publicitarios, medios de comunicación – es un ataque a la dignidad humana?² ¿Sería factible hacer dicho argumento? No hay duda

¹ Orend.

² Las feministas se quejaban bastante de la explotación de las mujeres a través de la pornografía, los medios, la prostitución y demás. Sin embargo, parece ser que hoy hay tanta “explotación” lesbiana del cuerpo femenino a través de los mismos medios, que ya rara vez se oyen dichos argumentos.

alguna de que muchos musulmanes en todo el mundo estarían de acuerdo con dicha postura, y también es de esperar que muchos cristianos, judíos y miembros de otros credos también estarían de acuerdo. Al mismo tiempo, como se dijo anteriormente, los defensores de los derechos humanos exigen y defienden dichas libertades. De hecho, muchos de ellos exigen y defienden ataques a la dignidad aún mayores, como la pornografía, que a veces roza con la pornografía infantil¹. ¿Cómo pueden esos defensores de los derechos humanos esperar que los demás los tomen seriamente, cuando dicen que toda su teoría se basa en la dignidad humana, pero al mismo tiempo toleran tales ataques a la dignidad humana?

Estas dificultades respecto al concepto de la dignidad humana llevaron a Ignatieff a escribir lo siguiente:

Sigo teniendo dificultades con la dignidad. Existen muchas formas y expresiones de dignidad humana, y algunas de ellas me parecen profundamente inhumanas. Los rituales de iniciación sexual, como la mutilación genital, por ejemplo, están relacionados con la idea de la dignidad y el valor de la mujer. De igual manera, el judaísmo ultraortodoxo les impone a las mujeres un rol que las mujeres seculares encuentran opresivo, pero que las mujeres religiosas consideran satisfactorio y respetuoso de su dignidad. Por lo tanto, las ideas de la dignidad que se supone deben unir a las distintas culturas al compartir el apego a los derechos humanos, en realidad nos dividen.

¹ Como por ejemplo, una muestra de arte no muy lejana en Cincinnati, Ohio.

No hay una manera fácil de sortear el carácter culturalmente específico y relativo de la idea de dignidad¹.

En resumen, ¿lo que realmente respeta la dignidad humana tiene que ver con la permisibilidad de la pornografía, la homosexualidad, todo tipo de libertad de expresión (incluida la literatura del odio y los ataques a la religión, etc.) y todo eso? ¿Se puede trazar realmente ese vínculo? Nuevamente, el énfasis debe estar en que cuando uno habla de derechos humanos en la actualidad, habla exactamente de estos tipos de derechos. Son precisamente esos tipos de asuntos los que no pueden reivindicarse con justificaciones tan amplias como “dignidad humana.”

Ignatieff, en el siguiente fragmento, también sostiene que la base de esta naturaleza, simplemente divide en vez de unir el asunto de la justificación de los derechos humanos.

Puede ser tentador relacionar la idea de los derechos humanos con proposiciones como la siguiente: Que los seres humanos tienen una dignidad innata o natural, que ellos tienen un valor propio natural e intrínseco, y que son sagrados. El problema con estas proposiciones es que no son claras y son controversiales. No son claras porque confunden lo que queremos que sean los hombres y las mujeres con lo que sabemos que son empíricamente. En ocasiones, los hombres y mujeres se comportan con dignidad inspiradora. Pero eso no es lo mismo que decir que todos los seres humanos tienen una dignidad innata o

¹ Ignatieff, p. 164.

incluso la capacidad de demostrarla. Porque estas ideas sobre la dignidad, el valor y el carácter sagrado humano, parecen confundir lo que es con lo que debería ser, son controversiales, y como tales es probable que fragmenten el compromiso con las responsabilidades prácticas que suponen los derechos humanos en lugar de fortalecerlas. Además, son controversiales porque cada versión de ellas debe hacer afirmaciones metafísicas sobre la naturaleza humana que son discutibles intrínsecamente. Algunas personas no tienen dificultad en pensar que los seres humanos son sagrados, porque casualmente creen en la existencia de un Dios que creó a la humanidad a Su semejanza. Quienes no creen en Dios, deben rechazar la idea de que los seres humanos son sagrados, o creer que son sagrados sobre la base de un uso secular de la metáfora religiosa que una persona religiosa encontrará poco convincente. Las afirmaciones fundacionales de este tipo dividen, y estas divisiones no se pueden resolver de la manera en que los seres humanos normalmente resuelven sus diferencias, por medio de la discusión y el compromiso. Aún más, yo diría que hay que dejar de lado este tipo de argumentos fundacionales y buscar construir un apoyo para los derechos humanos sobre la base de lo que esos derechos hacen realmente por los seres humanos¹.

(En su línea habitual, Ignatieff no encuentra una justificación aceptable para el paradigma de derechos humanos, y concluye que es mejor dejar de lado el asunto, resaltando lo que supuestamente hacen los derechos

¹ Ignatieff, p. 54.

humanos por los seres humanos)¹. Su fragmento destaca un punto interesante: Si una justificación es disputada, llevará a que haya división y debe ser rechazada². Dado que existen numerosas personas que creen en Dios y que creen que todas las creencias sobre la vida tienen que estar relacionadas con su creencia en Dios, nunca podrán aceptar una justificación para los derechos humanos que no involucre a sus percepciones sobre Dios y la vida. Esto significa que sin exigirles que abandonen dichas creencias, es imposible que exista un argumento unificado sobre la justificación de los derechos humanos. Si no hay acuerdo sobre la justificación de los derechos humanos, es probable que no haya un acuerdo sobre muchos otros aspectos de los derechos humanos, especialmente las leyes y aplicaciones detalladas. Esto acaba por condenar al paradigma de derechos humanos en su totalidad. Aparte de

¹ La realidad es que la división es provocada por los derechos humanos cuando no existe una justificación acordada. Así, uno ve partes de la población que pelean en las calles contra quienes desean seguir un camino distinto – unos siguen el camino de los derechos humanos y los otros una visión cultural o religiosa del mundo. ¿Este es el bien resultante y que debería hacer que se ignoren las justificaciones? Sólo es bueno cuando uno comienza con la premisa de que la “libertad” es el mejor de todos los mundos posibles, y que la sumisión a Dios es una premisa pasada que no tiene realidad. De lo contrario, el sufrimiento y la tristeza que resultan cuando la gente es obligada a abandonar su cultura y su religión en nombre de los derechos humanos, se podría decir, son suficientes para decir que los “resultados” de los derechos humanos tampoco se pueden utilizar como justificación para los derechos humanos.

² Por cierto, Orend también dice que, entre otras cosas, la dignidad humana es “un concepto disputado que sirve como un punto de partida sólido para justificar derechos.”

algún acuerdo sobre principios generales, no se puede esperar mucho más razonablemente. Esa es exactamente la lucha que se da actualmente en el mundo entre los dogmáticos de los derechos humanos y quienes creen en otras fuentes de derecho y cultura.

Henkin en realidad acepta el hecho de que la interpretación religiosa de la dignidad humana será muy diferente de la secular que él propone. Él dice lo siguiente:

Sin lugar a dudas, las religiones también aceptan la dignidad humana como un tema y motivo cardinal. Algunos indicios se hallan en las principales religiones occidentales. Pero los contornos de la moralidad religiosa desarrollados en torno a este concepto, no son congruentes con las implicaciones de la dignidad humana tal como están concebidas comúnmente en el ámbito de los derechos humanos¹.

Henkin discute luego muchas de las diferencias que existen entre el concepto secular de la dignidad humana y las interpretaciones religiosas de la misma. Las diferencias, en muchos casos, son muy ciertas. De hecho, él mismo sostiene: “Hace algunos años, caractericé a la religión como una ideología alternativa, de hecho, una ideología competidora, y una fuente de resistencia hacia las ideas de los derechos humanos”².

Su presentación es un argumento contra toda afirmación de que un esquema universal de derechos

¹ Henkin, p. 147.

² Henkin, p. 148. Por cierto, el autor repite una afirmación algo falaz: “La Biblia – y también el Corán, creo yo – no sabían de derechos sino de deberes.” (p. 149).

humanos puede basarse en el concepto de “dignidad humana.” Esto demuestra una vez más que un concepto impreciso e indefinido de “dignidad humana” no puede constituir la base de los derechos humanos...

Aceptar el hecho de que hoy son parte del derecho internacional – o hacer esa pregunta una vez más

An-Na'im, quien reclama una reforma total de la interpretación de la Shariah en nombre de los derechos humanos internacionales, tiene poco que ofrecer para confirmar la autoridad de los derechos humanos, excepto por el hecho de que forman parte del derecho internacional actual¹. Luego continúa y sostiene que los derechos humanos internacionales son aquellos que las personas merecen simplemente por ser humanos². Sin embargo, una vez más, eso no demuestra nada. De hecho, él sostiene que existen derechos básicos que se hallan en todas las culturas del mundo, y a la vez dice que la Shariah se interpone en el camino de esos derechos humanos. Pero para muchos pueblos en todo el mundo, la Shariah es una cultura. Esto significa que se contradice. ¿Cómo pueden todas esas culturas estar de acuerdo en esos principios, mientras que las culturas de la Shariah, que no son pocas en el mundo, los quebrantan?

Su argumento es: “Aplicando el principio de reciprocidad a todos los seres humanos y no sólo a los miembros de un grupo en particular, sostengo que los derechos humanos universales son aquellos que una

¹ Ver An-Na'im, *Toward*, p. 162.

² An-Na'im, *Toward*, pp. 163-164.

tradicón cultural reclama para sus propios miembros y que por lo tanto, deben conceder a los miembros de otras tradiciones si pretenden un tratamiento recíproco por parte de ellos”¹. Pero esta debe ser una cuestión del “menor denominador común.” Si, tal como él sostiene, la cultura islámica no les da a las mujeres y a los no musulmanes los derechos X, Y y Z, en esencia, está diciendo que la cultura islámica no reconoce esos derechos para todos los miembros de su comunidad. Por lo tanto, todos los derechos que no se le otorguen a estos dos grupos dentro de la cultura islámica, no pueden ser considerados derechos humanos fundamentales, según su propio planteo. A menos que él sostenga que los derechos humanos fundamentales son aquellos que cada cultura le brinda a los miembros “privilegiados” de su sociedad. Sin embargo, eso no es lo que él dice, y también iría en contra de la premisa de sus afirmaciones.

En realidad, el argumento de que dichas leyes son parte del derecho y los tratados internacionales, puede ser el argumento más fuerte para obligar a los musulmanes a vivir según dicha plataforma, si escogen firmar dichos acuerdos. No obstante, hay que aclarar varios puntos en este momento:

(1) Si bien el estatus del derecho internacional es cuestionable, algunos, como Mayer y otros sostienen que lo que ha sido aceptado generalmente a través del derecho internacional es vinculante para todos, aun cuando haya países específicos que nunca rubricaron dichas convenciones.

¹ An-Na'im, *Toward*, p. 164.

(2) Los que firmaron los primeros acuerdos de derechos humanos en la década de 1940 ciertamente no esperaban, por ejemplo, que la libertad sexual sería parte de la agenda. Por lo tanto, ¿cómo pueden ser responsables de ello?

(3) Si los acuerdos son vinculantes, entonces las reservas planteadas por los países musulmanes deben ser aceptadas como vinculantes. En otras palabras, si nunca firmaron dichos acuerdos, ¿cómo pueden ser responsables por ellos?

(4) Puede que exista una gran diferencia entre la perspectiva islámica y aquello en lo que los estados musulmanes seculares pueden estar de acuerdo. Esto ha sido causa de roces en tierras musulmanas y ha llevado al surgimiento del “fundamentalismo.” La paradoja entre lo que acuerdan los líderes gubernamentales y los abogados, y lo que desean las masas para sus vidas, debe ser un asunto fundamental para cualquier movimiento de derechos humanos. Sin embargo, al adoptar esta postura – de que sólo por ser ley se debe cumplir – se ignoran los derechos y deseos de los individuos.

(5) Por último, cabe destacar que pareciera que incluso el “derecho internacional” puede ser vencido con declaraciones de derechos humanos. Vea la siguiente crítica que hace Bricmont de otros “liberales de izquierda”:

Las ideas criticadas en este libro a menudo son implícitas, pero recientemente han comenzado a ser expresadas más explícitamente por grupos que se definen

como liberales, demócratas y progresistas. Una ilustración perfecta de estas ideas, se halla en un libro de 2005 titulado *A Matter of Principle: Humanitarian Arguments for War in Iraq*, un trabajo colectivo de varios escritores que se expresan a favor de la guerra de Irak sobre la base de los derechos humanos. Los autores consideran que Estados Unidos no sólo tenía el derecho sino también el deber de utilizar su poderío militar para intervenir y liberar al pueblo iraquí de la dictadura de Saddam Hussein. Ni la ausencia de armas de destrucción masiva en Irak, ni el hecho de que dicha intervención desobedece abiertamente la ley internacional, parecen molestarles en lo más mínimo, convencidos de que los derechos humanos son un valor mucho más fundamental que el respeto por el derecho internacional¹.

Breve conclusión sobre la base de los derechos humanos

Como se verá en el siguiente capítulo, en el esquema islámico de las cosas, la base y máxima fuente de “derechos humanos” son los mandamientos de Dios. Obviamente, distintos grupos tienen distintas percepciones de Dios. Así, en su deseo por hacer algo “universal,” los teóricos de los derechos humanos se ven obligados a encontrar alguna base que no sea Dios en la que puedan plantar su visión humanista/secular del mundo. Empero, con toda sinceridad, pareciera que no han triunfado para nada. Al eliminar a Dios, no han podido argumentar nada convincente como base para los derechos humanos.

¹ Bricmont, p. 61.



El siguiente fragmento de Stackhouse demuestra bastante bien el atolladero y la confusión que rodean a la base de los derechos humanos. Stackhouse escribió lo siguiente:

Irónicamente, una de las principales organizaciones internacionales de defensa de los derechos humanos, Amnistía Internacional, ha auspiciado conferencias de destacados filósofos políticos que revelan la fragilidad del pensamiento secular contemporáneo sobre los principios universalistas. En sus defensas de los derechos humanos, brindan bases débiles, mutuamente contradictorias, y a menudo precisamente hobbesianas o nietzscheanas¹. En su mayor parte, dicen, los derechos humanos surgen bajo condiciones sociológicas de modernidad como una afirmación de la voluntad de los soberanos. No brindan una explicación de cuándo, dónde, o por qué surgieron dichas condiciones sociales, o cuándo, dónde, o por qué se ejercerá dicha voluntad. Sin lugar a dudas, algunos acuden a la naturaleza de la imaginación humana, con sus presunciones de construcción lingüística, para ver qué nos dice el carácter del lenguaje y el discurso. Y si bien advierten que tiene gramática, no queda claro que uno pueda pasar de la gramática a los derechos humanos, pues los opositores de los derechos humanos también tienen gramática. Sus argumentos son débiles precisamente porque comparten una indiferencia, incluso un desprecio,

¹ Stackhouse comenta que los disertantes fueron Steven Lukes, John Rawls, Catharine MacKinnon, Richard Rorty, Jean-Francois Lyotard, Agnes Heller, y Jon Elster.

por la teología como un recurso posible en la interpretación de la orientación de la vida común. La dependencia exclusiva en el análisis sociológico o lingüístico (o a veces una mezcla de ambos) como bases para los valores éticos y de jurisprudencia sugiere que, de manera sustancial, la filosofía política tal como se practica hoy no tiene fundamentos, y es más variable cultural y contextualmente que la teología. Estos filósofos tienden a compartir la postura de la Ilustración que dice que la teología es más o menos la articulación racionalizada de dogmas religiosos que de otra manera serían bastante irracionales. Esta postura cuestionable se basa en fundamentos empíricos y racionales, y sigue sin reconocer las tradiciones de la “teología pública” en relación a los derechos humanos¹.

El presente autor enfatiza fuertemente el peso de esta cuestión de la base de los derechos humanos a la luz de lo que exigen los defensores de los derechos humanos por parte de los musulmanes y los “cambios” que se supone deben hacer en su religión. Las personas de mente secular, como lo son muchos activistas de los derechos humanos, a lo mejor no perciben exactamente lo que sucede cuando hacen exigencias fuertes a los musulmanes con poco o nada para respaldar sus premisas. Pero la realidad es que no todos en este mundo tienen un pensamiento secular y definitivamente no todos los musulmanes tienen un pensamiento secular.

¹ Stackhouse, p. 19.

¿Qué debería considerarse como un derecho humano?

Una vez que se entiende en primer lugar que las bases para los derechos humanos no son sólidas, la pregunta de qué puede ser considerado un derecho humano se vuelve aún más sorprendente. Si no se puede determinar la base de algo – la base sobre la que se construye el pensamiento - ¿cómo se puede concluir qué forma parte del núcleo de ese pensamiento? ¿Sobre qué parámetros puede alguien decir que X o Y debe ser un derecho humano, cuando los parámetros iniciales mismos no se pueden establecer?

Orend comentó:

Sin embargo, el mal se halla en los detalles: Aún si todos apoyáramos la misma interpretación de “derechos humanos,” parece seguir siendo importante saber si todos apoyamos la misma interpretación de aquello a lo que se refieren los “derechos humanos.” Es decir, Walzer puede ser convincente a la hora de decir que el compromiso hacia el ideal de derechos humanos es algo compartido universalmente, o está cerca de serlo. Pero una pregunta igualmente importante es si existe un acuerdo casi universal sobre el lado práctico del compromiso, es decir, brindarles a todos el mismo conjunto de objetos¹.

¿Quién puede decir qué se considera un derecho humano? En otras palabras, ¿sobre qué base se determinan los derechos humanos? ¿Sobre qué base se responden las

¹ Orend, pp. 78-79.

siguientes preguntas?:

a) ¿Deben los homosexuales tener los mismos derechos sexuales/maritales/familiares que los heterosexuales?

b) ¿Debe la pornografía ser considerada como algo repugnante para la dignidad humana o una expresión libre del arte que está protegida por el concepto de derechos humanos?

c) ¿Debería no haber leyes que distingan a los hombres de las mujeres, como exigen las feministas?

d) ¿Debe uno tener derecho a blasfemar la religión y a Dios como una forma de libertad de expresión?

e) ¿Debe una mujer embarazada o cualquier otra persona tener el derecho a abortar un feto en el primer, segundo o tercer trimestre?

f) ¿Se considera a la pena de muerte como una violación de los derechos humanos?¹

¹ Es interesante destacar que muchos defensores de los derechos humanos, especialmente los europeos, están totalmente en contra de la pena de muerte, aún si el criminal fuese un asesino serial. Pero al mismo tiempo, muchos de los mismos individuos aceptan el concepto de intervención militar en el caso de violaciones graves de los derechos humanos. En el primer caso, una persona culpable que le ha quitado la vida (y los derechos humanos) a otros no es castigada por sus actos, mientras que en el segundo caso se ponen en riesgo numerosas vidas inocentes en lo que ciertamente sería un intento inútil de corregir una situación indeseable.

g) ¿Es la circuncisión masculina – no sólo la mutilación genital femenina – una violación de los derechos humanos?¹

Estas preguntas en realidad se hallan en el centro de los debates actuales sobre los derechos humanos, y las preguntas se harán cada vez más complejas y desconcertantes a medida que sigan avanzando las ciencias biomédicas². Nuevamente, todo esto se reduce a la pregunta sobre la base de los derechos humanos, la cual respondería preguntas como qué es un derecho humano y quién tiene el derecho a determinar lo que es un derecho humano. Sorprendentemente, no hay aún respuestas satisfactorias para estas preguntas.

En todo caso, al leer el trabajo de teóricos de derechos humanos, uno reconoce rápidamente cuán subjetiva puede ser la lista de derechos humanos. Por

¹ El hecho de considerar a la circuncisión masculina como una violación de los derechos humanos, es exactamente el argumento propuesto en George Denniston, Frederick Hodges y Marilyn F. Milos, *Circumcision and Human Rights* (Springer, 2009), *passim*. Es un contraste notorio respecto a algunos autores musulmanes que mencionan a la circuncisión como uno de los derechos del niño. Ver Yaasin, pp. 309-312 y al-Yaarid, pp. 534-536. Ambos autores también demuestran el hecho, citando expertos muy anteriores a los tiempos contemporáneos, que lo que hoy se conoce como mutilación genital femenina está prohibida en la ley islámica y tiene consecuencias negativas para la mujer.

² Por ejemplo, para una discusión sobre genética y procreación artificial, ver los diversos artículos relevantes en Marie-Therese Meulders-Klein, Ruth Deech y Paul Vlaardingerbroek, *Biomedicine, the Family and Human Rights* (The Hague: Kluwer Law International, 2002).

ejemplo, la discusión de Donnelly sobre la homosexualidad. En una parte, él admite: “La homosexualidad es ampliamente considerada – por gran parte de la sociedad en todos los países, y por la mayoría de las personas en muchos países – como algo profundamente inmoral. El lenguaje de perversión y degeneración es común en todos esos casos”¹. El primer punto que uno puede notar es que incluso después de admitir el hecho de que la mayoría de la población mundial no está dispuesta a aceptar esta práctica, el autor sigue sosteniendo que la homosexualidad es un derecho humano y que no se lo puede atropellar². Luego continúa e intenta argumentar que sin importar lo repugnante que puedan ser sus actos, se lo debe considerar un derecho humano. Esto es lo que dice:

Incluso si se acepta, a los fines del argumento, que las relaciones sexuales consentidas entre adultos del mismo sexo son una profunda aberración moral, la discriminación contra las minorías sexuales no se puede justificar desde una perspectiva de derechos humanos. Los “pervertidos,” “degenerados” y “desviados” tienen los mismos derechos humanos que los moralmente puros y se deberían garantizar esos derechos por ley. Los miembros de las minorías sexuales siguen siendo seres humanos, más allá de cuánto los desprecie el resto de la sociedad. Por lo tanto, tienen derecho a estar protegidos por la ley y

¹ Donnelly, p. 233.

² Esto implicaría que los derechos humanos tendrían prioridad por sobre el gobierno democrático. Sin embargo, como se verá más adelante, cuando es conveniente, se invierten los roles y los derechos humanos pasan a estar sujetos a los principios de la democracia.

a disfrutar de todos los derechos humanos reconocidos internacionalmente.

Los derechos humanos se basan en la idea de que todos los seres humanos tienen ciertos derechos básicos simplemente por ser humanos. Cómo uno elige vivir, sujeto solamente a requisitos mínimos de ley y orden público, es un asunto privado, más allá de cuán públicamente uno elija vivir su vida. Los derechos humanos no necesitan ser ganados, y tampoco se pueden perder a causa de las creencias o porque el modo de vida de la persona sea considerado repugnante por el resto de la sociedad¹.

Curiosamente, un poco antes en la misma publicación, Donnelly dijo:

Sería perverso exigir el mismo trato a todos los individuos o grupos – considere, por ejemplo, a los pedófilos, racistas violentos, a quienes obtienen placer secuestrando y torturando extraños, y a los misioneros religiosos que matan a quienes no logran convertir².

Existen grupos de presión que bregan por la aceptación de dichas prácticas en Estados Unidos. De hecho, hace poco un sacerdote católico de nombre Shanley fue descubierto defendiendo una organización de esas características. ¿Acaso Donnelly no está dispuesto a aceptar a los pedófilos simplemente porque aún – énfasis en ‘aún’ – no han sido aceptados por la cultura occidental?

¹ Donnelly, pp. 236-237.

² Donnelly, p. 207.

El día que sus organizaciones sean aceptadas legalmente en Estados Unidos y la mayoría de la población mundial siga considerando repugnante esa práctica, ¿será la pedofilia un derecho humano según Donnelly y otros como él? En todo caso, queda claro según Donnelly, un teórico líder en el tema de los derechos humanos, que la pregunta de qué es un derecho humano es meramente subjetiva. Si Donnelly se mantuviese firme en no aceptar pedófilos, la próxima generación de escritores de derechos humanos podrían a lo mejor promover la pedofilia como la meta de los reclamos de derechos humanos en todo el mundo. Quizás Donnelly no consiente a los pedófilos porque cree que deben existir límites morales en algún punto. Pero, vamos, el paradigma de derechos humanos ciertamente no ofrece límites morales de ese tipo.

La paradoja del paradigma de derechos humanos

El movimiento de derechos humanos, obviamente, trata principalmente sobre los “derechos” o “libertades.” ¿Es posible que algunos derechos puedan ser “absolutos” o cada país/sociedad reconoce que en relación a prácticamente todos los derechos, se deben imponer algunos límites al ejercicio de dichos derechos? ¿Qué sucede con la libertad de culto? El artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) reza: “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.”

Ann Mayer ciertamente da la impresión de que algunos derechos son absolutos e innegociables. Dice Mayer:

La Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) considera a varios derechos como derechos absolutos y no derogables, es decir, que no puede haber justificación alguna para coartarlos. Algunos de ellos son la libertad y la igualdad en la dignidad y los derechos; el derecho a la igualdad ante la ley y a la igual protección de la ley; el derecho a la igualdad y a un juicio justo y público ante un tribunal independiente e imparcial; el derecho a contraer matrimonio y el derecho a tener igualdad de derechos matrimoniales y de divorcio; libertad de pensamiento, conciencia y religión, incluida la libertad a cambiar de religión; y el derecho a trabajar y a escoger libremente el empleo.” La DUDH no acepta ningún criterio que pudiese negar esos derechos¹.

Más adelante, Mayer hace la siguiente afirmación audaz: “La ley internacional de derechos humanos no permite ninguna restricción a las creencias religiosas de una persona: La libertad de religión es una libertad incondicional”². Se trata de un comentario sorprendente

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 78.

² Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 168. La misma Mayer comenta antes cómo muchos derechos no son “absolutos.” Probablemente, la autora hace estas afirmaciones exageradas en esta parte del libro para intentar criticar al Islam y su postura frente a la libertad de religión, ya que esos comentarios formaron parte de su discusión sobre la ley de la apostasía. De otra manera, previamente (en la

viniendo de Mayer. El tono general de su libro es que el “Islam tradicional” no es compatible con los derechos humanos y por lo tanto debe cambiar. De hecho, ¿puede el Artículo 18, cuando dice que todos son libres de seguir su religión, “individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia,” ser cierto o no es más que una fachada?

Supongamos que una religión no cree en el matrimonio interreligioso irrestricto. ¿Puede esa creencia religiosa estar protegida absolutamente bajo el Artículo 18 de la DUDH? Según Oh, no sólo esa creencia es contradicha por la ley internacional de derechos humanos, sino que también puede ser punto de partida para una intervención militar. Esto es lo que escribió la autora:

Si los gobiernos en líneas generales están de acuerdo, aún con algunos detractores, con que el matrimonio interreligioso es un derecho humano universal genuino, es decir, una condición necesaria para la dignidad humana que otros pueden y deben proteger, entonces la intervención – aunque no necesariamente militar¹ – estaría justificada y no podría ser tachada de imperialista².

p. 77), escribió: “El derecho internacional reconoce que muchas protecciones a los derechos no son absolutas y pueden ser suspendidas o calificadas en circunstancias excepcionales como guerras o emergencias públicas, o incluso en circunstancias normales en los intereses de ciertas consideraciones primordiales.”

¹ “Aunque no necesariamente” implica que sigue siendo una opción viable de ser necesario – todo porque un pueblo no creía en los matrimonios interreligiosos.

² Oh, p. 32.

¿Cómo puede ser que un sistema que supuestamente defiende los derechos está, esencialmente, contra la libertad de creencia religiosa? La realidad es que, como bien sabe Mayer, la libertad de religión no es una libertad absoluta o incondicional¹. Además, Mayer, que critica la postura del Islam sobre la “libertad de religión,” y otros, saben muy bien que existe un texto que expresa claramente que no existe la libertad absoluta de religión. Según el Artículo 18(3) del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (ICCPR, por su sigla en inglés), el derecho a la libertad de religión y creencias no es absoluto. Existe una restricción que dice:

La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias, estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

Obviamente hay aquí una contradicción o paradoja. Esta es la paradoja fundamental de la enseñanza de los derechos humanos que debería ser evidente para todos. Siempre tienen que existir límites a las libertades y derechos. Pero aún más importante para el paradigma de derechos humanos, todo lo que esté fuera del paradigma

¹ A menos que, desde luego, uno entienda por libertad de religión aquella que uno sienta en el corazón. En realidad, no hay manera posible de restringir lo que una persona siente en el corazón. Sin embargo, eso no es lo que dice el Artículo 18, ya que se refiere a la manifestación religiosa pública, en privado, etc.

de derechos humanos tiene que ser rechazado – todo en nombre de los derechos y la libertad.

Esta paradoja fue bien descrita por Larry Alexander cuando hablaba del “liberalismo”¹, en una discusión que es perfectamente análoga a la paradoja del paradigma de derechos humanos. Alexander resume su tesis de esta manera:

En el Capítulo Ocho [de su libro], vimos la fuente del problema: La neutralidad evaluativa es el sello de la libertad de expresión, pero ninguna teoría moral puede apoyar la neutralidad evaluativa sin generar una paradoja. Toda teoría moral considerará que ciertas situaciones son deseables y exigen promoción legal, y ciertos intereses exigen protección legal de aquellos actos que los amenazan. Pero tanto los medios de expresión como los mensajes transmitidos pueden provocar situaciones indeseables y amenazar los intereses protegibles (según la teoría moral en cuestión); y a la inversa, la eliminación de la expresión en referencia a su contenido (Pista Uno) o sus medios (Pista Dos) puede causar situaciones deseables y salvaguardar los intereses protegibles (según esa teoría moral). Por lo tanto, el gobierno no puede permitir la expresión perjudicial sin contravenir la teoría moral, lo que a su vez significa que la teoría moral no puede exigir la protección de la expresión perjudicial sin generar una paradoja. En cambio, debe exigir la eliminación de la expresión perjudicial y permitir sólo esa expresión que sea consistente con los objetivos de la teoría. Pero esa *no*

¹ Ver Larry Alexander, *Is There a Right of Freedom of Expression?* (New York: Cambridge University Press, 2005), *passim*.

neutralidad evaluativa es la antítesis de la libertad de expresión¹.

Alexander luego sostiene que el liberalismo y la religión están en el mismo nivel epistemológico – y esto también se aplica a los defensores de los derechos humanos que desautorizan a la religión en nombre de los derechos humanos. Si bien la siguiente cita de Alexander es algo extensa, debe ser reproducida totalmente, ya que Alexander es uno de los pocos dispuestos a admitir y expresar las conclusiones obtenidas respecto al liberalismo y la religión. En palabras de Alexander:

Llego a la conclusión, entonces, que el liberalismo y la religión están en el mismo nivel epistemológico, y que el conocimiento que ambos dicen tener, si es conocimiento, tiene el mismo linaje en experiencia y razón. No existen dos formas de “conocer,” religiosa y secular/liberal; no existen dos “verdades,” sectaria y secular/liberal. Como consecuencia de la unidad epistemológica, el liberalismo debe establecer sus principios rechazando a los religiosos conflictivos, no a través de una ilusión de expulsarlos “neutralmente” al ámbito “privado,” donde cada uno puede permanecer “verdadero” pero impotente, sino poniéndolos de frente y demostrando que son falsos o injustificados. El liberalismo, como sostienen muchos críticos, es la “religión” del secularismo. Eso no significa que el liberalismo sea falso o que las posturas religiosas antiliberales sean ciertas. Lo que significa es que el liberalismo y las posturas religiosas antiliberales habitan el

¹ Alexander, p. 185.

mismo ámbito y tienen posturas conflictivas dentro del mismo. El liberalismo no está en un nivel distinto, donde puede permanecer neutral e imparcial respecto a la controversia religiosa que busca la verdad dentro de un ámbito restringido, pero no dentro del ámbito del liberalismo.

El hecho de que el liberalismo y la religión sean rivales epistemológicos tiene dos implicaciones básicas. Una de ellas, evidente y banal, es que la verdad de esos principios centrales y decisivos del liberalismo comprende la falsedad de todos los principios religiosos en conflicto. Lo mismo surge de la ley de la no contradicción. Más importante aún, y el punto central de mi argumento, el liberalismo no puede establecer sus principios centrales y su repudio a los principios religiosos intolerantes (y la expulsión de la religión de la toma pública de decisiones) diciendo que habita un ámbito epistemológico diferente del ocupado por la religión, un ámbito cuyas verdades no sólo atropellan a los de la religión, sino cuyas verdades pueden ser consideradas razonables incluso por aquellos cuyas verdades religiosas son atropelladas. No existe una perspectiva epistemológica de la que se pueda sostener simultáneamente las posturas de Ann y, prohibiendo una creencia cuya prohibición sería una derrota propia, sostener que el estado no debe imponerlas. Además, en el área en que el liberalismo se define a sí mismo mediante la proposición de que las posturas religiosas pueden ser “verdaderas” y lo suficiente importantes para ser protegidas, pero no pueden ser impuestas apropiadamente a través de la política pública, una política pública que deriva sus “verdades” de un pozo epistemológico

diferente, en dicha área la unidad de la epistemología socava el liberalismo.

El liberalismo puede basarse en el agnosticismo respecto a algunas verdades, pero no en relación a su propia verdad. La tolerancia hacia las religiones intolerantes puede basarse en el valor de la autonomía (siempre y cuando esas religiones no amenacen la autonomía), o la tolerancia hacia las religiones intolerantes puede basarse en una predicción de que la intolerancia provocaría una reacción violenta que amenazaría al liberalismo en mayor medida que la tolerancia. Sin embargo, el caso de la tolerancia hacia las religiones intolerantes no puede descansar en su posible verdad sin caer en una autocontradicción.

En definitiva, por lo tanto, la única razón para excluir las posturas religiosas del ámbito de la política pública coercitiva – para los liberales o cualquier otro – es porque dichas posturas están equivocadas. Y el problema particular del liberal es que cree que está mal extirpar coercitivamente las posturas erradas...

El intento del liberalismo por declarar neutralidad en relación a las posturas religiosas a través de una especie de abstinencia epistémica, es un fracaso. Y de ese fracaso surge una paradoja: El liberalismo sólo puede ser neutral con aquellas religiones y posturas religiosas que son compatibles con los principios del liberalismo, lo que equivale a decir que si el liberalismo se define en parte por la neutralidad hacia las creencias religiosas, el liberalismo

es imposible¹.

Los mismos argumentos planteados por Alexander respecto al liberalismo se pueden plantear en relación al movimiento contemporáneo de derechos humanos. Basta con remplazar la palabra “liberalismo” a lo largo de todo el fragmento anterior por “el paradigma de derechos humanos.” Una vez que se expresa que el paradigma de derechos humanos es el paradigma para toda la humanidad, básicamente se ha declarado que ningún otro paradigma es libre de existir excepto en la medida en que sea compatible con el paradigma de derechos humanos. Es libertad siempre y cuando se acepten sus principios de libertad – similar a la frase de Henry Ford: “Usted puede tener el Modelo T en cualquier color que desee, siempre y cuando ese color sea negro.”

Quizás en ninguna otra parte esta paradoja sea más evidente que en el ámbito de la religión. En especial dado el hecho de que existe ahora un conflicto con algo que es central para la vida humana, quizás mucho más central e importante que su creencia en los “derechos humanos.”

Uno de los pocos dispuestos a mencionar y discutir este tema en su discurso sobre los derechos humanos fue Michael Freeman. Él sostiene que los derechos humanos no son “constituibles,” destacando en particular el conflicto con la religión. Dice lo siguiente:

El Artículo 18 dice que todos tienen derecho a la libertad de culto. ¿Cómo deberíamos definir el derecho a la libertad de religión de aquellos cuya religión niega que

¹ Alexander, pp. 163-164.

todos los seres humanos son iguales en sus derechos? ¿Cómo podemos hallarle sentido a los derechos humanos si la implementación de algunos derechos humanos requiere la violación de otros? Aquí el problema de la implementación de los ideales de derechos humanos deriva no de la falta de voluntad política o de conflictos de intereses políticos, sino del hecho que los derechos humanos no son ‘constituibles’, es decir, la implementación de un derecho humano puede requerir la violación de otro, o la protección del derecho humano de una persona puede requerir la violación del mismo derecho de otra persona. Por ejemplo, si un grupo religioso les prohíbe a sus miembros, sobre la base de sus creencias religiosas, cambiar de religión, entonces la libertad religiosa del grupo entrará en conflicto con la de aquellos miembros que deseen cambiar de religión. Si apoyamos derechos humanos que no son constituibles, nuestro pensamiento seguramente se confundirá¹.

Una vez que esto finalmente se admita, se tendrá que reconocer que habrá que elegir y establecer prioridades para algunos derechos por sobre otros. En otras palabras, los derechos no son absolutos en ningún sentido, de ninguna manera. Pero, ¿quién va a decidir qué derechos han de estar por encima y cómo se tomará esa decisión? ¿Debe cada pueblo o nación tomar esa decisión por su cuenta o tiene que ser una conclusión universal? ¿Puede una religión que domina una sociedad tomar esa decisión

¹ Michael Freeman, *Human Rights* (Cambridge, England: Polity Press, 2002), pp. 4-5.

en nombre de la sociedad?

De hecho, el problema no se da sólo en relación a la religión. Con tantas restricciones a la libertad de expresión, no se la puede llamar un derecho humano – sin embargo, es el mismo tipo de razonamiento que los defensores de los derechos humanos aplican a la práctica de la religión. Por lo tanto, no se puede decir que la libertad de religión sea un derecho humano desde la perspectiva de cómo hablan de ella los defensores de los derechos humanos.

El dogmatismo de los esquemas de derechos humanos: ¿Tan fanáticos como el extremismo religioso?

En el informe más completo al día de hoy sobre la libertad religiosa, los coeditores Kevin Boyle y Juliet Sheen concluyen que las inclinaciones de las religiones a verse a sí mismas como las únicas guardianas de la verdad, pueden tentarlas a caer en la intolerancia y a “luchar contra todo aquello que cada una defina como desviado, ya sea dentro de su propia fe o en los límites de la misma”¹.

¿Esa lucha interreligiosa incluiría sanciones económicas y “coaliciones de los dispuestos”? ¿Se ven los activistas y abogados de derechos humanos a sí mismos como “los únicos guardianes de la verdad” y es por eso que invocan a los mayores ejércitos en nombre de los derechos humanos?

El movimiento de derechos humanos parece responder muchas de las preguntas esenciales sobre la

¹ Bucar y Barnett, *Competing Claims*, p. 7.

existencia humana, pero, desde ya, en ningún momento dice ser una religión o incluso una ideología. Además, ha quedado demostrado que nadie puede afirmar que los derechos humanos tienen algún tipo de pruebas físicas o innegables para establecer sus bases. En cambio, la creencia en el paradigma de los derechos humanos no es diferente – o incluso más débil – que la creencia en cualquier otra religión o ideología. Los propagadores del paradigma de los derechos humanos no son, en realidad, diferentes de algún otro misionero que cree que su forma de vida, filosofía, o religión es la mejor para toda la humanidad.

Donnelly tiene un fragmento interesante en el que expresa con términos muy certeros – aunque sin decir esta palabra – que los activistas de derechos humanos deben ser dogmáticos y no permitir la presencia de ninguna otra postura sobre temas que ellos han determinado innegociables. Dice Donnelly:

Consideren, por ejemplo, a la esclavitud. La mayoría de las personas hoy en día estarían de acuerdo en que no importa lo antigua o establecida que sea esa práctica, darle la espalda a la esclavización de seres humanos en nombre de la relatividad cultural sería un reflejo de torpeza moral, no de sensibilidad. El sacrificio humano, la ordalía, la ejecución extrajudicial y el infanticidio femenino son otras prácticas culturales que (en mi opinión) son condenadas por casi todos los observadores externos en la actualidad.

Por debajo de dichos juicios se halla la universalidad inherente de los preceptos morales básicos, al menos como

interpretamos la moralidad en Occidente. Nosotros no creemos que nuestros preceptos morales sean sólo para nosotros. Eso se evidencia aún más en el universalismo deontológico de Kant. Pero no es menos cierto en el caso del principio de utilidad. Y desde luego, los derechos humanos también son inherentemente universales.

En todo caso, nuestros preceptos morales son nuestros preceptos morales. Como tales, debemos obedecerles. Abandonarlos simplemente porque otros los rechazan es no darle la importancia adecuada a nuestras propias creencias morales (al menos cuando implican preceptos morales claves como la igualdad de todos los seres humanos y la protección de los inocentes).

Por último, sin importar qué tan firmemente alguien, o incluso toda una cultura, crea algo diferente, en algún punto – vienen a la mente la esclavitud y lo intocable – debemos decir que esas creencias contrarias están mal. Los juicios externos negativos pueden ser problemáticos. Sin embargo, en algunos casos, no son meramente permisibles sino que se exigen¹.

Si bien uno puede argumentar que los ejemplos de Donnelly en el fragmento anterior son aceptables, la premisa de su afirmación contra otros, incluso en esos casos obvios, sigue siendo inaceptable – y ese es el punto importante. Donnelly, al igual que otros defensores de los derechos humanos, no tiene una base sólida donde apoyarse para afirmar el derecho a eliminar dichos “males.” Si existen personas que siguen practicando esos

¹ Donnelly, pp. 92-93.

“males,” entonces se entiende que no existe un consenso unánime sobre su “maldad.” Hay que hacerse la pregunta proverbial: ¿Quién murió y nombró a los activistas y abogados de derechos humanos como reyes del mundo?

Donnelly y sus pares sostienen que consideran dichos actos tan perjudiciales que incluso si otros los aceptan, deben ser erradicados. Surge entonces la siguiente pregunta: ¿Cuándo termina esta postura santurrón de vigilar al resto de la humanidad?

¿En qué momento los activistas de derechos humanos se detienen y dicen: “Ya no podemos emitir juicios aun cuando consideramos, por cuenta propia, a los actos X, Y y Z como malignos”? Hay unas cuantas voces que escriben sobre los derechos humanos y que entienden el dilema que se presenta. De esa manera, Orentlicher expresa:

Pero por más atractivo que sea, este relato por sí solo no puede ofrecer una respuesta completa al desafío relativista. Al igual que cualquier versión de ajuste sustancial, el relato de Ignatieff plantea – y, si ha de persuadir, debe poder responder – la pregunta: ¿Con qué varas se determina qué derechos son, en palabras de Donnelly, “universales *prima facie*” y qué variaciones locales en la interpretación están permitidas? Si los seguidores del Islam de una cultura en particular creen que las amputaciones llevadas a cabo por una determinación judicial no constituyen tortura, ¿entonces su postura entra en la zona de variación local permitida en la interpretación de normas que son universales (en este caso, la

prohibición de la tortura)? ¿O esas amputaciones violan una norma que no está sujeta a excepciones o variaciones locales en la interpretación? ¿Quién decide?¹

Quién decide, ese es el meollo del asunto.

Quizás si esta actitud dogmática se pusiera en otra perspectiva, los defensores de los derechos humanos podrían entender mejor el asunto. Desde una perspectiva islámica, lo más despreciable es asociarle compañeros a Dios. De hecho, es este acto despreciable lo que lleva a que mucha gente cometa muchos de los otros males del mundo. Así, desde una perspectiva islámica, postrarse ante un ídolo es totalmente inaceptable. Supongamos que un estudioso musulmán escribe un texto similar al de Donnelly y dice: “Por último, sin importar qué tan firmemente alguien, o incluso toda una cultura, crea algo diferente, en algún punto – viene a mi mente la adoración de ídolos – debemos decir que esas creencias contrarias están mal.” ¿Acaso ese enfoque no sería considerado extremo y dogmático? Pero eso es exactamente lo que dicen a diario los activistas y abogados de derechos humanos. Y no lo hacen en relación a los casos claros que Donnelly mencionó. Lo hacen, en cambio, con una gran variedad de asuntos que van de los derechos de los homosexuales al derecho a casarse con quien uno quiera, pasando por los derechos del niño dentro del hogar – todo eso basado en nada más que una fe dogmática y ciega en su paradigma e ideología de derechos humanos.

¹ Orentlicher, en Ignatieff, p. 144.

Este dogmatismo, desde luego, tiene ramificaciones reales. Una vez que los derechos humanos determinan que se han violado los derechos humanos, exigen una respuesta. Por ejemplo, en palabras de Howland, quien habla en referencia a leyes específicas relacionadas con la mujer y el matrimonio: “Todos los mecanismos de aplicación a disposición de la comunidad deben ser usados *para coaccionar a estos estados parias* a que cesen la violación de los artículos 55 y 56. Ya es hora de que la comunidad internacional se ponga a la altura de los estándares de la Carta y la Declaración Universal”¹.

Oh reproduce el mismo tipo de sentimiento cuando habla sobre el matrimonio interreligioso, que de alguna manera se ha convertido en un derecho humano universal, según su opinión. Dice la autora:

Los gobiernos no deben descartar ciertos derechos humanos por miedo a que dichos derechos generen un escrutinio o a que las intervenciones llevadas a cabo para proteger ese derecho sean interpretadas como imperialistas. Por ejemplo, dada la situación en la que un país musulmán niega el matrimonio interreligioso, este país podría sostener que dichas uniones no constituyen un derecho humano universal sino que simplemente son una forma de imperialismo occidental. Otros países pueden temer ser tachados de imperialistas si intervienen para proteger el matrimonio interreligioso como un derecho humano. Si los gobiernos en su mayoría están de acuerdo, aun habiendo algunos detractores, en que el matrimonio

¹ Howland, en Bucar y Barnett, p. 317 (énfasis añadido).

interreligioso es un genuino derecho humano universal, es decir, una condición necesaria para la dignidad humana que otros pueden y deben proteger, entonces la intervención – aunque no necesariamente militar – estaría justificada y no se podría considerar imperialista con toda razón¹.

En la nota al pie de este fragmento, Oh expresa:

Este ejemplo plantea la pregunta de si un acuerdo mayoritario entre países constituye un derecho humano “universal.” Si bien el dominio de la mayoría nunca ha garantizado la moralidad incuestionable de una política, discutiblemente es la mejor de nuestras opciones imperfectas. Lamentablemente, este profundo problema filosófico de cómo pueden los seres humanos llegar a reconocer la forma perfecta de bondad o justicia va más allá del alcance de este libro².

El anterior es un fragmento revelador: La “mejor de nuestras opciones imperfectas” es suficiente para una posible intervención militar y exigir que los musulmanes cambien sus creencias religiosas sobre el matrimonio interreligioso. En otras palabras, es un dogmatismo basado en un sistema reconocido abiertamente como imperfecto³. Desde luego, el “profundo problema filosófico” está más allá del alcance de su trabajo sobre derechos humanos porque, en realidad, ese problema está más allá del alcance

¹ Oh, p. 32.

² Oh, p. 123.

³ Al menos cuando los musulmanes proclaman que el Islam es la verdadera guía para toda la humanidad, lo hacen con la creencia de que es la verdadera, completa y perfecta guía de Dios.

del paradigma de derechos humanos.

Rousseau era famoso por expresarse sobre obligar a las personas a ser libres. Es la situación en la que un grupo de personas determina lo que significa ser libre y luego obligan a otros a tener la misma interpretación maravillosa de lo que significa ser libre, más allá de si los demás en verdad quieren esta “libertad.” Si bien Donnelly dice creer que Rousseau fue demasiado lejos al decir tal cosa, admite que, en esencia, está de acuerdo con Rousseau. Estas son las palabras del teórico de derechos humanos:

Cuando Rousseau habla de obligar a las personas a ser libres, empero, me parece que (como liberal) ha ido muy lejos. *Pero no obstante, señala un dato muy importante.* Algunas formas de comportamiento no pueden ser toleradas en una sociedad que protege los derechos. Algunos intereses deben ser excluidos del cálculo del interés público, sin importar qué tan profundamente estén apegados a él sus defensores¹.

El enfoque de los defensores de los derechos humanos, especialmente de los que han escrito sobre el Islam y exigen cambios en esta religión ampliamente aceptada, es el mismo tipo de dogmatismo que llevó a que algunos hablen del “fin de la historia”² y a hacer afirmaciones como “No existe una base intelectual remanente para ningún régimen que no sea la

¹ Donnelly, p. 52. Énfasis añadido.

² Ver Francis Fukuyama, "The End of History," *National Interest*, 16 (Summer 1989).

democracia”¹. No existe otra visión del mundo aceptable excepto el paradigma de derechos humanos. Sin embargo, las cuestiones fundamentales que rodean a los derechos humanos y al hecho de que los teóricos de los derechos humanos son obligados a admitir que no existen respuestas sólidas a estas preguntas fundamentales, esta actitud beligerante hacia todas las otras formas sólo recuerda arrogancia e intolerancia².

¹ La famosa frase de Allan Bloom en *The Closing of the American Mind* (New York: Simon and Schuster, 1987), p, 330.

² El liberalismo dogmático contemporáneo (que debe incluir al paradigma de derechos humanos) ha sido llamado el nacimiento de los nuevos jacobinos. Es en referencia a la Francia revolucionaria, donde los jacobinos “se veían como campeones virtuosos de una gran causa moral, unidos por la fraternidad y la solidaridad. Eran guardianes de los principios revolucionarios. Le daban la bienvenida a una nueva forma de vida, una sociedad de igualdad y democracia, una meta gloriosa que no tenía misericordia con quienes se interpusieran en su camino. El jacobinismo inspiró el odio criminal de la Revolución Francesa de las élites tradicionales, su reino del terror, y sus ambiciones mesiánicas.” Claes G. Ryn, *America the Virtuous: The Crisis of Democracy and the Quest for Empire* (New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2004), p. 19. Ver la obra completa para una discusión completa sobre el surgimiento y los peligros de este Nuevo jacobinismo.

Los derechos humanos entre la teoría y la práctica

El mundo ciertamente ha sido testigo de abusos de derechos humanos desde la proclamación de la DUDH y otros documentos relacionados. Como expresó Donnelly, en un estudio de un número de países (dejando fuera a los infractores más notorios) y su desempeño en los derechos humanos:

Muchos estados en el mundo post Guerra Fría incluyen el respeto a los derechos humanos reconocidos internacionalmente como parte de sus imágenes nacionales y como objetivo de sus políticas exteriores. Sin embargo, algunos pocos hacen sacrificios modestos, más que ocasionales, de otros intereses de política exterior en nombre de los derechos humanos¹.

En palabras de Freeman: “Las declaraciones de derechos humanos son baratas, pero la implementación de los derechos humanos es bastante cara”².

La división entre la teoría y la práctica es bien conocida y no es necesario que se la documente en detalle aquí. Los detalles de las violaciones de los derechos humanos son presentados por varias organizaciones (como Human Rights Watch y Amnistía Internacional) y autores independientes. Los sucesos recientes y la situación apremiante de Abu Ghuraib, Guantánamo y la “rendición extraordinaria” (de la cual participaron los estados

¹ Jack Donnelly, “An Overview,” en David P. Forsythe, ed., *Human Rights and Comparative Foreign Policy* (Tokyo, Japan: United Nations University Press, 2000) p. 310.

² Freeman, p. 171.

europesos) demuestran que incluso los defensores más notorios de los derechos humanos están dispuestos a infringir y abusar del concepto si es necesario. Pero la realidad es que esos actos son apenas la punta del iceberg en una larga y vergonzosa historia de violaciones a los derechos humanos en todo el mundo.

Los derechos humanos son abusados de las siguientes maneras:

(1) Los abusos de derechos humanos – algunos muy flagrantes – son ignorados regularmente cuando son los aliados y socios propios los que participan de dichos abusos. Nuevamente, no hay necesidad de dar muchos ejemplos de este tipo. Quizás la relación del Sha de Irán con Estados Unidos basta como ejemplo.

(2) Los derechos humanos también son utilizados como herramienta política contra los enemigos propios. Los enemigos son amenazados con sanciones económicas en nombre de las violaciones de derechos humanos. En efecto, incluso se puede declarar la guerra en nombre de las violaciones de derechos humanos¹. Tal guerra se justifica incluso cuando existen otros motivos para la

¹ Los motivos y objetivos detrás de dichas intervenciones siempre se pueden cuestionar. Un interesante trabajo que desafía la afirmación de las motivaciones altruistas y “progresistas” es David Chandler, *From Kosovo to Kabul: Human Rights and International Intervention* (Sterling, VA: Pluto Press, 2002). Ignatieff (p. 40) también comenta que las intervenciones humanitarias de la década de 1990 sólo se consideraban seriamente si el área en el que sucedían dichas violaciones era considerada “estratégicamente importante” para las naciones más poderosas del mundo. Ignatieff (pp. 47f) también destaca que dichas intervenciones humanitarias en realidad no hacían más que empeorar la situación.

misma. James Turner Johnson es quizás el experto y teórico más reconocido del concepto occidental de “guerra justa.” Pero justifica totalmente ir a la guerra en nombre de las violaciones de derechos humanos aun cuando otros motivos, no tan legítimos, sean parte esencial de la finalidad detrás de la guerra. De hecho, ese es el resumen de su argumento en *The War to Oust Saddam Hussein: Just War and the New Face of Conflict*, donde justifica la invasión a Irak sobre la base de que parte de su justificación es realmente justificable, aunque otros motivos no lo sean. Anteriormente, Bricmont fue citado donde critica una publicación titulada *A Matter of Principle: Humanitarian Arguments for War in Iraq*, que defendía la guerra a Irak sobre la base de los derechos humanos más allá del hecho de que la guerra violaba la ley internacional.

En general, el abuso de un principio no necesariamente es evidencia de que el principio en sí sea imperfecto. Esto es cierto a menos que exista algo intrínseco dentro del principio que pueda llevar a su abuso. La opinión de este autor es que ese es el caso de los abusos de derechos humanos. El fracaso intrínseco de los derechos humanos, como será demostrado en el siguiente capítulo, es que no está basado en nada “sustancial.” Por lo tanto, no ha de sorprender ver que se abusa de un principio cuando, en realidad, ese principio tiene una base moral o lógica muy débil en qué apoyarse. En dicho caso, incluso se debe *esperar* que la gente ponga sus prioridades por encima de ese principio y lo infrinjan cada vez que sea necesario. Tristemente, esa ha sido la historia de la

aplicación de los derechos humanos en muchos casos.

Además, en teoría, la gran división entre la teoría y la práctica de los derechos humanos es problemática ya que:

(a) Demuestra que los derechos humanos como un todo son más utópicos que lo que sus defensores quieren que creamos, y tal como están presentados actualmente, no son prácticos ni factibles.

(b) Demuestra que puede haber otros objetivos más importantes que los derechos humanos, como objetivos de seguridad nacional y demás. En realidad, este hecho parece estar bastante aceptado entre la comunidad internacional. Probablemente fue el estadista estadounidense George Kennan quien mejor expresó esta realidad. Es famoso por su declaración en un documento clasificado del Departamento de Estado de 1948: “Tenemos alrededor del 50 por ciento de la riqueza mundial, pero solo el 6,3 por ciento de la población mundial. Nuestra verdadera tarea para el próximo período es... mantener esta posición de disparidad... No es necesario engañarnos de que podemos darnos el lujo del altruismo y el bien mundial... Debemos dejar de hablar de objetivos vagos e irreales como los derechos humanos... Tendremos que hablar con conceptos directos de poder”¹. Si la seguridad nacional, la seguridad económica u otros objetivos pueden estar por encima de los derechos humanos, también se debe plantear la pregunta de si el sometimiento a Dios (la seguridad interna propia de la persona) también puede estar por encima de

¹ Citado en Ishay, p. 227.

los derechos humanos.

(c) Por último, la inconsistencia entre el dicho y el hecho sí plantea – con toda razón – una pregunta para todo el proyecto de derechos humanos. Los musulmanes en particular tienen el derecho a ser especialmente recelosos de tan bellas palabras provenientes de “Occidente” cuando la realidad detrás de ellas puede ser muy diferente. Baderin cita a un crítico egipcio del movimiento internacional de derechos humanos, Sayf al-Dawla, que rechazó la DUDH exactamente por esos motivos¹. Un teórico político no menor, Samuel Huntington, reconoce este hecho fundamental con la agenda de los derechos humanos. Dice lo siguiente:

Los no occidentales... no dudan en señalar las brechas existentes entre el principio occidental y la acción occidental. La hipocresía, los dobles discursos, los condicionamientos, son el precio de las pretensiones universalistas. Se promueve la democracia, pero no si ésta pone a los fundamentalistas islámicos en el poder; se predica la no proliferación para Irán e Irak, pero no para Israel; ...los derechos humanos son un problema con China, pero no con Arabia Saudita; ... los dobles discursos en práctica son el precio inevitable de los estándares universales del principio².

En realidad, la revelación de la existencia de un doble discurso les llegó a los estados musulmanes en los principios de la historia moderna de los derechos

¹ Ver Baderin, p. 15.

² Citado en Baderin, p. 15.

humanos. Bricmont destaca el siguiente ejemplo:

O consideren el Artículo 13 de la Declaración, que asegura el derecho a salir del propio país. En las últimas etapas de la Guerra Fría, Estados Unidos se mantenía inmutable en su exigencia de que los judíos soviéticos pudiesen salir de su país, principalmente para emigrar a Israel (una emigración que provocó objeciones soviéticas respecto al costo para el estado de que sus candidatos con la mejor formación emigrasen). Pero el mismo Artículo 13 también garantiza el derecho a regresar al país de origen. El día después de la ratificación de la Declaración, la ONU adoptó la Resolución 194, que les dio a los palestinos expulsados de sus territorios el derecho a regresar a su hogar (o a recibir compensación). Todos saben perfectamente bien que este regreso nunca sucedió sin un profundo sacudón en la relación de fuerzas en el mundo. Por otro lado, los colonos israelíes que fueron obligados a abandonar las colonias de la Franja de Gaza que habían ocupado ilegalmente, recibieron 250.000 dólares por familia en compensación por ello¹.

Peor aún, esta dicotomía entre la teoría y la práctica respecto a los derechos humanos no se detiene en los gobiernos nacionales. Lamentablemente, las organizaciones de derechos humanos son muy selectivas sobre qué eligen objetar, con respecto a la religión del Islam en particular², pero incluso de forma más general en relación a las atroces violaciones de derechos humanos. Esto llevó a Bricmont a

¹ Bricmont, p. 76.

² Debido a un problema occidental con la islamofobia, como señala Baderin (pp. 11f).

hacer el siguiente comentario:

En décadas recientes, ha habido una proliferación de organizaciones, basadas esencialmente en países ricos, que observan y denuncian las violaciones de los derechos humanos en países pobres. Cada vez que hablo con representantes de esas organizaciones acerca de por qué no denuncian las agresiones militares, en Irak por ejemplo, la respuesta suele ser que no es su campo de acción y que no pueden hacer nada. Sólo se interesan por los derechos humanos, nada más. La respuesta sería justificable si el discurso de estas organizaciones no se hubiera vuelto hegemónico al punto que casi ningún otro punto de vista, por ejemplo la defensa de la soberanía nacional, es escuchado. Además, imponen su propia prioridad al punto de ser estrictamente neutrales respecto a las guerras agresivas, pero denuncian las violaciones de derechos humanos que esas guerras generan – es decir, actúan como si hubiese una relación directa entre ambas. Después de todo, estas organizaciones no se abstienen de denunciar a quienes son responsables de violar los derechos humanos, ¿por qué no incluir entonces en esa denuncia a quienes comienzan la guerra?

El punto esencial es este: Aún aquellos países que más se hacen oír sobre la implementación y la creencia en los derechos humanos, han demostrado una y otra vez estar dispuestos a violar esta sagrada creencia cuando es conveniente – no sólo cuando sea necesario. Entre estos países están Estados Unidos, además de muchos, si no todos, los países europeos (aunque los países europeos son

mucho más discretos que Estados Unidos en este sentido). Esto no significa que estos países no tengan un historial bastante decente de respetar los derechos humanos. Sin embargo, demuestra que incluso estos países, de donde nacieron las creencias y movimientos de derechos humanos, creen y reconocen que existen otros aspectos más importantes que los derechos humanos. En sus casos particulares, estos otros aspectos incluyen la seguridad nacional y el bienestar económico de su pueblo.

Si bien es cierto que Occidente, en su mayor parte, le ha dado la espalda a la religión, ¿cuál sería la respuesta a la siguiente frase: “Al igual que ustedes ven a la seguridad nacional y el bienestar económico como más importantes que los derechos humanos, yo considero a mi religión y el sometimiento a Dios como más importantes que los derechos humanos. Por lo tanto, adhiero a la doctrina de derechos humanos en tanto y en cuanto no infrinja lo que yo creo es parte de mi sometimiento a mi Señor y Creador”? De acuerdo, pueden decir que no se puede comparar la “religión” con la seguridad nacional – quizás no se pueda decir lo mismo del bienestar económico. Sin embargo, para el musulmán o la comunidad musulmana que cree en Dios, dirán que su creencia y su religión son más importantes que la seguridad nacional y el bienestar económico. Muchos musulmanes preferirían ser oprimidos y pobres antes que comprometer o quebrantar algún fundamento de su fe. Ciertamente, alguien con una perspectiva de derechos humanos debería estar dispuesto a aceptar la “libertad” de otros a poner su religión por delante de su propia vida.

La DUDH en práctica

Es interesante dar un vistazo a la Declaración Universal de Derechos Humanos ratificada hace más de cincuenta años y ver cuántos países que aparentan ser defensores de los derechos humanos cumplen hoy en día con los derechos establecidos, acordados y que exhortan a que el resto del mundo cumpla – especialmente, pareciera, al mundo musulmán.

La siguiente es una muestra de algunos de los derechos de esa convención original (por razones de brevedad, las convenciones posteriores que también fueron acordadas serán ignoradas aquí¹):

Artículo 5

Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

En la historia de la humanidad, dos grupos de personas son reconocidos por recopilar manuales e

¹ Otros tratados internacionales importantes incluyen: La Convención para la prevención y la sanción del delito de genocidio (1948), la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial (1965), el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966), el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966), la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1979), la Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanas o degradantes (1984), y la Convención sobre los Derechos del Niño (1989). Cada uno de esos documentos ha sido ratificado por numerosos países. Curiosamente, la Convención sobre los Derechos del Niño ha sido ratificada por prácticamente todos los países del mundo excepto Estados Unidos, el reconocido como líder de la “familia de naciones civilizadas” y Somalia que – para muchos en Occidente – es una de las naciones “bárbaras” del mundo.

investigaciones sobre el arte de la tortura: Los miembros de la Inquisición y la CIA. En tiempos recientes, quizás todos conocen el debate que se da en Estados Unidos sobre el uso de la tortura aplicado a sospechosos de “terrorismo.”

Si bien es una fuente de referencia muy general, es interesante destacar que lo que dice la enciclopedia *Microsoft Encarta 2004* sobre la tortura:

Hasta el siglo XIII, la tortura aparentemente no era sancionada por el derecho canónico de la iglesia cristiana. Sin embargo, alrededor de esa época, la ley romana sobre la traición comenzó a ser adaptada a la herejía como *crimen laesae majestatis Divinae* (“delito de injuria contra la majestad divina”). Poco después de ser instituida la Inquisición, el Papa Inocencio IV, influenciado por el resurgimiento del derecho romano, emitió un decreto (en 1252) que convocaba a los magistrados civiles a hacer que las personas acusadas de herejía fueran torturadas para emitir confesiones contra sí mismos y contra otros; esa fue probablemente la primera instancia de sanción eclesiástica de este modo de examen... En el siglo XX, el uso de la tortura fue reflatado a mayor escala por los regímenes Nacionalsocialista, Fascista y Comunista de Europa, a menudo como arma de coerción política. Además, los gobiernos comunistas hacían uso de la llamada técnica de lavado de cerebros, una forma de tortura psicológica en la cual se induce la desorientación mental mediante métodos como obligar a un prisionero a permanecer despierto por tiempo indefinido. El lavado de cerebros era una práctica muy extendida en aquellos prisioneros capturados por los

comunistas durante la Guerra de Corea. También se han expresado quejas contra el uso de torturas físicas y psicológicas por parte de muchos otros regímenes en América Latina, África y Asia¹.

¡Qué descaro de los fascistas y comunistas! ¡Qué descaro de esos países incivilizados de América Latina, África y Asia! No es este el lugar para criticar el uso de la tortura por parte de la “familia de naciones civilizadas” que defienden ante todo los “derechos humanos.” Si el lector está interesado, puede consultar, entre otros libros: *A Question of Torture* de Alfred McCoy o *Truth, Torture and the American Way* de Jennifer Harbury, además de dos libros más específicos sobre el debate actual, *Abu Ghraib: The Politics of Torture* y *The Torture Papers: The Road to Abu Ghraib*. Lo sorprendente a mencionar es que durante este debate en los medios, ha habido pocas o nulas menciones de que estar libre de tortura es, según lo que firmó el gobierno de Estados Unidos, un derecho humano fundamental.

Cabe destacar que durante décadas, los activistas musulmanes han sufrido torturas en cárceles de todo el mundo, y en su mayor parte, el mundo occidental ha hecho la vista gorda a dichas actividades. De hecho, algunos autores occidentales – incluso uno que dice ser sufí – defienden dichas prácticas. Por ejemplo, en *The Two Faces of Islam: The House of Sa’ud from Tradition to Terror*, de Stephen Schwartz, el autor sostiene que la brutal represión del régimen de Nasser hacia la hermandad

¹ © 1993-2003 Microsoft Corporation. All rights reserved.

musulmana... era totalmente necesaria y justificada”¹. Desde luego, él nunca dice que fue esa brutalidad y tortura en las cárceles de Nasser lo que realmente generó el surgimiento del extremismo en el mundo musulmán².

Artículo 7

Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.

Artículo 9

Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.

Artículo 10

Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.

Artículo 11

1. Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su

¹ Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror* (New York: Doubleday, 2002), p. 134.

² Muchos de estos extremistas, cabe destacar, más tarde se abrieron camino hacia Afganistán. Para un mayor desarrollo de este extremismo del régimen de Nasser, ver Abdul Rahmaan al-Luwaihiq, *Religious Extremism in the Lives of Contemporary Muslims* (Denver, CO: Al-Basheer Company for Publications and Translations, 2001), pp. 95-123.

culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que se le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa.

Estos “derechos humanos fundamentales” son muy interesantes a la luz de la manera en que tanto Estados Unidos como la Unión Europea han respondido con su “guerra contra el terrorismo.” Numerosos países de Europa han estado implicados en la “rendición extraordinaria” de Estados Unidos, lo que sería muy difícil de defender desde una perspectiva de derechos humanos.

Este punto y los comentarios anteriores dejan bien en claro que estos derechos humanos fundamentales, que estas mismas naciones defienden tan altivamente, no son para nada absolutos. La “familia de naciones civilizadas” está más que dispuesta a negar estos derechos humanos en pos de la “seguridad nacional,” en otras palabras, en defensa del estado. Eso es muy contundente, ya que demuestra claramente que incluso desde el punto de vista de esos países, el interés del estado es el factor de mayor peso. Simplemente hay que entender y comprender que los derechos humanos pueden ser suspendidos, si es necesario por el interés y el bienestar del estado.

Artículo 19

Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

Obviamente, la libertad de religión y opinión es algo que Occidente defiende, ¿o no? En marzo de 2006, David Irving, un historiador británico, fue sentenciado a tres años de prisión en Austria por negar la existencia de cámaras de gas en Auschwitz durante el holocausto nazi. La ley austríaca determina que es ilegal negar el genocidio nazi o “restarle importancia de forma extrema”¹. Por ese delito, alguien terminó en la cárcel. ¿Y dónde estuvo el grito de los gobiernos “pro derechos humanos” de Occidente? ¿Por qué los líderes occidentales no reclaman en los foros: “¿Cuándo se va a sumar Austria a la ‘familia de naciones civilizadas’?” La Unión Europea, quizás los defensores más notorios de los derechos humanos, no parece tener problema alguno con una ley de esta naturaleza en uno de sus miembros.

Artículo 23

1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo, y a la protección contra el desempleo.

2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.

3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.

¹ Ver *Time Magazine*, March 6, 2006, p. 15.

4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

¿No son estas el tipo de cosas que reclaman los manifestantes a la puerta de las reuniones de la Organización Mundial de Comercio? Si las naciones poderosas (junto con sus amigos de las poderosas corporaciones) estuvieran plenamente a favor de estos derechos humanos acordados, ¿no deberían recibir a los manifestantes con los brazos abiertos? ¿Es eso lo que sucede, o son recibidos con enormes batallones de policías antidisturbios como nunca se han visto?¹ ¿Podría ser posible que, según la “familia de naciones civilizadas,” si hay “nobles” ganancias en el medio, se puedan ignorar los derechos humanos?

En la actualidad, existe un movimiento en Estados Unidos que exige la implementación de un “salario vital” en lugar de un “salario mínimo.” Hasta ahora, el movimiento no ha tenido mucho éxito o aceptación.

A propósito, a partir de 1923, el Congreso introdujo la Enmienda de Igualdad de Derechos, que les da igualdad de derechos a las mujeres, entre ellos el derecho a igual remuneración por igual trabajo. Si bien la fecha límite para la ratificación de dicha enmienda se extendió hasta 1982, no fue ratificada por suficientes estados y nunca ha

¹ El escándalo de Abrahamov ha demostrado que incluso existen abortos forzados entre la fuerza laboral en Saipan, un territorio propiedad de Estados Unidos, y por lo tanto lo que allí se fabrique puede llevar la etiqueta “Hecho en Estados Unidos.” La fuerza laboral en cuestión incluye grandes números de mujeres traídas de otros países, como Filipinas.

formado parte de la constitución estadounidense.

Artículo 22

Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

Artículo 25

1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.

Son artículos realmente asombrosos. Se puede argumentar que todo el que promueva o crea en el libre mercado, el capitalismo libre, esencialmente está diciendo y demostrando que no cree en este derecho humano. El capitalismo de libre mercado, debido a la violación de sus suposiciones esenciales, no está dedicado a producir “el mejor de los mundos posibles” y sólo produce lo que exige el mercado distorsionado. En el mejor de los casos, una mezcla de capitalismo y socialismo puede ofrecer algo, pero probablemente no todo lo que se necesita. Pero es esta precisa mezcla de capitalismo y socialismo la que ha sido blanco de ataques en los últimos años. Las políticas

del Banco Mundial, el FMI y la OMC, que no son más que herramientas en manos de la “familia de naciones civilizadas,” prácticamente han atacado toda práctica “socialista” por parte de los gobiernos, especialmente los de países menos desarrollados. Las políticas de “liberalización” contrastan completamente con los “derechos humanos fundamentales” de los individuos de esos países.

Quizás no hay necesidad de adentrarse en la amplia brecha que existe entre la teoría de derechos humanos y el verdadero registro de infracciones a los mismos, incluso por aquellos países que se expresan más abiertamente cuando se trata de derechos humanos. Como dice Freeman: “Sin embargo, las declaraciones de derechos humanos son baratas, mientras que la implementación de los derechos humanos es bastante costosa”¹. Además, las obras de Noam Chomsky, William Blum (*Killing Hope and Rogue State*), John Pilger (*Hidden Agendas*) y otros, están disponibles al alcance de quien quiera leerlas. Incluso Ann Elizabeth Mayer ha reconocido este problemático asunto cuando habla de los derechos humanos a los musulmanes. Dice la autora:

Como estadounidense, soy consciente de que mis expresiones de interés por las violaciones a los derechos humanos que puedan resultar de la aplicación del derecho penal islámico en las circunstancias actuales, se asocian inevitablemente con las posturas hipócritas del gobierno de los EE.UU. respecto a los derechos humanos y al

¹ Freeman, p. 171.

grosero doble discurso aplicado por los EE.UU. a la hora de juzgar asuntos de derechos humanos que involucren a musulmanes y países musulmanes. La verdad es que es incómodo hablar de las deficiencias de los sistemas judiciales penales de otros países en un momento en que bajo el auspicio de EE.UU., tantos musulmanes han sido acusados casual y/o arbitrariamente de participar en actividades terroristas, encarcelados en terribles condiciones donde deben superar las peores humillaciones, y donde se les niegan los elementos básicos del debido proceso – incluso son sometidos a terribles abusos como los demostrados en Abu Ghraib y los denunciados por los presos de Guantánamo¹.

La universalidad de los derechos humanos

La teoría del universalismo dice que los derechos humanos son los mismos (o deberían serlo) en todas partes, tanto en sustancia como en su aplicación. Los defensores del universalismo estricto sostienen que los derechos humanos internacionales son exclusivamente universales. Esta teoría es defendida mayormente por los estados occidentales y por los expertos que presentan al universalismo en los derechos humanos a través de una estricta perspectiva liberal y occidental. Ellos rechazan toda postura de relativismo cultural y lo consideran como una teoría inaceptable dedicada a racionalizar las violaciones de derechos humanos. Los estudiosos que sostienen que los derechos humanos fueron desarrollados

¹ Ann Elizabeth Mayer, “Reconsidering the Human Rights Framework for Applying Islamic Criminal Law,” p. 3. Hallado en <http://lgst.wharton.upenn.edu/mayera/Documents/mayerislamabad05.pdf>.

a partir de la cultura occidental, también suelen argumentar que las normas occidentales siempre deben ser el modelo normativo universal a seguir en la ley internacional de derechos humanos.

Por último, esta pregunta no es en verdad relevante para la postura islámica sobre los derechos humanos. Como se discutirá en detalle en el siguiente capítulo, la postura islámica sobre los derechos humanos no debe basarse en la cuestión de la diversidad cultural ni nada por el estilo. Las premisas del movimiento de derechos humanos deben establecerse antes de que entre en juego cualquier cuestión de universalidad o relativismo cultural. El sentido general de este capítulo ha sido la cuestión de las premisas mismas del movimiento. Si se descubre que las premisas están erradas, entonces la cuestión de la aplicación universal y la universalidad estricta se convierte en un punto polémico¹.

Algunas conclusiones importantes

Este capítulo ha sido en realidad una revelación bastante desalentadora de la teoría de derechos humanos. Desde sus bases a su práctica, el paradigma de derechos humanos está, cuanto menos, lejos de ser perfecto.

Poco ofrecen los teóricos de derechos humanos en relación a por qué alguien debe creer o aceptar este

¹ Para los interesados en el debate de la universalidad frente al relativismo cultural, Baderin presenta un buen resumen y crítica de diversos temas relacionados. Ver Baderin, pp. 23-32. De hecho, él cuestiona si existe una verdadera uniformidad o universalidad en los enfoques “occidentales” de los derechos humanos.

paradigma. Una vez que se reconoce que ese tema no tiene solución, el problema de qué es o qué no es un derecho humano, se vuelve insalvable – ya que todo, desde la homosexualidad, el matrimonio interreligioso y el no estar circuncidado, es presentado como “derecho humano.” De hecho, se ha descubierto que el paradigma de derechos humanos como un todo se contradice a sí mismo. Dice ofrecer derechos humanos y libertades a los demás, pero sólo lo hace dentro de su propio marco, lo que significa que los derechos humanos y libertades son sólo los derechos humanos y libertades que permite el paradigma de derechos humanos. Así, no existen verdaderas libertades y verdaderos derechos. Por último, quedó demostrado que el paradigma de derechos humanos se trata de una utopía que dista mucho de realizarse. De hecho, incluso los más fervientes defensores de los derechos humanos demuestran desde su propio punto de vista que otras prioridades pueden estar por encima de los derechos humanos.

El resultado es muy sombrío. Al final, se debe tener en mente que el movimiento y el paradigma de derechos humanos no se tratan simplemente de afirmar unos derechos humanos generales que la mayoría de los habitantes del mundo probablemente aceptarían. El movimiento es mucho más que eso. El movimiento se trata de cambiar países, sociedades e incluso religiones, para que adhieran no sólo a principios generales sino a formas específicas de normas y leyes.

Aquí viene la pregunta: ¿Por qué? ¿Por qué deben las personas dejar de lado sus prácticas culturales y

someterse a este nuevo paradigma? ¿Por qué deben las personas abandonar lo que ellos creen son verdades máximas, como lo son algunas partes de su religión, para ajustarse a las exigencias de este movimiento?

Si al responder este tipo de preguntas, los defensores de los derechos humanos pueden argumentar que tienen una base firme para sus creencias, que pueden demostrar que su movimiento traerá “el mejor de los mundos posibles”¹, que su sistema es un sistema lógico y consistente que permitirá a todos ser “libres,” y demás, entonces se podría decir racionalmente que quizás todos en este mundo deberían tomar en serio las exigencias del movimiento de derechos humanos. Sin embargo, el paradigma de derechos humanos no puede hacer ese tipo de afirmación.

La realidad es que las justificaciones para el paradigma de derechos humanos son débiles – prácticamente inidentificables, disputadas, y en el mejor de los casos, dudosas. Nadie puede decir qué tipo de mundo resultará si a todos se les dan las “libertades” que piden muchos defensores de los derechos humanos. En lugar de hacer que todos sean libres, el marco autocontradictorio del movimiento de derechos humanos no ha hecho más que crear más y más controversias sobre qué constituye o no una violación de los derechos

¹ Desde luego, para quienes creen en el Más Allá, la mayoría de los defensores de los derechos humanos tendrían que admitir que no pueden garantizar nada en relación a lo que le sucederá a una persona si abandona parte de su religión en nombre de los “derechos humanos.”

humanos. Así, hasta el 18 de septiembre de 2008, había 100.000 casos pendientes ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, cuando en toda su historia sólo pudo emitir unos 10.000 veredictos¹ - y un caso llega al tribunal sólo cuando todas las posibles soluciones locales han fracasado.

Nuevamente, estas realidades, además de todos los puntos explicados en este capítulo, en realidad llevan a lo que debería ser una pregunta más obvia y específica: ¿Por qué alguien que cree en el Islam como la máxima verdad, debería estar dispuesto a comprometer o sacrificar parte de su religión y su relación con Dios sobre la base de dicho paradigma? Esto lleva directamente al siguiente capítulo, el cual trata del Islam y los “derechos humanos.”

El Islam y los “derechos humanos”

El término “derechos humanos” o *huquq al-insaan* no se encuentra en el Corán o el Hadiz, aunque la palabra *haqq* o “derecho” sí se halla en ambas fuentes. De igual forma, el Islam, al igual que otros sistemas llamados “premodernos,” es comúnmente criticado por enfatizar las “obligaciones” más que los derechos². Sin embargo, hay una conocida expresión utilizada por los sabios musulmanes que dice que “no habrá disputas sobre un tema de semántica.” Lo importante aquí es si existen

¹ Rudiger Wolfrum y Ulrike Deutsch, eds., *The European Court of Human Rights Overwhelmed by Applications: Problems and Possible Solutions* (Berlin, Germany: Springer, 2009), p. v.

² Khalid Abou El Fadhl ha demostrado que en realidad tanto las obligaciones como los derechos han sido destacados históricamente por los juristas del Islam. Abou El Fadhl en Bucar y Barnett, pp. 83.

aspectos establecidos por el Islam que puedan considerarse comparables con lo que muchos hoy llaman “derechos humanos.” En opinión de este autor, no caben dudas de que dichos “derechos” sí existen en el Corán y la Sunnah.

Pero al mismo tiempo, no todos los “derechos” que las personas dicen son derechos humanos, están sancionados por el Islam. En cambio, lo que uno encuentra es que existen una gran cantidad de “derechos humanos” contemporáneos que el Islam aceptó y estableció hace más de mil cuatrocientos años. Al mismo tiempo, sin embargo, existen diferencias fundamentales entre los “derechos humanos” del Islam y la plataforma contemporánea de derechos humanos. Estas diferencias también deben ser resaltadas. (Por cierto, estas diferencias también pueden ser vistas como las características únicas de una postura islámica de los “derechos humanos,” o como maneras en que el Islam no es “compatible” con la teoría contemporánea de derechos humanos).

Existe una gran cantidad de libros escritos por musulmanes que discuten, algunos muy detalladamente, los derechos que el Islam le ha dado a la humanidad¹. De

¹ Algunos ejemplos son: Hathout, Maher con Uzma Jamil, Gasser Hathout y Nayyer Ali (Los Angeles, CA: Muslim Public Affairs Council, 2006); Mohammad Khoder, *Human Rights in Islam* (Beirut: Dar Khoder); Ibrahim al-Marzouqi, *Human Rights in Islamic Law* (Abu Dhabi, UAE: 2000); Adnaan al-Wazzaan, *Mausuah Huquq al-Insaan fi al-Islaam* (“Encyclopedia of Human Rights in Islam”) (Beirut, Lebanon: Muasassah al-Risaalah, 2005, ocho volúmenes); Khadeejah al-Nabraawi, *Mausuah Huquq al-Insaan fi al-Islaam* (“Encyclopedia of Human Rights in Islam”) (Cairo, Egypt: Dar al-

hecho, se han llevado a cabo conferencias¹ y generado documentos que describen la versión islámica de los derechos humanos². Obviamente, esa discusión no es el objetivo de este libro³. El presente libro trata más sobre los asuntos “fundamentales.” Así, este capítulo se limita a discutir algunos de los asuntos fundamentales relacionados con los “derechos humanos” y el Islam, en particular respondiendo algunas de las mismas preguntas formuladas en el capítulo anterior sobre el paradigma de derechos humanos, como por ejemplo:

- La justificación para los derechos humanos.
- Qué debería considerarse un derecho humano.
- La paradoja de los derechos humanos.

Salaam, 2006); Abdul Lateef al-Ghaamidi, *Huquq al-Insaan fi al-Islaam* (Riyadh, Saudi Arabia: Naif Arab Academy for Security Sciences, 2000); Marwaan al-Qaisi, *Mausuah Huquq al-Insaan fi al-Islaam* (“Encyclopedia of Human Rights in Islam”), disponible en <http://www.scribd.com/doc/970694/1->. También hay algunos libros que destacan los aspectos de derechos humanos hallados en la Sunnah en particular, como Hikmat Yaaseen, *Inaayah al-Sunnah al-Nabawiyyah bi-Huquq al-Insaan* (Riyadh, Saudi Arabia: Naif Prize, 2005), Faatimah al-Jaarid, *Inaayah al-Sunnah al-Nabawiyyah bi-Huquq al-Insaan* (Riyadh, Saudi Arabia: Naif Prize, 2005) y Sayid Thaur al-Nakhoori, *Inaayah al-Sunnah al-Nabawiyyah bi-Huquq al-Insaan* (2007).

¹ Una discusión sobre los derechos humanos fue llevada a cabo por Mayma al-Fiqhi y por la Liga Mundial Musulmana. Los respectivos trabajos fueron publicados en *Mayallah Mayma al-Fiqh al-Islaami* (No. 13, vol. 1, 2001) y *Nadwah Huquq al-Insaan fi al-Islaam* (Makkah, Saudi Arabia: Raabitah al-Aalim al-Islaami, 2000).

² Dos de dichos documentos se incluyen como apéndices en este trabajo.

³ El autor considera que es suficiente incluir algunos de los “documentos de derechos humanos islámicos” como apéndices.

- Los derechos humanos entre la teoría y la práctica.

Antes de discutir cualquiera de esas cuestiones, es importante entender el objetivo general de la Ley (*Shariah*) en el Islam. La naturaleza de la Ley en el Islam está directamente relacionada con la comprensión de los “derechos humanos” en el Islam.

Percepción básica de la Shariah (Ley islámica)

Según la creencia islámica, la Ley islámica o *Shariah*¹ ha sido revelada para el beneficio y el mejoramiento de la humanidad. La *Shariah* no ha de ser una carga para la humanidad. De hecho, no hay ningún concepto en el Islam que implique que la persona deba sufrir o someterse a dificultades extremas como medio de adorar a Dios. La persona se sacrifica en nombre de Dios, pero no se hace daño a sí misma como medio para acercarse a Dios. De hecho, Allah dice: “[Dios] no ha puesto ninguna dificultad en la práctica de la religión” (22:78), y “Allah no quiere imponeros ninguna carga, sólo quiere purificaros y completar Su gracia sobre vosotros para que seáis agradecidos” (5:6).

Es importante para el lector estar familiarizado con el concepto musulmán de la *Shariah*. Eso le echará un manto de luz a su actitud frente a esta Ley en relación al

¹ Técnicamente hablando, la palabra *shariah* se refiere a los textos claros del Corán y la Sunnah. Las reglas derivadas de esas fuentes y que no son claras en sí mismas, son conocidas como *fiqh*. Varios escritores que han tocado el tema de la Ley islámica y los derechos humanos han borrado o confundido el significado de ambos términos.

paradigma de derechos humanos. A menos que un no musulmán esté plenamente al tanto de algunos de estos aspectos, no podrá comprender totalmente el respeto que el musulmán tiene por la *Shariah*, como tampoco la postura del musulmán acerca de abandonarla y aceptar otro enfoque en la vida.

La postura islámica de la *Shariah* puede ser comprendida gracias a numerosos versículos del Corán. Por ejemplo, en el Corán, dice Allah sobre sí mismo: “Él ha decretado que Su misericordia esté por encima de Su ira” (6:12) y “Vuestro Señor ha decretado que Su misericordia esté por encima de Su ira” (6:54). Estos dos versículos, además de muchos otros, dejan en claro que Allah es Misericordioso. Particularmente, el envío del Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) y su mensaje fue un acto de misericordia de Su parte, y dice Allah: “Y no te enviamos [¡Oh, Muhammad!] sino como misericordia para los mundos” (21:107).

Por lo tanto es inconcebible que la *Shariah* no les conceda a los seres humanos los derechos que merecen. Eso no sólo no sería misericordia, sino que sería una injusticia por parte de Dios. Así, dice Allah sobre el Corán que le reveló al Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él): “Por cierto que este Corán guía por el sendero más justo y firme” (17:9).

Al describir al Profeta Muhammad, nuevamente, dice Allah: “Aquellos que siguen al Mensajero y Profeta iletrado [Muhammad], quien se encontraba mencionado en la Torá y el Evangelio, que les ordena el bien y les prohíbe

el mal, les permite todo lo beneficioso y les prohíbe lo perjudicial, y les abroga los preceptos difíciles que pesaban sobre ellos [la Gente del Libro]; y quienes crean en él, lo secundan, defiendan y sigan la luz que le ha sido revelada [el Corán] serán quienes tengan éxito” (7:157). Claramente, el mensaje del Profeta es el de hacer lo que es correcto, permitiendo el bien y las cosas puras, facilitando las cosas para la gente mediante la eliminación de las leyes onerosas y manteniéndose lejos del mal. Una vez más, todos los “derechos” buenos deben haberse personificado en lo que propuso el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) mientras que todos los “derechos” extremos y perjudiciales, deben estar entre los males que rechazó el Profeta.

Así, uno comienza con esta base: La *Shariah* es una manifestación de la piedad de Dios – Dios el más sabio, Creador de este cosmos. ¿Quién, aparte de Dios, el Compasivo Creador, conoce con certeza lo que necesitan los seres humanos y es mejor para ellos? Allah les recuerda a los seres humanos este hecho cuando dijo: “¿Acaso no lo va a saber Quien todo lo creó? Él es Sutil, y está bien informado de cuánto hacéis” (67:14). De hecho, nadie puede tomar una mejor decisión para los seres humanos que Allah. Así, Él le informa a la humanidad: “Acaso pretenden un juicio pagano? ¿Y quién mejor juez que Allah para quienes están convencidos de su fe?” (5:50).

A propósito, hay que mencionar que Mayer arremete contra la idea de poner a la Revelación por encima del

razonamiento humano. De hecho, es una de sus principales críticas a quienes redactaron las declaraciones islámicas de derechos humanos¹. El tono general de su fragmento señala que la autora considera esta actitud hacia la revelación como una debilidad de los esquemas islámicos. Pero al mismo tiempo, en ningún momento demostró ella que la razón debe tener prioridad por sobre la revelación. Es como si se limitara a predicarle al converso, y espera que los lectores se sumen a su postura de que la razón debe estar por encima de la revelación.

Por otro lado, existe una base lógica muy sólida para que la revelación de Dios tenga prioridad por sobre el razonamiento humano. Allah les recuerda a los seres humanos un punto muy importante, un punto relacionado directamente con la cuestión de los derechos humanos y cómo deben determinarse los derechos humanos. Dice Allah en el Corán: “Se os prescribió el combate y éste os desagrada. Es posible que detestéis algo y sea un bien para vosotros, y que améis algo y sea un mal para vosotros. Allah sabe y vosotros no sabéis” (2:216). Este versículo es un fuerte recordatorio de la debilidad de los seres humanos. Hay que reconocer que el conocimiento que la humanidad tiene de la realidad y los secretos del universo es limitado. Aún más, la visión humana se ve obstruida en repetidas ocasiones por los sesgos y deseos. Así, no es raro que las personas determinen que algo es bueno cuando en

¹ Ver Mayer, *Islam and Human Rights*, pp. 60. La autora también da la impresión de que los sabios musulmanes están en contra del uso de la “razón.” En realidad, la razón tiene su rol en la Teoría Legal Islámica, pero Mayer, al menos según este fragmento, no parece comprender o reconocer su función.

realidad es muy perjudicial, o viceversa.

Además, uno de los principales objetivos de enviar mensajeros y revelaciones es el establecimiento de justicia en este mundo, libre de las parcialidades y desviaciones de las personas. Allah ha dicho claramente: “Por cierto que enviamos a nuestros Mensajeros con las pruebas evidentes e hicimos descender con ellos el Libro y la balanza de la justicia para que los hombres establezcan la justicia.” (57:25). Pero ese sería el caso solamente si dichos mensajeros y revelaciones les brindaran a los seres humanos los derechos y oportunidades que realmente merecen – ni más ni menos, ya que todo lo demás sería la esencia de la injusticia.

De hecho, a lo largo del Corán, Allah ha expresado explícitamente que ha ordenado el establecimiento de la justicia: “Allah ordena ser justo, benevolente y ayudar a los parientes cercanos. Y prohíbe la obscenidad, lo censurable y la opresión. Así os exhorta para que reflexionéis.” (16:90). Frecuentemente, Allah les ordena a los fieles ser firmes a la hora de pedir justicia, aun cuando sea contra sus deseos o contra los intereses de sus más allegados: “¡Oh, creyentes! Sed realmente equitativos cuando deis testimonio por Allah, aunque sea en contra de vosotros mismos, de vuestros padres o parientes cercanos, sea [el acusado] rico o pobre; Allah está por encima de ellos. No sigáis las pasiones y seáis injustos. Si dais falso testimonio o rechazáis prestar testimonio [ocultando la verdad] sabed que Allah está bien informado de cuánto hacéis.” (4:135); “¡Oh, creyentes! Sed firmes con [los

preceptos de] Allah, dad testimonio con equidad, y que el rencor no os conduzca a obrar injustamente. Sed justos, porque de esta forma estaréis más cerca de ser piadosos. Y temed a Allah; Allah está bien informado de lo que hacéis.” (5:8).

Además, uno de los actos mas terribles de la injusticia, que es la corrupción, ha sido prohibida expresamente en muchos versículos del Corán, entre ellos: “Medid y pesad con equidad, no os apropiéis de los bienes del prójimo, y no obréis mal en la Tierra corrompiéndola luego de haberse establecido la justicia, esto es mejor para vosotros si es que sois creyentes” (7:85). De hecho, en numerosos versículos podemos hallar el siguiente mandamiento: “No obréis mal en la Tierra, sembrando la corrupción” (2:60; 8:74; 11:85; 26:183; 29:36).

Así, queda claro a partir de los textos del Corán, que el mensaje islámico ha sido enviado como una misericordia de Dios que busca establecer la justicia y la rectitud en este mundo, y no es simplemente un mensaje relacionado con otro mundo o el “Reino Celestial,” como lo describirían los cristianos. En resumen, el argumento islámico es que no puede haber nadie mejor que Dios para establecer los derechos y obligaciones que son justas y adecuadas para los seres humanos¹.

¹ Sin embargo, un tema importante que está más allá del alcance de este libro tiene que ver con la conservación del mensaje revelado. Obviamente, hacer dichas afirmaciones sobre la revelación sería irrelevante si no se conservara el mensaje revelado. El autor discute este asunto en su libro *What is Islam* (Riyadh, Saudi Arabia: Ministry of Religious Affairs, 2005), pp. 74.

Este aspecto de la *Shariah* ha sido bien reconocido por los musulmanes a lo largo de su historia. De hecho, cuando el Emperador de Persia preguntó qué traía a los musulmanes a sus tierras, dos Compañeros diferentes respondieron con palabras similares: “Allah nos ha enviado para sacar a quien lo desee de la servidumbre de los hombres a la servidumbre de Allah, y de la estrechez de este mundo a su extensión y de la injusticia de las formas de vida [de este mundo] a la justicia del Islam”¹.

De esa manera, los sabios musulmanes reconocieron el hecho de que el fin máximo de los seres humanos era adorar a Dios y someterse a Su Guía. Pero al mismo tiempo, esto significaba seguir un camino que sea el mejor para los seres humanos en este mundo y en el Más Allá. Por lo tanto, en el pensamiento islámico, no existe una dicotomía entre lo que es bueno para el Más Allá o para este mundo – no existe la lucha entre la carne y el alma que se halla en el Cristianismo². Como la ley fue revelada para el mejoramiento de la humanidad, se deduce que las acciones de los seres humanos también deben ser para el mejoramiento de la humanidad.

¹Ismaaeel ibn Kazir, *Al-Bidaayah wa al-Nihaayah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, n.d.), vol. 7, pp. 39-40.

² Es importante destacar este aspecto del Cristianismo ya que contribuyó a la ruptura entre la ciencia y la religión, y que oportunamente resultó en lo que podría llamarse el primer movimiento occidental de derechos humanos. Esa ruptura y la consiguiente actitud hacia la religión, siguen teniendo su influencia hoy en día y han influenciado sin duda alguna a muchos defensores de los derechos humanos.

De hecho, los sabios musulmanes fueron aún más allá y argumentaron que cada punto de la ley en la *Shariah* está allí por el bien de la humanidad (*maslahah*). Así, ibn al-Qaiim, que murió en 1350, dijo:

Si analizas las leyes de Su religión que Él ha establecido para Sus siervos, encontrarás que todas están allí para alcanzar una *maslahah* (interés superior, bienestar) pura, o una predominante en la medida de lo posible (y cuando existe un conflicto entre ellas, permitir la más importante, aún si se pierde la de menor importancia), o para terminar una *mafasadah* (mal, daño) puro, o uno predominante en la medida de lo posible (y si existe un conflicto entre ellos, el fin del mal mayor, aún si eso significa tolerar un mal menor).

Es sobre esta base que ha establecido las leyes de Su fe el Más Justo de los Jueces, apuntando en esa dirección, atestiguando por ese medio Su perfecto conocimiento y sabiduría, Su compasión para con Sus Siervos y Su bondad hacia ellos. Nadie que haya probado mínimamente el sabor de la *Shariah* y se haya alimentado de ella o bebido de su agua, duda de esta generalidad. Cuanta más experiencia se tiene con ella, más completa es su comprensión de la bondad y la *maslahah*...

Si uno reflexiona de manera correcta en la *Shariah* con la que Allah ha enviado a Su Mensajero, descubrirá que de principio a fin, es testigo de esto y así lo dice expresamente. Encontrará sabiduría, *maslahah*, justicia y misericordia exhibidas claramente en cada una de sus páginas, llamando a todos y a los inteligentes y sabios a

esos principios...¹

Ibn al-Qaiim señala este aspecto de la *Shariah* como uno de sus mayores milagros y que viene solamente de Dios. Dijo lo siguiente:

Es asombroso que una persona se dé el lujo de rechazar la sabiduría, la razón legal causal y la *maslahah* que están incluidas en esta *Shariah* completa, que es parte de la mayor evidencia que testifica la veracidad del que vino con ella, y el hecho de que fue verdaderamente el Mensajero de Allah. Si no se le hubiese dado otro milagro, habría sido suficiente y satisfactorio. Todo lo que contiene en sabiduría, *maslahah*, fines loables y resultados sólidos testifica que Quien legisló y reveló esta ley es el Mejor de todos los Jueces y el Más Misericordioso de los misericordiosos. Testificar todo eso en sus contenidos y significados es como testificar la sabiduría, la *maslahah* y los beneficios hallados en las más altas y bajas formas de creación, y también lo que se halla en los animales, las plantas, los elementos, y lo que resta y a través de lo cual se ordenan las necesidades de vida².

Esta actitud hacia los juristas continúa hoy en día. En el siglo pasado, el afamado estudioso egipcio Muhammad Abu Zahrah escribió: “Este punto [que la *maslahah* es la base de la Ley] es un principio aceptado y

¹ *Miftaah Daar al-Saadah*, vol. 2, pp. 22-23. Otros pasajes similares, ver *Ilaam al-Muwaqiin*, vol. 3, p. 3 y *Maymu Fataawaa ibn Taimiiah*, vol. 20, p. 48; vol. 13, p. 96; vol. 11, pp. 352 y 354.

² *Shifaa al-Alil fi Masaail al-Qadha wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Talil*, p. 205. Otro pasaje similar está en *Madaarij al-Saalikeen*, vol. 1, p. 242.

acordado por todos los juristas musulmanes. Ninguno de ellos dijo que la Shariah islámica vino con una orden que no fuese consistente con la *maslahah* de la humanidad. Además, ninguno de ellos dijo que hubiese algo malo en las leyes y dictámenes que han sido legislados para los musulmanes”¹.

Basándose en el hecho de que la Ley tiene como fin la *maslahah* o bienestar público, y en lo que se podría describir como “iniciación jurídica,” los sabios legales islámicos determinaron que la Shariah tenía objetivos primarios muy específicos. Esencialmente, el principal conjunto de leyes apuntaba al establecimiento, protección y perfección de lo que se conoció como “las necesidades de la vida”²: La religión, la vida misma, la capacidad mental, la riqueza y los vínculos familiares³. Los sabios

¹ Muhammad Abu Zahrah, *Maalik: Hayaatuhu wa Asruhu Araauhu wa Fiqhuhu* (Daar al-Fikr al-Arabi), pp. 293-294.

² Es importante destacar que estas prioridades básicas de la *Shariah* son fáciles de definir e identificar leyendo los textos del Corán y la Sunnah. Algunos versículos que aluden a muchas de ellas son los de 6:151-153. Más allá de las “necesidades,” la Ley intenta satisfacer las necesidades y menesteres de la vida. Sin embargo, a los fines de este libro, basta con una referencia a las “necesidades.” Además, como con todos los “principios” más que leyes específicas, se debe tener cuidado de no llevar al extremo este principio y de alguna manera intentar darle prioridad por sobre las leyes mismas. Ese es un enfoque que algunos “modernistas” han intentado abordar en tiempos contemporáneos.

³ Sherman Jackson sostiene que los sabios tenían razón en identificar estos objetivos generales, pero no lograron extender la idea de estos objetivos más allá del empirismo. Ver Sherman Jackson, “Concretizing the Maqaasid: Islam in the Modern World,” *International Conference on Islamic Jurisprudence and the Challenges of the 21st Century: Maqasid al-Shariah and its*

también concluyeron que estas necesidades y prioridades de vida llegan en el orden en que fueron presentadas. Es decir, incluso entre las necesidades, hay algunas que tienen prioridad sobre otras.

Esta conclusión sobre la Ley Islámica demuestra que lo que el Islam prevé como una “buena vida” para los seres humanos, llena de derechos y dignidad, puede ser muy diferente de lo que prevé el paradigma contemporáneo de derechos humanos. Por ejemplo, el hecho de que la religión tenga la mayor prioridad, por encima de la vida, demuestra que el Islam considera que la vida sin una religión sólida no es una vida verdadera¹. Los defensores contemporáneos de los derechos humanos definitivamente sostienen que los derechos humanos que ellos determinan, deben tener prioridad por sobre cualquier religión, como se dijo antes.

Por otro lado, el reconocimiento de esos cinco objetivos de la Shariah sería importante para los defensores de los derechos humanos, ya que demuestran un reconocimiento de derechos por parte de los seres humanos. Es deber y responsabilidad del estado, la comunidad y los individuos musulmanes, intentar satisfacer esas necesidades para todos de la misma manera que la Ley fue establecida para ayudar al cumplimiento de

Realization in Contemporary Societies (Kuala Lumpur, Malaysia: International Islamic University Malaysia, 2006), pp. 1-9.

¹ Como dice Allah en el Corán: “¡Oh, creyentes! Obedeced a Allah y al Mensajero cuando os exhortan a practicar aquello que os vivifica [el Islam]” (8:24).

esas necesidades. Además, muchas de estas metas son similares a algunas de las demandas del paradigma de derechos humanos. De hecho, más adelante se dará un ejemplo relacionado con “la familia,” que se considera una de las cinco necesidades, y que también es mencionada explícitamente en los documentos internacionales sobre derechos humanos.

Otro punto importante que los defensores de derechos humanos aún no capturan del todo también es resaltado en el concepto de los objetivos de la Shariah. Estos objetivos de la Shariah también se tratan de limitaciones, no sólo de libertades y derechos. En otras palabras, estos objetivos deben ser protegidos. Y no se los puede proteger a menos que se prohíban o limiten fuertemente aquellos actos potencialmente perjudiciales. En este marco, se puede entender la prohibición que la Shariah hace del alcohol y toda otra sustancia embriagante-alucinógena. Esta prohibición, que se podría considerar como una restricción al derecho individual de consumir lo que uno desea, es una protección necesaria para la vida en su totalidad. Así, en una de las primeras revelaciones respecto al alcohol, y que llevó a su eventual prohibición total, dice Allah: “Te preguntan [¡Oh Muhammad!] acerca de las sustancias embriagantes y los juegos de apuestas. Diles: Son de gran perjuicio, a pesar de que también hay en ellos algún provecho para los hombres; pero su perjuicio es mayor que su provecho” (2:219)¹. Un vistazo a la sociedad estadounidense

¹ En la lectura de Hamzah y al-Kisaa`ee, el texto dice: “en ellos hay mucho pecado.” Así, el Corán enfatiza tanto la calidad del daño resultante por

permitirá comprender por qué esta prohibición – o restricción a la libertad – es de suma necesidad para la protección de los derechos humanos de los demás. Sólo basta con pensar en los numerosos accidentes automovilísticos provocados por conductores ebrios¹, los numerosos casos de violencia doméstica que son resultado del alcoholismo, las muertes tempranas y enfermedades causadas por el alcohol, los niños perdidos de familias dependientes del alcohol, y otros, demuestran que esta prohibición de la Shariah es una gran misericordia para toda la sociedad. Ese es el lado importante de la cuestión que los defensores de los derechos humanos no abordan adecuadamente. No se puede estar interesado en los derechos sin estar igualmente interesado en las restricciones – y no simplemente restricciones cuando infringen directa e inmediatamente los derechos de los demás, como suele ser el caso con el pensamiento de derechos humanos.

La diferencia entre el enfoque islámico y el paradigma de derechos humanos, es que el Islam debe ser abierto y claro sobre estas prohibiciones, mientras que el paradigma de derechos humanos, al tratarse sobre derechos, no puede hacerlo. Así, uno encuentra afirmaciones arrojadas como “libertades absolutas,” cuando en realidad ninguna de ellas puede ser una libertad

consumir alcohol, como también su cantidad. Ver Ahmad ibn Mujaahid, *Kitaab al-Saba fi al-Qiraat* (Cairo, Egypt: Daar al-Maarif, n.d.), p. 182.

¹ El siniestro del Exxon Valdez comprueba el efecto que el consumo de alcohol puede tener también en el medio ambiente.

absoluta. El Islam no se trata de libertades absolutas. El Islam ha establecido una serie de objetivos muy claros para la humanidad, y en esa línea ha restringido muchos supuestos derechos y libertades, como son las libertades sexuales, la libertad de expresión y otras similares.

La amplitud de la Ley islámica comparada con el paradigma de derechos humanos

Sin embargo, la Ley islámica es claramente distinta de los documentos que componen hoy los derechos humanos internacionales. El Artículo 16 de la DUDH dice lo siguiente:

1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.

2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.

3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad, y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

El Artículo 23 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos es prácticamente igual.

El Artículo 10 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales dice lo siguiente:

Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen que:

1. Se debe conceder a la familia, que es el elemento

natural y fundamental de la sociedad, la más amplia protección y asistencia posibles, especialmente para su constitución y mientras sea responsable del cuidado y la educación de los hijos a su cargo. El matrimonio debe contraerse con el libre consentimiento de los futuros cónyuges.

2. Se debe conceder especial protección a las madres durante un período de tiempo razonable antes y después del parto. Durante dicho período, a las madres que trabajen se les debe conceder licencia con remuneración o con prestaciones adecuadas de seguridad social.

3. Se deben adoptar medidas especiales de protección y asistencia en favor de todos los niños y adolescentes, sin discriminación alguna por razón de filiación o cualquier otra condición. Debe protegerse a los niños y adolescentes contra la explotación económica y social. Su empleo en trabajos nocivos para su moral y salud, o en los cuales peligre su vida o se corra el riesgo de perjudicar su desarrollo normal, será sancionado por la ley. Los Estados deben establecer también límites de edad por debajo de los cuales quede prohibido y sancionado por la ley el empleo a sueldo de mano de obra infantil.

Dichas “leyes internacionales” son intencionalmente imprecisas. Pero, ¿realmente les otorgan derechos a las personas? ¿Cómo se constituye una familia? ¿Puede basarse en dos hombres, dos mujeres o quizás más? Los documentos de derechos humanos no dicen absolutamente nada al respecto. Simplemente hacen afirmaciones imprecisas y generales sobre la igualdad, y luego dejan

que los tribunales decidan el resto de los asuntos. Así, hay lugares donde se encuentran dos mujeres con un hijo (nacido de una de ellas y un tercer hombre) componiendo una familia. A veces se desconoce quién donó el esperma y no se le da participación. En ocasiones, una de las partes puede arrepentirse de lo hecho y exigir más derechos que las otras partes no están dispuestas a ceder. Cuando suceden estas cosas, y suceden a menudo, el único recurso es acudir a la justicia. ¿Quién sufre en todo este proceso? La familia misma, especialmente los hijos.

La Ley islámica hace mucho hincapié en el rol de la familia y por lo tanto brinda una importante guía en relación a la familia. Habla de las “virtudes” del matrimonio, qué cualidades buscar en un cónyuge, los componentes de la familia, los derechos, obligaciones y expectativas de todos los miembros de la familia y demás. Desde luego, no se espera que esos temas surjan de libros de derecho secular o documentos internacionales relacionados con temas generales como los derechos humanos. Lo importante aquí es simplemente demostrar que dentro del Islam hay apoyo para muchos de los mismos conceptos hallados en los documentos de derechos humanos. Sin embargo, la naturaleza del Islam es muy diferente, y como tal, el Islam va mucho más allá que esos documentos a la hora de dar una estructura completa y un sistema de apoyo que realmente permita que esos “derechos” se desarrollen y prosperen.

La Ley islámica es un sistema completo que tiene en cuenta todos los diversos aspectos de la vida con suficiente detalle para guiar a los seres humanos y

suficiente flexibilidad para ser compatible en todo tiempo y lugar. Los defensores de los derechos humanos que intentan erradicar la influencia de la Ley islámica, en realidad no hacen más que dejar a los musulmanes con un gran vacío. No pueden darles a los musulmanes un sistema completo y consistente que satisfaga los objetivos de la sociedad sin irse al extremo de otorgar muchos derechos, ni de prohibir asuntos que no necesitan ser prohibidos.

El Islam y la dignidad del ser humano

Como ya se discutió en el capítulo anterior, uno de los argumentos que a menudo se dan para justificar el concepto de derechos humanos es el objetivo de alcanzar la dignidad humana para todos. Como justificación para el paradigma de derechos humanos, como ya se ha dicho, es bastante débil. Además, es cuestionable afirmar que darles derechos determinados a las personas en realidad conlleva una dignidad humana. Sin la base metafísica, y convirtiendo a los seres humanos en meros seres materiales, uno se pregunta cómo se puede lograr así la dignidad humana.

Por otro lado, la religión del Islam tiene como su meta última alcanzar la dignidad humana. Se trata de liberar el potencial de los seres humanos y guiarlos por un camino en el que puedan convertirse en “lo mejor de sí mismos.” Desde la perspectiva islámica, lo más noble y digno que puede ser una persona es ser devoto y siervo de Allah. Obviamente, muchos defensores de derechos humanos se negarían ante esta idea, donde la pieza central pasa de ser una glorificación del ser humano a una

merecida glorificación del Único Dios verdadero. Sin embargo, hay que aceptar que si ese fuese el destino de los seres humanos, entonces este objetivo es el verdadero cumplimiento de la dignidad humana. Los defensores de los derechos humanos pueden estar en desacuerdo con esta premisa, pero al mismo tiempo, no tienen elementos para demostrar que es falsa o poco razonable.

Allah le dice a la humanidad cómo fue honrada y favorecida: “Por cierto que hemos honrado a los hijos de Adán, y les hemos facilitado los medios para transitar por la tierra y por el mar; les hemos proveído de cosas buenas y los hemos preferido por encima de muchas otras criaturas” (17:70)¹. Esto significa que todos en la humanidad comienzan como criaturas honorables de Dios. Allah ha bendecido a los seres humanos con muchas cosas que no les ha dado a otras partes de la creación. Además, según la creencia islámica, cuando Allah creó al primer ser humano, les ordenó a los seres más nobles de la creación, los ángeles, que se postraran ante él². Esa fue, por cierto, una de las mayores demostraciones del lugar importante que tendría este nuevo ser creado. Por último, el *ruh* o espíritu que fue soplado en el ser humano original, ha sido descrito por Allah como algo que surgió específicamente de Él: “Cuando lo haya plasmado y soplado en él su

¹ Si bien es difícil de comprender en español, la palabra original de este versículo en árabe, como la segunda forma del verbo *karrama*, demuestra la magnitud y grandeza con la que Allah ha honrado a los seres humanos. Cf., Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubi, *al-Yaami li-Ahkaam al-Quraan* (Riyadh, Saudi Arabia: Daar Aalim al-Kutub), vol. 10, p. 293.

² Este importante suceso es mencionado en los siguientes versículos del Corán: 2:34, 7:11, 17:61, 18:50 y 20:16.

espíritu, haced una reverencia ante él” (15:29). En particular, los seres humanos han sido bendecidos con un gran intelecto y una gran voluntad que los ponen por encima de otras criaturas de este mundo.

Por lo tanto, desde la perspectiva islámica, los seres humanos son una noble creación y con un propósito muy noble: Ser verdaderos siervos y devotos de Dios. El más grande de los seres humanos según la creencia islámica, el Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) demostró que ser siervo de Dios es la tarea más honrosa y altiva que puede tener un ser humano. Así dijo: “No me exalten como los cristianos exaltaron al hijo de María. Yo soy Su siervo, entonces digan: ‘Siervo y Mensajero de Allah’”¹. Según la creencia islámica, ser un verdadero siervo de Dios es la máxima expresión de humanidad. De hecho, no puede haber otro objetivo sólido porque, como creen los musulmanes, este es el único objetivo que es realmente consistente con la naturaleza y el alma de los seres humanos.

Sin embargo, no todos los seres humanos escogen el camino de la dignidad humana. Desde la perspectiva islámica, los seres humanos fueron creados con un libre albedrío limitado. Los seres humanos son libres de desarrollar su gran potencial, o son libres de rebajarse a sí mismos. Por ejemplo, dice Allah: “Di: ¡Oh, hombres! Os ha llegado la Verdad de vuestro Señor. Quien siga la guía lo hará en beneficio propio, y quien se descarríe sólo se perjudicará a sí mismo. Yo no soy responsable por

¹ Registrado por al-Bujari.

vuestras obras” (10:108). Allah yuxtapone ambas decisiones de forma aún más clara en los siguientes versículos: “Que ciertamente creamos al hombre con la más bella conformación. Pero luego reduciremos a los incrédulos al más bajo de los rangos [castigándoles en el Infierno]. En cambio, a los creyentes que obran rectamente les tenemos reservada una recompensa ininterrumpida” (95:4-6).

En resumen, desde la perspectiva islámica, la verdadera dignidad y valor humanos surgen cuando el ser humano está al tanto de su verdadero propósito y valor, que se hallan en ser un verdadero y devoto siervo del Creador del Universo. Esto implica someterse con verdadera sinceridad y devoción a la revelación que llega de Dios, sin ningún rechazo arrogante de lo que Dios ha ordenado. Es importante que los activistas contemporáneos de derechos humanos tengan en cuenta que a menudo les exigen a los musulmanes hacer aquello que golpea en lo más profundo de la percepción que los musulmanes tienen de la dignidad humana. A los musulmanes se les pide, textualmente, desobedecer o “alterar” los claros mandamientos del Corán o la Sunnah – aunque muy pocos admiten abiertamente que eso sea lo que se les exige a los musulmanes. Desde la perspectiva islámica, esto golpea en la raíz de lo que significa ser un ser humano correcto y verdadero.



La definición de “derechos humanos islámicos”

Como ya se han presentado algunos conceptos islámicos generales, se puede avanzar a la pregunta de si el Islam acepta los “derechos humanos.” Como se demostró en el capítulo anterior, el concepto mismo de “derechos humanos” es disputable en sí y no hay consenso sobre el mismo.

Definitivamente existe en el Islam el concepto de darles a los demás derechos sobre un individuo, tanto a nivel individual como general. Por ejemplo, en un fragmento del Corán, Allah describe las características de los fieles. Estas características incluyen el hecho de que reconocen que los pobres y necesitados tienen derecho a parte de su riqueza¹.

El Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) le dijo a uno de sus Compañeros, que ayunaba durante el día y rezaba durante la noche, que no lo hiciera. Luego le dijo: “Ciertamente, tu cuerpo tiene derecho sobre ti, tu ojo tiene derecho sobre ti, tu esposa tiene derecho sobre ti, y tu visita tiene derecho sobre ti”².

¹ El fragmento coránico completo es 70:19-27. Los versículos 24-25 dicen: “Que de sus bienes destinan un derecho consabido [el zakat y las caridades] para el mendigo y el indigente.” En una línea similar, se ha reportado que el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) dijo: “En la riqueza, existe un derecho [para los pobres] además del zakat (caridad) [obligatorio].” Este hadiz fue registrado por al-Tirmidhi, al-Baihaqi, al-Daraqutni, al-Tabaraani y al-Darimi; sin embargo, su cadena es débil.

² Registrado por al-Bujari y Muslim en sus recopilaciones auténticas.

En otro hadiz, el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) enfatizó que los “derechos de la calle/del camino” han de ser respetados. Cuando se les preguntó qué eran, respondió: “Recatar la mirada, abstenerse de hacer el mal, responder a los saludos, ordenar el bien y erradicar el mal”¹. Esto demuestra una vez más la interpretación de que las personas tienen derechos sobre los demás. Estos derechos son positivos y negativos: No se debe hacer el mal a los demás y también se debe trabajar positivamente por el bien de los demás (lo cual es parte de la interpretación de ordenar el bien y erradicar el mal).

El Mensajero de Allah (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) les dijo a algunos de sus Compañeros que después de su muerte, algunos gobernantes les darían prioridad a unos sobre otros y harían cosas que ellos reprobarían. Le preguntaron al Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) qué debían hacer en esas circunstancias. El Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) respondió: “Debéis respetar sus derechos y pedirle a Allah por los vuestros”². Aquí el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) hablaba claramente de los gobernantes y sus súbditos. Esto significa que en la Ley islámica, por mandamiento de Dios y no a través de años de persecuciones y revueltas, es obligación que tanto gobernantes como gobernados tengan

¹ Registrado por al-Bujari en su recopilación auténtica.

² Registrado por al-Bujari.

derechos claros y explícitos¹. Sin embargo, es bien sabido en la humanidad que a veces los gobernantes, en particular, no respetan los derechos del pueblo. Esto no significa que uno deba inmediatamente rebelarse ya que eso no hace ningún bien – ni tampoco debe el gobernante encarcelar o matar inmediatamente a sus ciudadanos cuando sus derechos no sean respetados plenamente. Hay otros medios de cambio. El punto importante para nuestra discusión es el reconocimiento del concepto de derechos para ambos.

Además, al entender la Ley islámica como un todo, los sabios musulmanes reconocieron y discutieron en detalle los “derechos de Allah” y los “derechos de los seres humanos.” Los “derechos de los seres humanos” son derechos individuales en relación a la propiedad del pueblo, el honor y demás. Dado que tienen como intención los intereses individuales de la persona, individualmente tienen cierta discreción respecto al perdón, la implementación y demás. Los “derechos de Allah” tratan tanto de los actos rituales de adoración como de las leyes requeridas para el beneficio de la sociedad o el “interés

¹ Más allá de eso, los gobernantes tienen la obligación explícita de actuar en nombre de los gobernados. Un principio importante sostiene que las decisiones de los gobernantes que afecten al pueblo deben basarse en la *maslahah* o interés público. Para una discusión detallada, ver Naasir al-Ghaamidi, “Qaaidah al-Tasarruf ala al-Raiyyah Manut bi-l-Maslahah: Diraasah Tasiliyyah Tatqiqiyyah Fiqhiyyah,” *Mayallah Yaamiat Umm al-Qura li-Ulum al-Shariah wa al-Diraasaat al-Islaamiyah* (No.46, Muharram 1430), pp. 155-218; Saeedah Bumiraaf, “Al-Talil al-Maslahi li-Tasarrufaat al-Haakim,” (Master’s Thesis, University of Baatinah, Algeria, 2008).

público” (*maslahah*) en su totalidad. Estas leyes no pueden ser ignoradas o prohibidas por los seres humanos. En cambio, son derechos de Allah y como tales deben ser cumplidos¹. (También existe una tercera categoría, que es el acto que incluye un aspecto que es derecho de Allah y también derecho de los seres humanos).

En la historia de los derechos humanos en Occidente, la discusión sobre los derechos fue originalmente el resultado de defender al individuo de la opresión del estado. Esa realidad histórica es en realidad una visión muy limitada de los derechos. El Corán, el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) y los juristas musulmanes, han utilizado la palabra “derecho” en un marco mucho más general. No existía la necesidad del conflicto entre las clases para que el Islam reconociera estos derechos específicos. En cambio, fue un mandamiento a través de una revelación lo que estableció eternamente, desde una perspectiva islámica, los derechos de los seres humanos.

Sin embargo, al mismo tiempo, si el concepto que uno tiene de derechos humanos es el “hecho” de que los seres humanos son de alguna forma “sagrados” *per se*, y que por lo tanto merecen derechos generales específicos

¹ Una de las diferencias entre la Ley islámica y el pensamiento occidental es que el acto de adulterio es considerado una violación de los “derechos de Allah” desde una perspectiva islámica, mientras que en el pensamiento contemporáneo occidental se ha convertido en un asunto de consentimiento y libertad. Desde la perspectiva islámica, un acto de ese tenor no solamente afecta al esposo, esposa o familia de quien comete el pecado, sino que golpea a la moral y la base de la sociedad. Por lo tanto, no puede ser ignorado por la sociedad y el castigo por él debe ser severo.

solamente porque han nacido “humanos,” entonces se puede decir que no existe un “derecho humano” así en el Islam. En realidad, se podría decir que dichos derechos no existen en absoluto salvo en la mente de algunos teóricos. Por el contrario, los derechos tienen que ser reconocidos y aceptados por alguien, ya que no pueden existir en un vacío. (Como se discutirá más adelante, desde la perspectiva islámica, los seres humanos reciben los derechos de Dios).

De igual manera, si por derechos humanos uno se refiere a la idea que los seres humanos tienen derecho a hacer lo que les plazca simplemente porque son humanos, ninguna sociedad ha aceptado un concepto de este calibre. Quizás sólo los defensores más extremos de los derechos humanos propondrían algo así. De lo contrario, toda sociedad reconoce que debe haber limitaciones al comportamiento de las personas. Hasta ahora, ninguna sociedad ha aceptado el “hecho” de que los seres humanos, por ejemplo, pueden casarse o procrear de la forma que se les antoje – aunque no existen dudas de que algunos defensores de los derechos humanos exigen justamente ese tipo de cosas.

Sin embargo, si lo que se entiende por derechos humanos es el reconocimiento de que gracias a alguna autoridad, los seres humanos tienen derechos sobre otros que son inviolables, entonces el Islam definitivamente apoya y promueve este concepto. Es esta idea – de que el Islam les dio a los seres humanos numerosos derechos – la que señalan los académicos islámicos y siguen

sosteniendo como algo que no se puede negar. Esto no significa que todos los derechos son iguales para todas las personas simplemente porque esa persona es un ser humano. Ese concepto es ajeno al Islam. En realidad, ese concepto también es ajeno a la mayoría de las sociedades modernas. Por ejemplo, la mayoría de las sociedades hacen la distinción entre los seres humanos que son ciudadanos y los que no lo son. Y definitivamente no les dan los mismos derechos a todos. Dentro de una sociedad, ciertos sectores de la sociedad suelen tener menos derechos (como los menores de cierta edad) y otros pierden derechos debido a sus propias elecciones (delinquentes que pierden el derecho a votar, por ejemplo).

La conclusión es que los “derechos humanos” dentro de un marco islámico son derechos otorgados por Allah a los seres humanos. Dado que en la teología islámica Allah tiene toda la autoridad, Él es el Único que tiene la autoridad de darles derechos a los seres humanos, limitar esos derechos, expandir esos derechos o quitarles esos derechos a las personas.

Visto de esa manera, y no en el sentido secular extremo del movimiento moderno de derechos humanos, el Islam sí tiene algo que se podría llamar “derechos humanos.” Sin embargo, se podría decir que todas las sociedades defendían algo similar. Es meramente una cuestión de hasta dónde uno quiere llegar en afirmar esos derechos para los seres humanos.

La justificación para los “derechos humanos” en un marco islámico

Lo que se entiende aquí por “justificación para los

derechos humanos” es la justificación de los derechos humanos sancionados en el Islam, como se acaba de describir, y no una justificación islámica para los derechos humanos de la plataforma contemporánea de derechos humanos.

La cuestión de la justificación para dichos “derechos humanos” en el Islam es clara y sencilla. La fuente para dichos derechos es la revelación de Allah al Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él). Cierto, los no musulmanes puede que no estén muy convencidos con esta justificación. Sin embargo, ese fue el punto de la discusión previa: Nadie ha podido afirmar o declarar ninguna justificación para los derechos humanos que deba o sea aceptable para todos. Así, si el Islam está errado por apoyar derechos sobre una base que no es aceptable para todos, el movimiento de derechos humanos debe entonces estar errado por la misma debilidad. Al menos entre los musulmanes existe una base clara y definitiva para los derechos humanos sancionados por el Islam. En el paradigma secular de derechos humanos, no existe una base clara y definitiva para los derechos humanos. El movimiento de derechos humanos simplemente no ha logrado conciliarse con esta realidad y sigue intentando obligar a los demás a aceptar su voluntad, aun cuando los demás simplemente no creen en sus débiles bases.

Todo lo que se dice aquí es que en el Islam existen “derechos humanos” y estos derechos humanos han sido otorgados y declarados por Dios. Eso debería bastar para que un musulmán los acepte, respete e implemente en su

vida. Estos derechos serán aplicados a todo aquel que la Ley islámica determine que los merece. Al igual que todos los sistemas – lo admitan o no los visionarios utópicos de los derechos humanos – algunos derechos pueden estar restringidos a ciertos grupos de personas (como los ciudadanos) y bajo ciertas circunstancias. No es más que otra realidad de la aplicación de los derechos.

La justificación particular de los “derechos humanos” en el Islam, el hecho de que han sido revelados y sancionados por Dios, tiene otras ramificaciones, que están relacionadas con las características únicas de los “derechos humanos” dentro del paradigma islámico.

Características únicas de los “derechos humanos” dentro del paradigma islámico

Ya que se ha establecido que existe algo en el Islam que se podría llamar “derechos humanos,” también es importante reconocer cómo difieren los “derechos humanos islámicos” de los derechos humanos propuestos en el paradigma contemporáneo de derechos humanos.

Debido a la fuente, la base y los fundamentos de los derechos humanos en el Islam, estos “derechos humanos” tienen cualidades únicas que los distinguen de los derechos humanos del paradigma contemporáneo de derechos humanos. Estos aspectos únicos incluyen los siguientes:

(1) Los “derechos humanos” en el Islam son otorgados por Dios; no son derechos que una persona, una organización de personas o toda la humanidad le ha otorgado a alguien. Cuando los seres humanos se dan cosas unos a otros, pueden sentir que tienen el “derecho”

de recuperarlo, usarlo como influencia y demás. Los derechos islámicos han sido declarados por Dios. Los seres humanos no tienen injerencia alguna en darles esos derechos a otras personas.

(2) Los derechos humanos, tal como están establecidos en el Islam, son intrínsecos y eternos, no pueden ser cancelados, modificados, derogados ni suspendidos; son vinculantes porque son ordenados por el Gran Creador (Allah Todopoderoso). Por lo tanto, ningún ser humano, sin importar quién sea, tiene derecho a suspenderlos o transgredirlos. No pierden su inviolabilidad, ni por renuncia voluntaria del individuo ni por voluntad de la sociedad representada en las instituciones, sin importar la naturaleza de éstas o de las autoridades que pudiesen tener esas instituciones.

(3) Dado que estos derechos son otorgados por Dios, el musulmán cree que su obligación absoluta es creer en ellos y respetarlos. En otras palabras, debe existir una dedicación total y sincera a estos derechos por parte del musulmán. Teóricamente, estos derechos no deben ser comprometidos en nombre del “interés personal” porque el musulmán debe creer que su máximo interés personal está en someterse a Dios. Estos no son meros eslóganes políticos establecidos para recibir aplausos y halagos de otros países del mundo. Son los mandamientos de Allah. Los musulmanes los toman con absoluta seriedad. No pueden ser cambiados, alterados, ignorados temporalmente – sin importar lo conveniente que pueda ser para la población o para quien detente el poder en ese

momento. Además, sólo el Islam les puede dar a esos derechos el respaldo moral y la fortaleza que lleva a un pueblo a sacrificarse verdaderamente en nombre de los mismos. El musulmán arriesgará su vida por estos derechos, aún si eso significa defender a un no musulmán del estado musulmán, por ejemplo, porque lo hace por la causa de Allah y su recompensa la espera sólo de Allah.

(4) Los “derechos humanos” en el Islam implican derechos como también prohibiciones. En otras palabras, hay más que el simple derecho a hacer algo, también hay un énfasis en la obligación de hacer algo. No es un mero sistema neutro, sino un sistema positivo en el que las personas están obligadas a hacer lo correcto, noble y servicial hacia los demás, ayudar en el cumplimiento de lo virtuoso y en eliminar lo perjudicial. Estas obligaciones y derechos sociales son interdependientes entre sí para formar la base de una verdadera sociedad fraternal. Así, cuando Allah habla de la relación entre los creyentes, enfatiza particularmente esta característica mutua antes de mencionar cualquiera de las otras características de adoración personal. Dice Allah: “Los creyentes y las creyentes son aliados unos de otros, ordenan el bien y prohíben el mal, cumplen con la oración prescrita, pagan el zakat y obedecen a Allah y a Su Mensajero. Allah tendrá misericordia de ellos; y Él es Allah, Poderoso, Sabio.” (9:71).

(5) Los derechos humanos en el Islam no son derechos absolutos. Esto es algo que se reconoce y admite fácilmente, a diferencia de lo que afirman Mayer y otros sobre los derechos en el movimiento contemporáneo de

derechos humanos, cuando en realidad aún en ese marco, como ya se ha discutido, afirmar lo absoluto es falso. Por lo tanto, la comunidad y los miembros individuales de la sociedad están protegidos mediante la restricción incluso de los derechos que ha otorgado el Islam. Existen, por lo tanto, y hay que reconocer que con justa razón, restricciones a la libertad de expresión en el Islam, la libertad de propiedad privada y demás. Este aspecto de los “derechos” en el Islam es una característica distintiva de los derechos humanos islámicos y debe ser reconocida desde el principio¹.

(6) Los derechos humanos en el Islam son fijos y no cambian². La postura islámica de la revelación que recibió

¹ Cf., Sulaiman al-Huqail, *Huquq al-Insaan fi al-Islaam wa al-Radd ala al-Shubuhaat al-Muzaarah Haulahaa* (autoedición, 2003), p. 53.

² Algunos derechos humanos derivados islámicamente estarán basados en textos que son definitivos y no debe haber discusión alguna sobre ellos. Otros pueden derivar de evidencias conjeturales (*dhanni*, no definitivas). Respecto a esos “derechos” derivados, es posible que los sabios tengan diferencias de opinión al respecto. Dichas diferencias e interpretaciones legales son comunes en todos los sistemas legales. También cabe destacar que Abou El Fadhl repite en varios de sus artículos (como el de Runzo, et al.) un argumento bastante falso, en el que intenta pintar a toda la Shariah como “imprecisa,” y por lo tanto nadie podría decir que es la ley de Dios. Este no es el sitio adecuado para refutar en detalle ese argumento, pero si su argumento ha de tomarse en serio, significa que todo el discurso humano es impreciso y nadie podría decir lo que otro intenta decir en un contrato, en la ley y demás. Abou El Fadhl plantea un argumento bastante falso sobre conocer lo que es la ley de Dios. Luego de tener el reconocido debate sobre si cada *muytahid* es considerado correcto o no, Abou El Fadhl concluye que nadie puede decir qué es la ley de Dios y por lo tanto todas las leyes son humanas. Sin embargo, da la impresión

el Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) es que es completa y flexible¹ y dirigida a toda la humanidad hasta el Día de la Resurrección. Por lo tanto, contiene todos los derechos humanos básicos que los seres humanos puedan necesitar. Una de las mayores controversias respecto a los derechos humanos contemporáneos, es que las personas exigen “nuevos” derechos humanos que los países que firmaron los documentos originales nunca consideraron. De esto se trató todo el revuelo en torno a las conferencias de El Cairo y Beijing. Desde una perspectiva islámica, la naturaleza de los seres humanos no ha cambiado con el transcurso del tiempo. Por lo tanto, lo que los seres humanos necesitan como derechos humanos es algo fijo y determinado y por lo tanto la religión del Islam trajo lo que necesitaban los seres humanos y no hace falta más controversia o reclamos de nuevos tipos de derechos humanos. Dado que la revelación viene de Dios, no hay necesidad de buscar y cuestionar qué derechos pueden ser

de que todas las leyes del Islam son resultado del *iytihaad* (razonamiento jurídico). Pero el *iytihaad* sólo ha de ser utilizado en ausencia de un texto definitorio del Corán y la Sunnah. Él nunca dice esto y sus lectores, mayormente no musulmanes, probablemente no comprendan el argumento falaz del autor. (En realidad, si se tomara seriamente ese argumento, entonces nadie podría decir qué es un derecho humano, porque todos los documentos de derechos humanos han estado sometidos a discusión y debate). Además, su postura se debilita aún más por el hecho de que muchos asuntos en disputa relacionados con el Islam y el movimiento de derechos humanos, no son asuntos de *iytihaad* sino que tienen que ver con textos claros del Corán y la Sunnah.

¹ Para más información sobre este punto, ver *Guía para el nuevo musulmán* (Islamhouse.com), pp. 18, del mismo autor.

buenos derechos humanos y cuáles pueden ser perjudiciales o no tienen sentido. Ese es, en realidad, un proceso que continúa dentro del movimiento contemporáneo de derechos humanos, ya que siguen debatiendo los méritos o deméritos de los nuevos “derechos” propuestos.

(7) Los derechos humanos en el Islam son completos en su naturaleza. Incluyen todo tipo de derechos, ya sean políticos, económicos, sociales o culturales. También cubren derechos relacionados con el esposo, la esposa y los hijos, además de derechos sobre los vecinos, viajeros, ancianos y demás. De hecho, van incluso más allá de los vivos y cubren también los derechos de los fallecidos. Además, abarcan las relaciones personales y la ética, como son los derechos relacionados con el honor y la dignidad propios, lo que incluye aspectos positivos además de prohibir acciones como la envidia, la traición y otras. (Mayer, en particular, critica estos derechos tachándolos de frívolos, triviales y sin sentido, y sostiene que nunca formarían parte del derecho internacional¹, pero esto no hace más que resaltar la insuficiencia del derecho internacional, ya que toda sociedad puede reconocer la importancia de este tipo de estándares).

(8) Los derechos humanos en el Islam son prácticos, no solamente teóricos. Son la columna vertebral y la práctica de diversas sociedades y comunidades islámicas a lo largo de la historia, comenzando, desde luego, con la comunidad del Profeta y sus Compañeros, pero sin

¹ Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 68.

limitarse a ellos. Nadie dice que una sociedad es perfecta y compuesta de “ángeles.” Sin embargo, en su mayor parte, estos derechos estuvieron allí, protegidos y cumplidos desde arriba hacia abajo.

(9) La postura del Islam sobre los “derechos humanos” es también una postura dinámica en el sentido de que incluye a la ética, la educación y la reforma. Nuevamente, el Islam como un código de vida completo y un “sistema cerrado,” les trae a los seres humanos no sólo los derechos que se merecen las personas, sino también la motivación para hacer cumplir y proteger esos derechos para los demás y para uno mismo. El Islam les inculca a las personas la fe en Allah y el Islam. Luego forma al individuo para que se convierta en un verdadero musulmán, dándoles así a los demás los derechos que merecen. Por ejemplo, en relación al alcohol, el Islam no se limita a decir que el alcohol está prohibido y luego espera que todos se abstengan de beber alcohol. La experiencia de Estados Unidos con la prohibición demostró que es un enfoque inútil. Sin embargo, cuando uno tiene una fe fuerte y confianza en el mensaje, tiene la fortaleza interior y la fuerza de voluntad para cumplir con esa guía, aún si eso exige esfuerzo y sacrificio de nuestra parte. Sin este crecimiento y desarrollo espiritual, los seres humanos tienen otras fuerzas que trabajan en su interior y que pueden llevarlos a infringir los derechos de los demás y no cumplir con sus obligaciones hacia ellos. Así, dice Allah: “Ciertamente el hombre fue creado impaciente; se desespera cuando sufre un mal, y se torna mezquino cuando la fortuna le favorece, salvo los orantes que son perseverantes en la oración, que de sus bienes destinan un

derecho consabido [el zakat y las caridades] para el mendigo y el indigente,..." (70:19-25). Ésta es un área en la que el paradigma contemporáneo de derechos humanos tiene poca participación directa, aunque diversos autores que escriben sobre derechos humanos resaltan que el primer paso en la verdadera implementación de los derechos humanos es la educación adecuada y el respeto por los derechos de los demás. Pero, una vez más, dado que el paradigma de derechos humanos no tiene una verdadera base sobre la cual apoyarse, este proceso educativo y del desarrollo será incompleto, ya que el contenido no puede ser mucho mayor que el vacío que ocupa. La solución posible para el paradigma de derechos humanos es depender de la religión o de otras fuentes para llenar este vacío. Sin embargo, desde la perspectiva del paradigma de derechos humanos, esto probablemente crearía más problemas de los que resolvería.

(10) Los derechos humanos en el Islam tratan tanto de los derechos sociales como de los individuales. En el movimiento contemporáneo de derechos humanos, existe una gran discusión sobre esta cuestión de la sociedad frente al individuo. La mayoría de los defensores occidentales de los derechos humanos son de alguna manera inflexibles en su postura de que los derechos individuales son supremos. Renombrados autores socialistas y algunos autores musulmanes sostienen que los derechos de la sociedad claramente están por encima

de los derechos del individuo¹. El hecho, según lo explicado por al-Qaisi, es que en el Islam existe un equilibrio entre los derechos de la sociedad/comunidad y los derechos del individuo². El Islam propone que existe un punto medio – aunque pareciera que los defensores de ambos bandos, como son los socialistas de un lado, y autores como Mayer del otro, no pueden imaginar ese punto medio. Hay ocasiones en las que los derechos del individuo deberán tener prioridad, y también hay ocasiones en las que los derechos de la sociedad tendrán prioridad. Dado que las limitaciones de los mismos son difíciles de definir, sólo Dios puede ser la única fuente adecuada para establecer dichas pautas.

Uno de los aspectos importantes del Islam – quizás se debería decir: Uno de los aspectos importantes de quienes escriben sobre el Islam – es que es sincero en su tratamiento de los temas. En lugar de hacer afirmaciones arrojadas sobre la libertad de expresión y la libertad de culto, y luego limitar ambas libertades de diversas maneras – algo que hacen todas las naciones, más allá del grado de dedicación que tengan hacia la plataforma de

¹ Khalid Abou El Fadhl tiene una discusión reveladora sobre este punto en la que sostiene que el énfasis del musulmán en los derechos sociales es quizás el remanente de las influencias socialistas en el Tercer Mundo antes de la década de 1980. Ver Khalid Abou El Fadhl, “The Human Rights Commitment in Modern Islam,” in Runzo, et al., p. 308.

² Ver al-Qaisi, p. 50. Mayer, *Islam and Human Rights*, p. 66, prevé una virtual dicotomía completa entre los derechos de la sociedad y los derechos del individuo, señalando expresiones islámicas como “intentar conservar los valores y prioridades tradicionales anti-individualistas, intentando paradójicamente asociar sus proyectos con los derechos humanos.”

derechos humanos, y es de esperar que los defensores de derechos humanos así lo hagan – dice claramente que los derechos que tienen las personas son solamente aquellos derechos otorgados por Allah. No hay aquí contradicciones ni hipocresía.

Los “derechos humanos” específicos en el Islam

En esta sección, se discutirán algunos derechos importantes otorgados por el Islam, que a menudo son llamados “derechos humanos” actualmente. Obviamente, como se puede ver en los documentos del Apéndice, el Islam otorga un sinnúmero de derechos importantes que abarcan todo el espectro de la actividad humana. Sin embargo, se darán aquí sólo algunos ejemplos. Estos ejemplos no fueron escogidos aleatoriamente, sino que existe una razón particular para incluir cada uno de los temas discutidos más adelante. Así, los primeros ejemplos destacan aspectos que muchos parecen considerar como “inventos modernos” y parte de la tendencia europea de otorgarles derechos a los seres humanos. Pero la realidad es que fueron establecidos como parte del sistema islámico siglos antes de que los europeos modernos los “descubrieran.” El cuarto ejemplo demuestra cómo se pueden involucrar diferentes prioridades cuando se trata de derechos. En particular, resalta una de las mayores deficiencias del movimiento contemporáneo de derechos humanos – los otros sistemas a los que se encuentra unido el movimiento de derechos humanos. Por último, se discutirá la igualdad frente a la equidad, donde se reconocerá que el Islam ha otorgado muchos derechos,

pero esos derechos no se basan simplemente en la “igualdad” sino en “la equidad y la justicia,” según el marco social islámico general.

Algunos derechos humanos:

Todos iguales ante la ley: El Artículo 7 de la DUDH reza: “Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.” Este principio es un principio firmemente establecido en el Islam. El Islam comienza eliminando toda forma de prejuicio racial o distinción de clase¹. Entre los tantos textos del Islam relacionados con este tema, el Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) dijo: “Oh gente, ciertamente su Señor es uno solo y su padre [original] fue uno solo. No existe superioridad de un árabe sobre un no árabe o de un no árabe sobre un árabe, o de un blanco sobre un negro o de un negro sobre un blanco, excepto en lo que respecta a la conciencia de Dios”². Con respecto a la ley en particular, el siguiente hadiz es relevante: Una vez unos musulmanes intentaron convencer a un hermano musulmán que era muy cercano al Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) de que intercediera ante

¹ El lector con interés en este tema puede consultar a Muhammad al-Bahi, *al-Tafriqah al-Unsuriah wa al-Islaam* (Cairo: Maktabah Wahba, 1979), p. 248.

² Registrado por Ahmad y otros. Autenticado por al-Albaani y Shuaib al-Annaut. Ver, respectivamente, Al-Albaani, *Silsilat al-Ahaadeeth al-Sahihah*, vol. 6, p. 449; Musnad #23536

el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) en relación a un caso judicial. El Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) rechazó la idea de dicha intercesión ante la ley y dijo francamente: “Los pueblos anteriores a ustedes fueron destruidos porque si un noble cometía un robo, lo dejaban ir, pero si un débil cometía un robo, le aplicaban el castigo establecido. Juro por Dios que si Fátima, la hija de Muhammad, cometiera un robo, le haría amputar la mano”¹. Esta igualdad ante la ley se les aplicaba a los no musulmanes, esclavos y mujeres². Umar ibn al-Jattaab fue el segundo califa del Islam, un Compañero cercano del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) y cuyo ejemplo es imitado por los musulmanes. Era reconocido por su justicia y trato igualitario para todos. Por ejemplo, una vez hizo que un ciudadano de Egipto no musulmán azotara al hijo de su gobernador en Egipto, debido a los malos tratos propinados por este hijo³. Cuando Ali⁴ era califa, encontró su escudo robado en manos de un cristiano. Trajo al

¹ Registrado por al-Bujari y Muslim. La amputación de la mano es el castigo establecido como castigo por robar.

² Para más anécdotas que demuestran dicha igualdad, justicia y ausencia de discriminación, ver Sayed Kotb, *Social Justice in Islam* (New York, New York: Octagon Books, 1970), pp. 139-226.

³ Ver Kotb, p. 161. El relato completo se puede hallar en Ali Muhammad al-Sallabi, *Umar ibn al-Khattab: His Life & Times* (Riyadh, Saudi Arabia: International Islamic Publishing House, 2007), vol. 1, pp. 191-192.

⁴ Ali ibn Abi Taalib era el primo del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) y el cuarto califa del Islam. Al igual que su antecesor, Umar, es respetado e imitado por los musulmanes.

cristiano ante el tribunal y el Juez, Shuraih, le pidió a Ali la prueba de que ese era su escudo. Cuando éste no pudo presentar ninguna evidencia, Shuraih dictaminó a favor del cristiano, quien luego admitió su mentira¹. En cuanto a las mujeres acusadas ante la justicia, una mujer vino directamente ante la máxima autoridad del Islam, el Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él), para formular una queja legal sobre su esposo. Este suceso ha sido conservado por Allah en el Corán, con estas palabras: “Ciertamente Allah oyó las palabras de quien discutía contigo [¡Oh, Muhammad!] acerca de su esposo y se quejaba por su aflicción ante Allah [pues la había repudiado], y Allah bien oye vuestro diálogo porque es Omnioyente, Omnividente” (58:1).

Inocente hasta que se demuestre lo contrario. El Artículo 11 de la DUDH dice: “Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad...” Ese también es un principio de la Ley islámica. De hecho, el Islam reconoce que los individuos pueden hacer o probablemente harán falsas acusaciones contra otros. Así, la carga de la prueba estará sobre el acusador y el acusado será considerado inocente hasta que se demuestre lo

¹ Ismaail ibn Kazir, *al-Bidaayah wa al-Nihaayah* (Beirut, Lebanon: Maktabah al-Maarif, n.d.), vol. 8, p. 4; Ali ibn al-Hasan ibn Asaakir, *Tarij Madinah Dimashq* (Beirut, Lebanon: Daar al-Fikr, 1995), vol. 42, p. 487. En ambos libros, la cadena de dicho reporte pasa por Yaabir al-Jufi, quien siembra muchas dudas sobre la autenticidad de este relato. Sin embargo, una historia similar se halla en una publicación mucho anterior con una cadena distinta: Abu Nuaim al-Asbahaani, *Hilyah al-Auliya* (Beirut, Lebanon: Daar al-Kitaab al-Arabi, 1405 A.H.), vol. 4, p. 139.

contrario. El Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) dijo claramente: “Si se les diera a las personas lo que solicitan, los hombres pedirían la riqueza y la sangre de las personas. Pero la carga de la prueba recae sobre el acusador y el juramento lo ha de realizar el que niegue [la alegación]”¹. Ibn al-Qaiim, que murió en el siglo XIV d.C., sostenía que existen tres tipos de acusados. Uno es la persona que nunca antes ha sido acusada de ningún delito y es reconocida por su rectitud. Este tipo de persona ha de ser eximida de prisión durante el proceso de investigación y juicio hasta que se decida el caso. El segundo tipo es aquella persona que ya ha sido hallada culpable de delitos o que claramente ha estado implicada en un delito. Esta persona permanecerá detenida hasta que concluya el procedimiento. El tercer tipo es una persona desconocida, que también ha de permanecer detenida hasta que finalice el juicio². Las leyes de testimonio en el Islam son muy estrictas justamente para proteger a los inocentes³. Además, también es un principio establecido que si un caso no se define y queda en duda, no se ha de aplicar el castigo pertinente. Así, Umar, el segundo califa del Islam, dijo: “Prefiero no implementar el castigo

¹ Registrado por al-Baihaqi y otros.

² Muhammad ibn al-Qayyim, *Al-Turuq al-Hukumiyyah* (Cairo, Egypt: Matbaah al-Madani, n.d.), p. 147.

³ Para más información sobre este punto, ver Jadiyah al-Nabraawi, *Mausuah Huquq al-Insaan fi al-Islaam* (Cairo, Egypt: Daar al-Salaam, 2006), pp. 312.

establecido, antes que hacerlo cuando existen dudas”¹.

Los derechos de los pobres y desafortunados. – Curiosamente, en los últimos tiempos, los derechos humanos han estado cargados de capitalismo (liberalismo) y democracia. Ambas filosofías tienen sus propias debilidades. En una de ellas, son muchos los que afirman que los ricos se hacen más ricos y los pobres se vuelven más pobres². En la otra, también se dice que se ha

¹ Registrado por Abi Sabibah con una cadena interrumpida. Según al-Albaani, fue narrado en otras publicaciones con cadenas auténticas. En muchos libros sobre derechos humanos en el Islam, como al-Nabraawi (p. 312), se encuentra el hadiz que dice: “Pospongan el castigo establecido cuando hay dudas.” Otra versión del mismo hadiz dice: “Absténganse de los castigos establecidos para los musulmanes en la medida de lo posible. Si la persona tiene una salida, déjenla ir. Es mejor para el juez cometer un error perdonando a alguien, a que cometa un error aplicando un castigo.” Sin embargo, como hadiz del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él), es un relato débil. La opinión más fuerte es que se trata de una afirmación de Umar, como se dijo antes, y no del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él). Ver Ismaeel al-Ajaluni, *Kashf al-Jafaa* (Beirut, Lebanon: Muassasah al-Risaalah, 1405 A.H.), vol. 1, pp. 73-74; Muhammad Naasir al-Deen al-Albaani, *Irwa' al-Ghalil fi Tajrich Ahaadiz Manaar al-Sabil* (Beirut, Lebanon: al-Maktab al-Islaami, 1985), vol. 7, pp. 361-362.

² Ishay (p. 260) afirma: “Informes recientes del Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas, muestran que los países más pobres se vuelven más pobres, no sólo en términos relativos, sino también en términos absolutos. Alrededor de 1200 millones de personas viven con menos de US\$ 1 por día, y 2800 millones con menos de US\$ 2 por día. En África, la realidad muestra su lado más cruel: 46 por ciento de la población gana menos de US\$ 1 por día, y la inversión extranjera directa ha caído de forma marcada desde mediados de la década del 90, los US\$ 9100 millones invertidos en 2000 corresponden a menos del 1 por ciento de la inversión total mundial. En Latinoamérica y el

convertido en “una persona, un voto,” “un dólar, un voto.” Sin embargo, estos temas estructurales, podría decirse, provocan más daño a los seres humanos que cualquier ley relacionada con la libertad y demás, y rara vez son discutidos por los activistas de derechos humanos. Pero, en palabras de Freeman: “El discurso de derechos humanos, por ejemplo, no ha tomado seriamente al capitalismo”¹. Luego detalla más su postura:

Desde el fin de la Guerra Fría, los hacedores de políticas occidentales han presentado a los derechos humanos, la democracia y las economías de mercado, como un solo paquete. Sin embargo, las relaciones entre los mercados y los derechos humanos son complejas, problemáticas y no están bien entendidas... En muchos casos recientes, esta [deterioración de los derechos humanos] ha sido tal porque los gobiernos electos han ido tras políticas económicas basadas en el mercado, que no sólo han empeorado la protección de los derechos económicos y sociales de los sectores más vulnerables de la sociedad (especialmente las mujeres), sino que también han provocado aumentos en el delito que han provocado, a su vez, restricciones a los derechos civiles y políticos... Para peor, las maneras de las políticas económicas neoliberales han reducido la protección de estos derechos para millones de personas en todo el mundo, que son

Caribe, el porcentaje de personas viviendo bajo la línea de la pobreza ha aumentado, llegando a un 40 por ciento en la década de los 90.”

¹ Freeman, p. 173.

quienes menos las gozan¹.

Así, podría decirse, cuando se trata de los derechos de los pobres, el Islam considera a esos derechos con mucha más seriedad que el movimiento contemporáneo de derechos humanos, al menos en su forma actual. De hecho, el foco ha estado tan centrado en los derechos y libertades políticas (y más recientemente en los derechos sexuales), que el combate de la pobreza no es considerado un aspecto de los “derechos humanos.” Griffin expresa una postura común cuando dice: “Esto implica que los derechos de bienestar son, a lo sumo, derechos éticos que uno tiene como ciudadano – derechos civiles, no derechos humanos”². Quizás esto no es tan sorprendente, dado que el movimiento contemporáneo de derechos humanos surgió de la Ilustración europea. De hecho, muchas posturas occidentales sobre la pobreza no son amigables con quienes enfrentan circunstancias difíciles en la vida³.

La situación en el Islam es muy diferente porque el Islam no es un conjunto de leyes sino un sistema social completo diseñado para el bienestar de los seres humanos. Una de las leyes institucionales del Islam, por ejemplo, que no recibe el crédito que se merece en combatir la

¹ Freeman, pp. 176-177.

² James Griffin, *On Human Rights* (Oxford, England: Oxford University Press, 2008), p. 177. El mismo Griffin concluye que el “bienestar” es un “derecho humano.” Sin embargo, tuvo que pasar por un largo proceso para ratificar esa afirmación.

³ Para una revisión de las distintas posturas mundiales sobre la pobreza, ver Nasser bin Taib, “*Islam and Eradication of Poverty: An Ethical Dimension of Development with Special Reference to Malaysia’s Five Year Plans*” (Ponencia de doctorado, Temple University, 1989), pp. 28-41.

explotación económica, es la prohibición del interés en los préstamos. Si bien al momento de escribir estas palabras, la banca basada en el interés y la obtención de beneficios ha provocado un gran sufrimiento a muchos en Estados Unidos y otros lugares, los economistas capitalistas probablemente considerarían como una blasfemia el hablar de la eliminación del interés. Sin embargo, el daño que provoca el interés está bien documentado especialmente en el mundo de los pobres hoy en día¹. De hecho, se puede decir que literalmente ha provocado la muerte de muchas personas indigentes. El cumplimiento de la deuda por parte de países menos desarrollados es hoy tan grande, que deben sacrificar necesidades sanitarias y nutricionales esenciales. Es desalentador pensar que números incalculables de niños mueren a diario en países menos desarrollados debido a la “herramienta” del capitalismo moderno: El interés. Algunos gobiernos africanos están obligados a gastar más en cumplir con la deuda que lo que gastan en salud o educación².

¹ McGoldrick, p.31, sostiene que incluso algunas feministas son “reacias a los enfoques de derechos humanos porque pueden no abordar las desigualdades estructurales.”

² Cf., Noreena Hertz, *The Debt Threat* (New York: HarperBusiness, 2004), p. 3. Donnelly culpa por estas realidades al “neoliberalismo,” que según él es muy diferente a la perspectiva de derechos humanos que él defiende. En sus propias palabras (p. 48): “De hecho, el ‘neoliberalismo microeconómico y utilitario se opone fundamentalmente a la perspectiva liberal de derechos humanos que defiende... su lógica de eficiencia contrasta marcadamente con la lógica de los derechos humanos individuales. La igualdad neoliberal implica una indiferencia política a las preferencias que compiten – tratamiento sin sesgos en el mercado – más que en garantizar el acceso a los bienes, servicios y oportunidades esenciales. Y el ajuste

En este contexto, el PDNU (Programa para el desarrollo de las Naciones Unidas) en 1998 predijo que si se condonara la deuda externa de los 20 países más pobres del mundo, se salvarían las vidas de 20 millones de personas antes del año 2000. En otras palabras, significa que la no cancelación de la deuda fue la responsable de las muertes de 130.000 niños por semana hasta el año 2000¹.

Ken Livingston, alcalde de Londres, afirmó que el capitalismo global mata más personas por año que las que murieron a manos de Adolf Hitler. Culpó al FMI y al Banco Mundial por las muertes de millones de seres humanos por su negativa a flexibilizar la carga de la deuda. Susan George declaró que, desde 1981, cada año murieron entre 15 y 20 millones de personas innecesariamente por la carga de la deuda, “porque los gobiernos del Tercer Mundo han tenido que recortar gastos en agua segura y programas sanitarios para poder hacer frente a los pagos de la deuda”².

La pobreza puede tener un efecto devastador sobre las personas y sus familias. Peor aún, no caben dudas de que hoy existe un círculo vicioso en el que la pobreza

estructural neoliberal es muy diferente de los estados de bienestar de Europa y Norteamérica con los que se ha asociado especialmente (y con razón) el modelo de la Declaración Universal.” Sin embargo, estos estados de bienestar que él elogia y apoya, sólo han dado pequeños pasos en resolver el tipo de problemas estructurales mencionados en el texto anterior.

¹ Ali Mohammadi y Muhammad Ahsan, *Globalisation or Reconolisation? The Muslim World in the 21st Century* (London: Ta-Ha Publishers, Ltd. 2002), p. 38.

² Mohammadi y Muhammad Ahsan, p. 43.

alimenta la pobreza. El Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) instruyó a los musulmanes a refugiarse en Dios de la pobreza debido a los efectos debilitantes que ésta puede tener¹.

Sin embargo, al mismo tiempo la pobreza no es considerada una maldición ni tampoco es necesariamente por culpa de la propia persona. De hecho, si uno analiza sinceramente la propia situación, reconocería que la mayor parte de la capacidad de la persona para generar dinero depende de circunstancias que están más allá de su control: Los padres que ha tenido, la sociedad en que ha nacido, en qué era ha nacido, qué discapacidades mentales o físicas no ha tenido, y demás. En cambio, ser pobre es una dificultad enviada por Dios, como lo es ser rico. (De hecho, las dificultades de los ricos son mayores porque tienen más medios y más oportunidades para emplear mal las recompensas que reciben de Dios). En el Islam, el valor de una persona no está determinado por cuán grande sea su riqueza. En cambio, está determinado por la piedad de la persona, más allá de si es pobre o no. Así, Dios dice: “En verdad, el más honrado de vosotros ante Allah es el más piadoso.” (49:13). Por lo tanto, los pobres son miembros plenos de la sociedad, y merecen respeto y un buen trato. El Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) incluso sostenía que la mayoría de los habitantes del Paraíso serán los pobres, y que entrarán al

¹ Registrado por al-Nasaaee en *al-Kubraa*, al-Haakim y otros. Autenticado por al-Albaani. Cf., *Sahih al-Yaami al-Saghir* #2165.

Paraíso cuarenta años antes que los demás¹. De hecho, el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) dijo lo siguiente sobre los pobres y débiles de la sociedad: “Búsqenme los pobres, pues ustedes tienen sustento y victoria gracias a los pobres que hay entre ustedes.”

Así, el creyente musulmán sabe que es su responsabilidad ayudar a los menos afortunados. Allah describe de esta manera al devoto: “Que de sus bienes destinan un derecho consabido [el zakat y las caridades] para el mendigo y el indigente” (70:24-25). Un relato del Corán² describe cómo el intento de un pueblo por evitar compartir su riqueza con los pobres, llevó a su destrucción. Además, el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) dijo: “Uno no es devoto si se va a dormir con el estómago lleno cuando su vecino tiene hambre”³. Además, dijo: “El que trabaja en nombre de las viudas y los pobres, equivale al que lucha en nombre de Allah o al que pasa toda la noche orando y el día ayunando”⁴.

Por lo tanto, el Islam establece un aparato institucional para ayudar a los pobres (como el zakat, o limosna, que es uno de los pilares del Islam, el establecimiento de donaciones para ayudar a los pobres, otras formas de distribución de riqueza a los pobres a través del tesoro público, impuestos adicionales a los ricos

¹ Un hadiz de esta naturaleza puede hallarse en *Sahih al-Bujari*.

² Hallado en *al-Qalam* 17-33.

³ Registrado por al-Haakim, al-Tabaraani, al-Baihaqi y al-Bujari en *al-Adab al-Mufrad*. Autenticado por al-Albaani. Ver *Sahih wa Dhayf al-Yaami al-Saghir* #5382.

⁴ Registrado por al-Bujari.

para satisfacer las necesidades de los pobres y demás). Además, la asistencia voluntaria a los pobres es fuertemente alentada en todo el Corán y el Hadiz. Según la mayoría de los juristas musulmanes a lo largo de la historia del Islam, el pobre se puede definir como “alguien que no tiene propiedades ni ingresos lícitos y adecuados para satisfacer sus necesidades habituales como alimentos, vestimenta, vivienda y otros requerimientos, para sí mismo y sus dependientes, sin despilfarrar ni tampoco ser mezquino”¹. Desde la perspectiva islámica, es este nivel mínimo el que debería ser considerado un “derecho humano.” Si bien es algo muy importante para la dignidad humana, no se logra en un vacío. Dicho de otra manera, no es sólo cuestión de brindar el medio material, sino de brindar el medio material en la sociedad islámica general, la cual alienta a todos a mejorar espiritual, moral y financieramente.

Los límites del poder del gobierno: Cuando se lee sobre la historia de los derechos humanos en Occidente, muchos autores destacan que los mismos fueron una reacción a los extremos del poder gubernamental. Europa había pasado por una larga historia de control de la iglesia y del concepto del derecho divino de los reyes. En el Islam, ya que es frecuente que se compare al Cristianismo con el Islam, la situación era muy diferente porque el Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él), a diferencia del Profeta Jesús (la paz y las bendiciones de Allah sean con él), también era jefe de un

¹ Taib, p. 68.

gobierno. Así, desde el comienzo, las reglas del buen gobierno fueron establecidas por el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) y luego continuaron sus Compañeros por ese camino. Desde el comienzo, la obediencia hacia el gobernante dependía de la obediencia a Dios. Así, los límites del gobernante ya estaban marcados y establecidos. De hecho, cuando un líder militar durante los tiempos del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) se excedió en las exigencias hacia sus soldados, el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) dijo: “No se le debe obediencia a un ser creado si eso implica desobedecer a Allah”¹. Por lo tanto, el líder no es libre de exigir más de lo que la Ley le ha dado. Además, éste debe estar al tanto de que se debe a sus ciudadanos y debe actuar por el bien de ellos. El Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) le imploró a Allah: “Oh Allah, si alguien tiene un cargo de gobierno en mi *Ummah* y es duro con el pueblo, entonces sé duro con él. Pero si alguien tiene un cargo de gobierno en mi *Ummah* y es bueno con el pueblo, entonces sé bueno con él”². El Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) también dijo: “Los justos estarán con Allah sobre púlpitos de luz a la derecha del Misericordioso, y Sus dos manos son manos derechas. Ellos son justos en lo que respecta al gobierno, las

¹ Registrado por Ahmad, al-Tabaraani y otros. Otro relato dice: “...si implica desobedecer al Creador.” Según al-Albaani y Shuaib al-Arnaaut, es auténtico. Ver *Silsilat al-Ahaadiz al-Sahihah*, vol. 1, p. 297; *Musnad Ahmad*, #1095.

² Registrado por Muslim.



personas y aquello de lo que están a cargo”¹. El Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) también dijo: “Nadie se encarga de los asuntos de los musulmanes salvo que luche por ellos y actúe con sinceridad hacia ellos, de lo contrario, no entrará al Paraíso con ellos”².

Los primeros califas siguieron la guía del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) y marcaron el ejemplo para todos los que vendrían después, hasta el día de hoy. Abu Bakr, un Compañero cercano del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él), fue el primer califa del Islam. Su discurso inaugural es reconocido entre todos los estudiantes de historia islámica. En él, dijo lo siguiente:

Oh pueblo, ciertamente he sido nombrado para gobernarlos, pero no soy mejor que ustedes. Si actuó bien, entonces ayúdenme; pero si actuó mal, pues corríjanme. La sinceridad equivale a cumplir con la confianza, y la mentira equivale a traición. Los débiles entre ustedes son fuertes para mí, hasta que les regrese lo que les corresponde, Allah mediante. Y los fuertes entre ustedes son débiles para mí, hasta que les quite lo que les corresponde (a otros), Allah mediante... Obedézcanme en tanto y en cuanto yo obedezca a Allah y Su Mensajero. Pero si desobedezco a Allah y a Su Mensajero, entonces no tengo derecho a que ustedes me obedezcan³.

¹ Registrado por Muslim.

² Registrado por Muslim.

³ Citado en Ali al-Sallaabee, *The Biography of Abu Bakr As-Siddeeq* (Riyadh, Saudi Arabia: Daar al-Salaam, 2007), p. 246.

La siguiente anécdota demuestra la opinión que Umar, el segundo califa, tenía del gobernante:

‘Umar se puso de pie y dio un discurso en el que dijo: “Oh pueblo, cualquiera de ustedes que vea alguna criminalidad en mí, corríjame.” Un hombre se puso de pie y dijo: “Por Allah, si vemos alguna criminalidad en ti, la corregiremos con nuestras espadas.” ‘Umar dijo: “Alabado sea Allah, Quien ha puesto en esta ummah personas que corregirán la criminalidad de ‘Umar con sus espadas”¹.

Como se dice, “el poder corrompe.” A lo largo de la historia islámica, los gobernantes han explotado su poder y posición – aunque quizás no como los que creían en el Derecho Divino de los reyes, como en Europa. Sin embargo, los sabios continuamente intentaban al menos corregirlos y utilizar cualquier influencia que pudiesen en su contra. Tenían una base sólida donde basar sus quejas y que les daba una gran legitimidad: Las enseñanzas fundamentales de la religión del Islam. Obviamente, el Islam no busca una revuelta contra los gobernantes legítimos, y también existe un protocolo adecuado a seguir para corregirlos. Pero sí busca intentar contener a los gobernantes y guiarlos por el camino correcto. Por esta razón, el Islam tiene una rica historia de sabios que se han parado firmes frente a los gobernantes en nombre de las masas y les han exigido que le dieran a la gente sus derechos – aun cuando no se hayan referido a ellos como “derechos humanos.” Un clásico ejemplo es el de al-Nawawi, que les escribía y hablaba directamente a los gobernantes sobre diversos casos. Sus consejos y palabras

¹ Al-Sallabi, p. 213.

han sido documentados y conservados adecuadamente. Pero en realidad, él era sólo uno más de un gran número de sabios que actuaban de esa manera¹.

Justicia y equidad: Las palabras árabes equivalentes a “justicia, justo, equidad,” como *adl* y *qist* y sus términos relacionados, son algunos de los términos más repetidos en el Corán². De igual manera, hay un énfasis similar en prohibir *dhulm* (maldad, opresión, tiranía)³. Este énfasis en la justicia y la equidad – en lugar

¹ Para un relato sobre la relación entre los sabios y los gobernantes, ver Abdul Azeez al-Badri, *al-Isaam bain al-Ulamaa wa al-Hukkaam* (Madinah, Saudi Arabia: al-Maktabah al-Ilmiyyah, n.d.).

² Por ejemplo, *adl* o justicia aparece 13 veces, *idilu*, el mandamiento a ser justos, aparece dos veces, *tadilu* aparece 4 veces, la palabra *al-qist* (justo, justicia) aparece 15 veces, *al-muqsiin* (los que son justos) aparece 3 veces y así sucesivamente. Ver los correspondientes fragmentos en Muhammad Fuad Abdul Baaqi, *al-Muyam al-Mufahras li-Alfaadh al-Quran al-Karim* (Cairo, Egipto: Daar al-Hadiz, 1364 A.H.). El énfasis en la justicia es tan grande en el Corán y la Sunnah, que llevó al afamado estudioso islámico ibn Taimiiah a decir: “Allah apoyará un estado justo aun cuando sea un estado infiel, a la vez que no apoyará un estado tirano aun cuando fuese un estado musulmán.” Ver Ahmad ibn Taimiiah, *Maymuah Fataawa ibn Taimiiah* (Riyadh: Recopilado por Abdul Rahmaan ibn al-Qaasim y su hijo Muhammad), vol. 28, p. 146.

³ Kaamil al-Sharif sostiene que no hay nada explícito en los documentos internacionales de derechos humanos sobre oponerse activamente y erradicar el *dhulm* u opresión, tiranía y prácticas relacionadas. (Curiosamente, muchos países siguieron siendo colonias aun cuando sus países colonizadores firmaron la DUDH). Al-Shareef afirma que desde el primer momento que el Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) formó el estado islámico en Medina, construyó una constitución con las comunidades judías y otras comunidades no musulmanas de la zona. Esta constitución lleva el concepto de apoyo mutuo y asistencia para oponerse a toda forma de opresión

de una mera igualdad – está relacionado con la postura del Islam respecto a muchos de los derechos humanos contemporáneos sobre las mujeres. En los documentos contemporáneos de derechos humanos, el énfasis está en la igualdad y no en la equidad. El énfasis en el Islam está en lo equitativo. Por lo tanto, habrá grandes diferencias entre ambos enfoques. La equidad y la justicia exigen que las leyes difieran bajo distintas circunstancias o para distintos miembros de la sociedad, si las circunstancias lo requieren.

Cuando se trata de ser un ser humano pleno y siervo de Dios, no hay diferencias entre hombres y mujeres. Por lo tanto, no ha habido nunca una discusión en el Islam, como sí la ha habido en Occidente y en el Cristianismo, sobre si las mujeres poseen alma, por ejemplo. Este tipo de igualdad entre hombres y mujeres está bien establecida en el Islam. Los siguientes versículos coránicos, por ejemplo, tocan ese tema: “No codiciéis lo que Allah ha concedido a unos más que a otros. Tanto los hombres como las mujeres recibirán su recompensa. Pedid a Allah que os conceda Su favor. Allah es conoedor de todas las cosas” (4:32); “Allah les tiene reservado Su perdón y una gran recompensa a los musulmanes y las musulmanas, a los creyentes y las creyentes, a los piadosos y las piadosas, a los justos y las justas, a los pacientes y las pacientes, a los humildes y las humildes, a aquellos y aquellas que hacen

y tiranía. Ver Kaamil al-Sharif, “Huquq al-Insaan fi Sahifah al-Madinah,” en *Huquq al-Insaan bain al-Shariah al-Islaamiyah wa al-Qaanun al-Widhii* (Riyadh, Saudi Arabia: Naif Arab Academy for Security Sciences, 2001), vol. 1, p. 76.

caridades, a los ayunadores y las ayunadoras, a los pudorosos y las pudorosas, y a aquellos y aquellas que recuerdan frecuentemente a Allah” (33:35); “Su Señor les respondió sus súplicas y dijo: No dejaré de recompensar ninguna de vuestras obras, seáis hombres o mujeres. Procedéis unos de otros. Aquellos que emigraron, fueron expulsados de sus hogares, padecieron por Mi causa, combatieron y cayeron, les absolveré sus faltas y les introduciré en jardines por donde corren los ríos. Ésta es la recompensa que Allah les concederá. Allah posee la más hermosa recompensa” (3:195).

Existe en realidad un fuerte movimiento en curso para eliminar todo tipo de diferencias entre hombres y mujeres. La Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, fue uno de los primeros pasos para enmendar muchos actos discriminatorios contra las mujeres. Sin embargo, la idea de una igualdad estricta en vez de equidad molestó a muchas naciones, provocando que muchas no ratificaran este documento. Incluso Túnez, indudablemente uno de los estados musulmanes más liberales, planteó sus reservas a esta convención. Baderin explica que este documento podría haber ido muy lejos incluso para este estado más liberal:

Sin embargo, vale la pena destacar que incluso países musulmanes, como Túnez, considerados hoy como adoptantes de un enfoque más liberal en su interpretación de la ley islámica, plantearon sus reservas a la Convención sobre las mujeres. Esto puede estar relacionado con el

enfoque revolucionario de la Convención sobre las mujeres. La misma apunta a ‘un cambio en el papel tradicional tanto del hombre como de la mujer en la sociedad y en la familia, y en alcanzar igualdad plena entre hombres y mujeres’. Los estados musulmanes tienden a ser precavidos en ese sentido porque tanto la sociedad como la familia son instituciones muy importantes en el Islam. Las estructuras familiares y sociales de las sociedades musulmanas se basan en principios establecidos por la religión, reforzados por la ley, y protegidos por las personas. Algunos derechos y obligaciones familiares no son considerados totalmente como asuntos familiares privados sino de interés para la sociedad¹.

Sin embargo, el movimiento por la “igualdad estricta” se volvió mucho más fuerte en los últimos años. Muchos de los defensores de esta postura son muy activos en el movimiento de derechos humanos, y por ejemplo, tuvieron una fuerte influencia en la Conferencia de Beijing de 1995 y la Plataforma para la Acción que de allí resultó². Kausar ha advertido fuertemente sobre este movimiento, tal como escribe en la introducción a su libro sobre este movimiento y su relación en particular con la Conferencia de Beijing:

Es mi deseo que las preguntas y asuntos identificados y discutidos en este libro revelen la influencia de las

¹ Baderin, pp. 61-62.

² Para una revisión completa del movimiento feminista radical y su papel en la Conferencia de Beijing, ver Zeenath Kausar, *Woman's Empowerment and Islam: The UN Beijing Document Platform for Action* (Selangor, Malaysia: Ilmiah Publishers, 2002).

feministas extremas y mujeres activistas en los documentos y la política internacional. Pareciera ser urgente e imperativo abordar la agenda sexual de las feministas extremas en el derecho y la política internacional, y recordarle a la ONU que se mantenga alejada de las estrategias de colonización femenina¹.

El documento de la Conferencia de Beijing establece: “la responsabilidad de garantizar que en todos los programas y políticas se aplique la Plataforma de Acción y se integre una perspectiva de género”². Es este tema de la “perspectiva de género” el que interesa y es un fuerte despegue de los llamados anteriores al cambio y, podría decirse, de lo que la mayoría de las culturas del mundo aceptan actualmente. Cuando se le pidió que explicara esa expresión, el comité de preparación respondió: “El género se refiere a la relación entre las mujeres y los hombres basada en roles definidos socialmente, que son asignados a uno u otro sexo”³. Bella Azbug, una reconocida política estadounidense, aclaró el tema aún más con la siguiente declaración:

No nos obligarán a volver a ‘la biología es el destino’, un concepto que busca definir, limitar y reducir a las mujeres a sus características sexuales físicas. El significado de la palabra ‘género’ ha evolucionado y se ha diferenciado de la palabra ‘sexo’ para expresar la realidad de que los

¹ Kausar, p. x.

² Citado en Kausar, p. 104. Kausar (p. 106) comenta que la expresión “perspectiva de género” nunca fue definida ni elaborada en el documento.

³ Citado en Kausar, p. 108.

roles y estatus de las mujeres y de los hombres están contruidos socialmente y sujetos a cambios.

El concepto de género está grabado en el discurso social, político y legal contemporáneo. Ha sido integrado en la planificación conceptual, el lenguaje, los documentos y los programas de los sistemas de las Naciones Unidas. La inyección de perspectiva de género a todos los aspectos de las actividades de las Naciones Unidas es un importante logro aprobado en conferencias anteriores, y debe ser reafirmado en la Cuarta Conferencia Mundial sobre las Mujeres¹.

La repercusión es clara: No hay nada acerca de esas relaciones, han sido designadas a través de una historia de opresión de un sexo sobre el otro y eso es exactamente lo que tiene que ser modificado en todo el mundo. Kausar también afirma: “A los creyentes y defensores de la perspectiva de género, los grandes obstáculos en su camino hacia el cumplimiento de la libertad absoluta para la sexualidad y la reproducción son las figuras de ‘madre’ y ‘esposa’. Por lo tanto, intentan representar las imágenes de esas ‘madres’ y ‘esposas’ que no trabajan fuera de la casa por diversas razones, como ‘estereotipos de género’”². Adrienne Rich, una destacada feminista radical, escribió una vez: “La institución patriarcal de la maternidad ya no es una ‘condición humana’ más de lo que lo son la violación, la prostitución y la esclavitud”³. Alison Jaggar, otra feminista radical, explica este punto en

¹ Citado en Kausar, p. 109.

² Kausar, p. 115.

³ Citado en Kausar, p. 116.

más detalle: “La igualdad radical feminista no significa solamente igualdad ante la ley ni igualdad en la satisfacción de las necesidades básicas: Significa, más bien, que las mujeres, al igual que los hombres, no deberían tener que dar a luz a sus hijos”¹.

No hay necesidad de seguir discutiendo algunos de los nuevos rumbos de las defensoras feministas de derechos humanos. Una cosa es exigir para las mujeres los derechos que se les habían negado, como igual remuneración por igual tarea realizada, y otra cosa muy distinta es afirmar que no debería haber distinciones entre hombres y mujeres². Esta postura sería considerada injusta desde una perspectiva islámica, ya que hay numerosas leyes en el Islam que distinguen los derechos de las mujeres de aquellos de los hombres. De hecho, debería ser inaceptable desde un punto de vista puramente racional. Es sorprendente ver que se siguen acumulando evidencias de que los hombres y las mujeres son diferentes y aun así estas personas, que dicen ser “racionalistas,” quieren ignorar todas estas diferencias e insisten en no marcar diferencia alguna entre hombres y mujeres, sosteniendo que las diferencias, que van del tamaño y la actividad cerebral, la textura muscular a los rasgos personales,

¹ Citado en Kausar, p. 124.

² Otros temas importantes que exigen explícitamente estas feministas como derechos humanos, son el control total del propio cuerpo, incluyendo el derecho al aborto, además de una libertad total de elecciones sexuales.

no son más que creaciones culturales o sociales¹.

La unidad básica del sistema social del Islam es la familia. Esta unidad ha de ser estable, con derechos y responsabilidades para las personas – no podría ser estable si sólo se reclamaran derechos y no se aceptaran responsabilidades. Así, en el Islam se han distribuido derechos y responsabilidades a los miembros individuales de la familia (padre/esposo, madre/esposa, hijo, hermano/a, y demás). Estos derechos y responsabilidades están basados en los principios de justicia y equidad, y no en la “igualdad.” Dice Allah: “Ellas tienen tanto el derecho al buen trato como la obligación de tratar bien a sus maridos” (2:228). Así, por ejemplo, la carga financiera de una familia recae totalmente sobre el padre/esposo, al punto que aún si la mujer es financieramente independiente, esto no absuelve al marido de su responsabilidad. Se basa en este concepto que une tanto a los derechos como a las responsabilidades – éstas últimas son ignoradas totalmente por el paradigma de derechos humanos – que un número de leyes son diferentes según se trate de hombres y mujeres en el Islam. Algunas de estas leyes son las relacionadas con el matrimonio, el divorcio, la tutela y la herencia. En algunos casos, las leyes pueden favorecer a las mujeres, ya que sería más justo, mientras que en otros casos, las leyes favorecen al hombre, debido a la mayor responsabilidad que recae sobre él.

¹ Dos libros interesantes que resaltan las diferencias entre hombres y mujeres son Barbara Pease y Allan Pease, *Why Men Don't Listen & Women Can't Read Maps* (Broadway, 2001) y John Gray, *Men are from Mars, Women are from Venus* (New York, New York: Harpers Paperback, 2004).

Hay un último punto que merece ser mencionado respecto a la ley de derechos humanos y los derechos de las mujeres en relación al matrimonio. El Islam en efecto reconoce el concepto de acuerdo prenupcial (*al-shurut fi an-nikaah*). En otras palabras, la mujer puede poner condiciones en el contrato que le permitirían, si ambas partes están de acuerdo, tener derechos adicionales a los creados por el contrato mismo. En algunas escuelas de pensamiento legal, esto incluye el derecho de *talaaq*¹ similar al derecho de *talaaq* que posee el marido. Así, la mujer tiene cierta compensación legal si así lo exige respecto a algunos de los derechos relacionados con el matrimonio.

En resumen, la postura islámica de la sociedad, y en particular, de la familia, definitivamente parece ser diferente de la que ostenta el paradigma contemporáneo de derechos humanos. Por esta razón, difiere de las exigencias de muchos activistas de derechos humanos de hoy respecto a una amplia gama de temas, especialmente las mujeres, la familia y las prácticas sexuales. Sin embargo, las leyes islámicas tienen su propia lógica y propósito internos. Se basan en la justicia y la equidad en el marco del sistema social completo y no se construyen sobre la “igualdad” utópica e impráctica que reclaman algunos activistas de derechos humanos.

¹ *Talaaq*, traducido a veces (y probablemente de manera incorrecta) como “divorcio,” es uno de los tres medios por el cual se disuelve el matrimonio en el Islam. En su mayor parte, el derecho de *talaaq* está con el esposo.

Antes de dejar de lado este tema de los derechos de las mujeres en el Islam, es importante criticar la discusión que Mayer hace de los “estereotipos sexuales” en el Islam como base para las leyes islámicas¹. No es necesario aquí entrar en una refutación detallada de las afirmaciones que hace la autora. En cambio, el objetivo es simplemente enfatizar que el movimiento de derechos humanos, especialmente las feministas que hay en él, no hacen más que crear un nuevo estereotipo de lo que significa ser una persona plena y un ser humano pleno. Así, la Plataforma para la Acción y la Declaración de Beijing hablan de lo que las mujeres necesitan y se les debe proporcionar para permitirles alcanzar su potencial. Dicen lo siguiente: “La inexistencia de un entorno de trabajo propicio para la familia, incluida la falta de servicios de guardería infantil apropiados y asequibles, y los horarios de trabajo poco flexibles, impiden además a las mujeres realizar su pleno potencial”². Sobre lo que hay detrás de esa declaración, Kausar dijo:

Parece importante aclarar en este punto que la independencia económica de las mujeres en sí no es objetable sino deseable. Pero cuando la independencia económica se convierte en una condición para la igualdad, entonces se vuelve objetable. El énfasis del documento en la independencia económica de las mujeres no sólo hace que los hombres y las mujeres sean hostiles entre sí, sino que convierte al factor económico en un criterio para la igualdad, el desarrollo y la paz para las mujeres. Sólo esas

¹ Ver Mayer, *Islam and Human Rights*, pp. 143-146.

² Citado en Kausar, p. 155.

mujeres son consideradas iguales, pacíficas y desarrolladas, y que tengan sus propios recursos económicos independientes. Por la misma razón, los roles de las mujeres como madres y esposas son percibidos como secundarios e insignificantes. Estos roles son considerados como obstáculos en el fortalecimiento económico, la igualdad, el desarrollo y la paz de las mujeres¹.

El fenómeno de creer que ser una esposa o madre no es satisfactorio o suficiente para una mujer, se ha expandido entre las mujeres musulmanas, en parte debido a las fuertes críticas lanzadas contra quienes escogen dicho camino. Esas mujeres son tratadas como atrasadas, incultas o incivilizadas. Se trata de una nueva clase de estereotipo y debería considerarse tanto una violación de los derechos humanos como cualquier otro estereotipo que restringe las elecciones de las personas.

Los “derechos humanos” islámicos: Entre la teoría y la práctica

Debe haber cierta discusión sobre la división entre la teoría y la práctica de los “derechos” en las sociedades musulmanas. Sin duda alguna, existe una amplia brecha entre los “derechos humanos” que propone el Islam y la situación actual a lo largo y ancho del mundo musulmán. Como se advertirá más adelante, esta realidad es quizás el aspecto más triste de la relación actual entre los defensores de los derechos humanos y el Islam.

¹ Kausar, p. 157.

Es triste en el sentido que, en realidad, si los activistas de derechos humanos estuviesen realmente interesados en aliviar los males de las masas en todo el mundo musulmán, habría muchos pasos que podrían dar dentro de la cultura, las creencias y la religión de la gente. Lamentablemente, la civilización musulmana hace mucho tiempo que está decayendo. En consecuencia, debido a la ignorancia que el pueblo tiene de su propia religión, muchas prácticas no islámicas se han ido abriendo paso en las vidas de los musulmanes. Los académicos y activistas musulmanes han venido trabajando arduamente para alentar a los musulmanes a cambiar sus costumbres y aplicar honesta y plenamente el Islam en sus vidas. Muchas de esas prácticas inadecuadas tocan los “derechos humanos” de las mujeres, los trabajadores, los niños, los pobres y otros. Dado que muchas de las activistas de derechos humanos que critican el Islam suelen ser feministas, se resaltarán aquí las dificultades de las mujeres musulmanas¹.

¹ No caben dudas de que muchos derechos de las mujeres musulmanas son infringidos en todo el mundo musulmán. No son meros “derechos humanos” sino derechos que el Islam les ha dado a las mujeres. Si los activistas de derechos humanos se concentraran primero en estos tipos de derechos, su credibilidad e impacto sobre las mujeres serían mucho mayores. De hecho, los sabios y líderes musulmanes siguen luchando por cumplir con esos objetivos. Por ejemplo, en algunas partes de la India, la mujer musulmana sigue pagando la dote. En algunas partes del subcontinente indio, la mujer sólo recibe la dote en caso de divorcio o fallecimiento, y a veces ni siquiera en esos casos. Esos son los tipos de cosas que existen en nuestra cultura y que estamos de acuerdo en que deben ser eliminadas. De hecho, todos deberíamos trabajar para ello. Sin embargo, desde luego, nuestro objetivo y por qué lo eliminamos puede ser muy diferente. Esos no son “derechos de las mujeres” en el Islam, son derechos del Islam. Para un musulmán, no debería importar si algo tiene que

Freeman comienza su libro sobre derechos humanos con la historia de Lal Jamilla Mandokhel, una joven paquistaní de dieciséis años que, en 1999, fue violada en repetidas ocasiones y asesinada por su propia familia por traerles “deshonra.” El autor luego sostiene que cientos de mujeres y niños son asesinados en Paquistán cada año de esta forma, y que los autores de esos crímenes rara vez son enjuiciados¹. Sin duda alguna, es una situación atroz. De igual manera, en su artículo sobre las prácticas religiosas fundamentalistas, Howland cita las siguientes leyes:

En 1990, Irak decretó que de acuerdo a su ideología fundamentalista, los hombres podían matar a sus compatriotas mujeres por adulterio. Dado que el asesinato se basa en la evaluación que el esposo (no un tribunal) hace de la situación, fácilmente podría suceder simplemente porque hay temor o sospechas de adulterio y no porque haya sido real. Kurdistán aprobó recientemente una ley que absuelve a un hombre del asesinato de su esposa si puede demostrar que ella cometió desobediencia moral².

Dichas prácticas no son parte del Islam y son meramente de naturaleza cultural. De hecho, contradicen las leyes del Islam. Los académicos musulmanes definitivamente deben trabajar para eliminar dicha ley y otorgarle a la mujer musulmana sus derechos adecuados.

ver con los hombres o las mujeres. Todos son munkar que deben ser eliminados o maruf que tienen que ser implementados.

¹ Freeman, p. 1.

² Howland, p. 171.

Las leyes de evidencia en el Islam son muy estrictas. En particular, si un hombre afirma que su esposa ha cometido adulterio, pero no puede presentar cuatro testigos a tal efecto, sólo puede recurrir al *liaan*, que es un proceso mediante el cual la pareja es separada (sin aplicarle ningún otro castigo a la mujer). Además, los castigos legales en el Islam han de ser implementados por el estado y no por los ciudadanos. De esa manera, uno encuentra en un hadiz en *Sahih al-Bujari* que al Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) le preguntaron explícitamente una vez: “Si un hombre encuentra a su esposa con otro hombre, ¿debe matar a ese hombre?” El Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) mostró rechazo por la pregunta. Luego de ese incidente y cuestionamiento fueron reveladas las leyes de *liaan*, mencionadas líneas arriba, y que prohíben la justicia por mano propia por parte del esposo, ya sea que mate a la esposa o al hombre.

Lamentablemente, las prácticas mencionadas son apenas la punta del iceberg. Abdullah Hakim Quick mencionó que visitó una zona en la que las hermanas le contaron que se les enseñaba y creían que no entrarían al Paraíso a menos que sus esposos las golpearan. Durante una conferencia, Bilal Philips, otro estudioso musulmán contemporáneo, presentó artículos periodísticos en los que se mataba a mujeres porque sus familias no podían proporcionar una dote continua y suficiente – hay que resaltar que estas familias eran musulmanas, no hindúes¹. En algunas zonas, las mujeres no reciben su dote excepto

¹ En el Islam, la única dote a pagar es la que paga el esposo a la esposa directamente, y pasa a ser parte de la propiedad privada de ésta.

en caso de divorcio o fallecimiento, lo cual es una enorme violación de sus derechos económicos. Respecto a otra zona, Quick comentó cómo los musulmanes de allí se negaban a permitir que sus hijas recibieran educación.

No hay excusas para este tipo de comportamiento entre los musulmanes. Este comportamiento significa que un sector de la comunidad musulmana está siendo abusado. Eso es algo que ningún musulmán debe tolerar. De hecho, no debería existir jamás la necesidad de un movimiento de mujeres en el Islam, porque si una sola mujer sufre la violación de sus derechos, no debería ser algo que preocupe sólo a las otras mujeres. Todos juntos deberían manifestarse en apoyo de la persona afectada hasta que ésta reciba los derechos que le corresponden. Dice Allah en el Corán: “Los creyentes y las creyentes son aliados unos de otros, ordenan el bien y prohíben el mal, cumplen con la oración prescrita, pagan el zakat y obedecen a Allah y a Su Mensajero. Allah tendrá misericordia de ellos; y Él es Allah, Poderoso, Sabio” (9:71). El Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) también advirtió: “Si la gente ve a un malhechor y no lo toman de la mano [para detenerlo], Allah les aplicará un castigo que caerá sobre todos”¹.

Hay todo tipo de males extendidos por el mundo musulmán. El analfabetismo y la pobreza son endémicos en muchos países musulmanes. Son características repulsivas para el Islam. Los académicos y activistas

¹ Registrado por al-Tirmidhi y autenticado por al-Albaani. Ver al-Albaani, *Sahih al-Yaami al-Saghir* #3057.

musulmanes han intentado mejorar o rectificar esta situación de diversas maneras, pero hasta ahora, hay que admitirlo, el éxito ha sido bastante limitado.

Pero lo triste es que si el movimiento de derechos humanos quisiera mejorar las condiciones de un sinnúmero de personas en todo el mundo, podría trabajar codo a codo con los líderes islámicos para erradicar algunos de estos males. Existen muchas plataformas comunes en las que los musulmanes y defensores de derechos humanos podrían trabajar juntos¹. Sin embargo, al menos en un par de ocasiones, pareciera que las prioridades de ciertos defensores de derechos humanos son muy diferentes. No es simplemente el alivio del sufrimiento humano sino que su agenda sea un paquete integral. En efecto, en esa agenda, pueden también tener prioridades que le dan al sufrimiento de las personas una prioridad menor que a otros objetivos “más importantes.”

El último párrafo fue escrito en base a evidencias anecdóticas. Uno esperaría que estas anécdotas sean excepciones a la regla general y que los defensores de los derechos humanos estén trabajando codo a codo con los musulmanes para aliviar el sufrimiento humano dondequiera que éste suceda.

¹ Se ha comprobado que el mejoramiento económico general de una sociedad genera más respeto para las mujeres de un país. Ver Alison Swicker Gokal, “Human Rights and Shari’a: An Essay on the development and use of Shari’a in Islamic States and its meaning for Women in Iran, a country with a history of criticism from Human Rights groups and the United Nations,” *Hertfordshire Law Journal* 5(1), pp. 86-106.

La evidencia anecdótica a la que se refiere este autor son las siguientes dos incidencias que le fueron relatadas a este autor por el reconocido estudioso musulmán Yafar Shaikh Idris. En una ocasión, una mujer europea le dijo a un diplomático sudanés que su país estaría dispuesto a ayudar a los niños pobres de Sudán si no fuera por el hecho de que su gobierno no apoya los derechos de los homosexuales. En otra ocasión, una mujer bangladesí se quejó ante un diplomático de que su problema era no tener agua potable para subsistir y no el derecho al lesbianismo. Una respuesta contundente.

El derecho humano más importante

Ya fue mencionado anteriormente que la *Shariah* fue revelada para el beneficio y el mejoramiento de la humanidad. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que este beneficio y mejoramiento no es sólo para esta vida terrenal. En otras palabras, es para el beneficio de toda la humanidad, tanto en esta vida como en el Más Allá. Esto trae una pregunta algo capciosa que ningún secularista o humanista puro puede siquiera intentar responder: ¿Cuáles son las ramificaciones del paradigma de derechos humanos, el paradigma islámico o cualquier otro paradigma, no sólo en este mundo sino también en el Más Allá? Esta pregunta lleva al mayor de los derechos de los seres humanos – un derecho que no puede ni podría ser conocido a través de un simple análisis, experimentación o investigación humana. Si este derecho es una realidad – y obviamente los musulmanes así lo creen – entonces significa que los defensores de los derechos humanos pueden estar llevando

a los seres humanos a perderse el mayor derecho que pueden tener, a la vez que infringen el derecho más importante de su ser.

El derecho del que se habla aquí es descrito en el siguiente hadiz:

Muaadh ibn Yabal relató: El Mensajero de Allah (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) dijo: “¡Oh Muaadh!” Le respondí: “A tu entera disposición, Oh Mensajero de Allah.” Luego dijo: “¿Sabes cuál es el derecho de Allah sobre sus siervos?”¹ Le dije: “Allah y Su Mensajero saben mejor.” Él respondió: “El derecho de Allah sobre Sus siervos es que Lo adoren a Él y no le asignen ningún compañero.” Luego de unos momentos, dijo: “¡Oh Muaadh!” “A tu entera disposición, Oh Mensajero de Allah,” le respondí. Luego dijo: “¿Sabes cuál es el derecho de los siervos sobre Allah si realizan eso?” Le respondí: “Allah y Su Mensajero saben mejor.” Luego dijo: “El derecho de los siervos sobre Allah es que Él no los castigará”².

Es muy adecuado que el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) utilizara la palabra “derecho” (*haqq*) en el hadiz anterior. Este hadiz está íntimamente relacionado con el conflicto entre el paradigma secular contemporáneo de derechos humanos y el mensaje del Islam. De hecho, señala el hecho de que se está ignorando un verdadero derecho. Todos los otros derechos terrenales por los que lucha la gente son pasajeros. Por lo tanto, no se pueden comparar con el

¹ “Sus siervos” se refiere a todos los seres humanos.

² Registrado por al-Bujari y Muslim.

derecho descrito por el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) en este hadiz – un derecho, dicho sea de paso, declarado por Dios, el Único que tiene la verdadera capacidad de hacer cumplir e implementar como derechos lo que Él decreta.

El hadiz anterior en realidad demuestra lo perdedora que es la propuesta del paradigma contemporáneo de derechos humanos desde una perspectiva islámica. Adorar solamente a Allah sin asignarle ningún compañero implica, entre otras cosas, someterse puramente a Él y no aceptar ninguna autoridad que esté por encima de Su palabra. Cuando uno se somete a otros, se atribuye el derecho a cambiar y remplazar algunas de las leyes de Allah, no se está sometiendo a Él, no está adorándolo a Él solamente, y de hecho, le está asociando compañeros a Allah, ya sea poniéndose a sí mismo como compañero, o a una institución o similar. Al violar los preceptos claros de la guía ignorando Sus leyes o distorsionándolas sin reconocerlas, la persona está violando ese pacto sagrado con Allah. Al hacerlo, pierde la promesa que Allah le ha hecho de no castigarlo. Además, puede provocar la ira de Allah en este mundo, todo por su arrogante desobediencia para con Dios.

Al verlo de esta manera, uno puede entender el temor que tiene un musulmán al adoptar el paradigma contemporáneo de derechos humanos. Muchos defensores de los derechos humanos son totalmente seculares en su postura y no parecen comprender este conflicto interno que les están generando a los musulmanes. Aquellos

defensores de los derechos humanos que se consideran “religiosos” obviamente tienen una interpretación muy diferente de lo que significa ser religioso a la interpretación tradicional islámica basada en torno a los textos claros del Corán y la Sunnah. De allí que no ven este dilema como realmente es. (De hecho, muchos de ellos simplemente culpan al fiel musulmán por no adoptar su interpretación “progresista” de la religión).

El devoto musulmán siente que en realidad los que se pierden de algo son los defensores contemporáneos de los derechos humanos. Buscan encontrar la mejor vida posible para ellos y para los demás. Parecen creer que eso se basará en darles a todos los derechos adecuados. Sin embargo, no caen en la cuenta que en ese proceso, pueden estar robándole al ser humano el máspreciado derecho que pueda tener: El derecho de adorar a Allah solamente y de que a su vez Allah esté complacido con él o ella.

Ese es quizás el verdadero quiebre entre ambos paradigmas. Ningún paradigma secular puede hablar con certeza de Dios y el Más Allá. Por lo tanto, la percepción que tiene un devoto musulmán es diferente, totalmente diferente. Esta diferencia fundamental es una realidad, y la gente va a tener que aceptarla por lo que es y hacer lo que sea mejor dentro de ambos marcos en lugar de obligar a cambiar a quienes no quieren ese cambio – especialmente no en el nombre de la “libertad” y los “derechos.”

Conclusiones

Existe definitivamente algo dentro del “Islam tradicional” que es equivalente a la teoría de los “derechos humanos.” Sin embargo, al estar basada en la revelación de Allah, esta teoría de “derechos humanos” es muy distinta al paradigma contemporáneo secular/humanista de derechos humanos. Los defensores seculares de los derechos humanos reconocen estas distinciones como debilidades del sistema islámico, algunos incluso no ven la relevancia del sistema islámico para los derechos humanos. Por otro lado, son estas características distintivas las que, dicen los musulmanes, en realidad lo hacen superior al paradigma de derechos humanos creado por el hombre. Luego de revisar la débil base del paradigma contemporáneo de derechos humanos, este autor obviamente se inclina por la opinión de que el programa islámico es el ideal para que los seres humanos alcancen su verdadero potencial como seres humanos y reciban todos los derechos que merecen.

Sin embargo, como ya fue señalado respecto a los derechos humanos en general, en el estado actual del mundo, existe una gran división entre los derechos que el Islam les da a los seres humanos y lo que en realidad reciben las personas en tierras musulmanas, especialmente las mujeres y los más débiles. Esto le abre la puerta a una gran posibilidad de cooperación entre los “islamistas” y los defensores de derechos humanos – es decir, si ambas partes son sinceras y desean lograr lo mejor para los seres humanos implicados.

El enfoque islámico frente a los derechos humanos puede ser descrito como un enfoque “holístico” en el sentido que abarca casi todos los aspectos de la vida humana y utiliza todos los ámbitos de la vida para alcanzar los objetivos máximos para los seres humanos. Sin embargo, también va más allá del ámbito de esta vida y les garantiza a los seres humanos, si optan por aceptar sus condiciones, un derecho en el Más Allá, y ese es el derecho más importante de todos los derechos.

El Islam y los derechos: Controversias contemporáneas

Para muchas personas en todo el mundo, existe un temor de que la Ley Islámica busca en gran medida restringir las libertades y los “derechos humanos.” Esa es una de las primeras objeciones planteadas cada vez que un país propone la idea de implementar la Ley Islámica. Dichas reacciones surgieron en el pasado en Pakistán, Nigeria, Mauritania y Argelia. De hecho, según Baderin: “Se cree que dicha aprensión también ha contribuido a la cancelación del proceso de democratización en Argelia en 1992 por medio de un golpe militar, cuando parecía que el Frente Islámico de Salvación (FIS) saldría victorioso en todas las elecciones generales”¹.

La tesis de este autor ha sido que el Islam y el paradigma contemporáneo de derechos humanos son dos entidades separadas y totalmente distintas. De hecho, se podría decir que hacen afirmaciones contradictorias sobre los seres humanos y lo que es mejor para ellos. Los dos últimos capítulos han demostrado la gran división existente entre ambos enfoques. Este capítulo tratará algunas controversias recientes en torno al tema del Islam y los derechos humanos. Buscará discutir de qué manera el Islam supuestamente infringe la plataforma contemporánea de derechos humanos mediante la discusión de algunos casos muy visibles. Buscará también determinar cuánto del debate actual no ha sido más que un despliegue exagerado y cuántos son verdaderos quiebres.

¹ Baderin, p. 231.

La discusión se centrará primero en un tema muy controvertido que ha sido decidido por diversos tribunales en Francia y Europa en general, lugares considerados como bastiones del movimiento de derechos humanos. Partiendo de algunos de los argumentos y conclusiones de esa experiencia, se aplicarán los mismos tipos de argumentos a algunos temas polémicos relacionados con el Islam, en particular la apostasía y la libertad de expresión.

El autor quiere señalar, además, que este capítulo está siendo finalizado poco después del asesinato de Marwa Sherbini en Alemania (aparentemente, sólo porque llevaba vestimenta islámica y con una asombrosa falta de respuesta por parte del gobierno alemán, ya que fue asesinada dentro de un juzgado de ese país) y luego de las declaraciones muy negativas del Presidente francés Nicolas Sarkozy sobre la vestimenta islámica de las mujeres. Quizás, este capítulo debería comenzar con un comentario sobre el tema de la mujer musulmana.

Es sorprendente cómo escriben algunas autoras feministas sobre la presión de las mujeres musulmanas a usar el *hiyab* (vestido islámico femenino) y consideran que se trata de una presión social en forma de una violación de los derechos humanos de la mujer¹. Pero al mismo tiempo, ninguna de ellas parece mencionar la gran presión social que reciben las mujeres musulmanas para descartar el *hiyab*. Esta presión viene desde adentro de las sociedades musulmanas, ya que se les dice que usar el *hiyab* es un

¹ Otros reconocen que esta puede ser una expresión autónoma de identidad de la mujer.

signo de atraso¹, como también desde los países “libres” de Occidente, donde algunas mujeres musulmanas enfrentan el ridículo o incluso temen por su seguridad si visten el *hiyab* en público. Este autor da fe por experiencia personal, de que el número de mujeres musulmanas que se sienten de esa manera no es para nada reducido. De hecho, M. Parris sostiene que “la condena social sería suficiente para desalentar el velo”². Ciertamente, si uno se manifiesta contra la primera de esas situaciones como una violación de los derechos humanos, entonces esta también debe ser considerada una violación de sus derechos humanos, pero por alguna razón eso no se menciona. Por lo tanto, McGoldrick puede hacer una afirmación como: “[El velo] puede en ciertas circunstancias ser un instrumento de opresión”³ pero nunca decir algo como: “Prohibir el velo puede ser un instrumento de opresión.” Además, la vestimenta de la mujer musulmana, una vez más, se ha convertido en una de esas paradojas de los derechos humanos. Los defensores de los derechos humanos luchan

¹ Fue hace apenas cincuenta años, durante la “misión civilizadora” de Francia, que “el 16 de Mayo de 1958, tuvo lugar una ceremonia formal en la que mujeres francesas les quitaron el velo a mujeres argelinas para mostrarle al mundo que las mujeres argelinas estaban en camino de modernizarse.” (McGoldrick, p. 55).

² Ver McGoldrick, p. 15. Parris agrega: “Ya sea que sienta oprimida o no, la condición la oprime y no debe ser vista en las calles de un país moderno y liberal.” (McGoldrick, p. 15). Uno se pregunta cuál es el significado de mundo “liberal”, si ni siquiera puede aceptar que las personas tengan distintas posturas sobre la vestimenta.

³ McGoldrick, p. 14.

contra la “libertad” de usar el *hiyab* en nombre de la defensa de los derechos humanos. Así, el filósofo francés Bernard-Henry Levy dijo: “La lucha contra el velo es por la libertad de las mujeres y, por lo tanto, por los derechos humanos”¹.

Es a la luz de este tipo de entorno que los defensores de los derechos humanos siguen hablando de las contradicciones del Islam con la teoría de derechos humanos. La pregunta sería que se plantea aquí es: ¿Hace la vista gorda el movimiento de derechos humanos cuando son los “defensores de derechos humanos” los que adoptan posturas que no serían aceptables si se hacen en nombre del Islam o en nombre de alguna otra religión, de hecho?

El debate por el velo islámico en Europa

Según todas las opiniones, Europa es considerada líder en el movimiento de los derechos humanos². Sus leyes, tribunales y procedimientos definitivamente son los más avanzados cuando se trata de lidiar con los detalles de la ley de derechos humanos. Existen numerosas comisiones y tribunales para asegurar que todo ciudadano reciba los derechos humanos correspondientes.

¹ Citado en McGoldrick, pp. 13-14.

² Se diferencia incluso de Estados Unidos. De hecho, aun cuando muchos abogados europeos estuvieron influenciados por el derecho estadounidense y se formaron en Estados Unidos, Goldhaber sostiene que Europa marca el ejemplo para Estados Unidos, y que éste país está atrasado en muchos asuntos importantes. Ver Michael Goldhaber, *A People's History of the European Court of Human Rights* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2007), pp. 181-185.

A la luz de estos hechos, es interesante estudiar el “debate por el velo islámico” en Europa¹. Se podría pensar que el hecho de que una mujer use un velo sería un tema de conciencia individual, libertad, elección y derecho personal. Uno imaginaría que particularmente en Europa no habría ni un ápice de rechazo a dicha libertad. Definitivamente, uno imaginaría que los tribunales de derechos humanos jamás ratificarían la prohibición de una elección tan simple y personal que las personas toman para sus vidas.

Los tribunales europeos de derechos humanos tenían la oportunidad de demostrar exactamente cuán “flexible” puede ser el pensamiento de derechos humanos – en otras palabras, tenían la oportunidad de demostrar qué podía prohibirse sin violar la ley de derechos humanos. Esta oportunidad llegó en 2004, cuando el Presidente Chirac y la Asamblea Nacional Francesa aprobaron una ley que les prohibía a las mujeres musulmanas usar el *hiyab* en el ámbito escolar estatal². El Artículo 1 de la ley declara:

En las escuelas primarias y secundarias estatales, está prohibido por parte de los alumnos el uso de símbolos o vestimentas que manifiesten abiertamente una afiliación

¹ En la preparación de esta sección, el autor aprovechó en gran medida el trabajo de Dominic McGoldrick, *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe* (Portland, OR: Hart Publishing, 2006).

² Francia, desde luego, tiene algunas características únicas sobre sí misma y su forma especial de sociedad, la *laïcité*. En particular, en Francia dicen no aceptar el concepto de “minorías,” ya que supuestamente todos son “franceses” por igual.

religiosa. Las reglas escolares estipularán que deberá existir un diálogo previo con el alumno antes de que se apliquen medidas disciplinarias¹.

McGoldrick comienza su estudio de este tema con una frase que suena muy extraña a la luz de los notorios reclamos de universalidad que hacen los defensores de los derechos humanos, especialmente Mayer y otros que escriben específicamente sobre el Islam. Luego de plantear la pregunta de si la ley aprobada por la Asamblea Nacional Francesa debe ser considerada una violación de los derechos humanos, McGoldrick comenta:

En cuanto a la respuesta a la pregunta abstracta, como suele ser el caso, *la ley internacional de derechos humanos no da una respuesta clara*, particularmente porque puede haber derechos contradictorios. En cambio, tiene que haber un contexto específico nacional y legal para que la ley internacional de derechos humanos sea aplicada e interpretada y las situaciones sean consideradas individualmente².

Hay que tener en mente que la llamada libertad de religión no es “absoluta,” como algunos escritores nos quieren hacer creer. El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos dice claramente: “La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades

¹ Citado en McGoldrick, p. 90.

² McGoldrick, p. 2 (énfasis añadido).

fundamentales de los demás”¹. Aun cuando el Comentario General del Comité de Derechos Humanos menciona explícitamente que la vestimenta es una manifestación de la libertad de religión, el aparente acto inocente de la vestimenta de una persona debe ser escrutado y restringido invocando una cláusula del PIDCP.

De esa manera, aún antes de aprobar la polémica ley en 1999, ya se había prohibido en Francia que todos los empleados públicos usaran el *hiyab* o cualquier otro símbolo religioso. Debían ser vistos como “neutrales.” Esto se aplica obviamente a los y las docentes en escuelas estatales². Esta es una clara situación en la que los “intereses del estado” tienen prioridad por sobre cualquier derecho humano percibido que pudiesen tener las personas.

No solamente en Francia es un asunto importante el uso del velo. De hecho, en el famoso caso *Dahlab c/ Suiza*, de una maestra de niños a la que se le prohibió usar el *hiyab*³, la Corte Europea de Derechos Humanos “determinó que Suiza tenía derecho a imponer restricciones al uso del velo islámico-*hiyab*, ya que era incompatible con el objetivo perseguido de proteger a los alumnos de la escuela primera mediante la conservación

¹ El Artículo 9 de la Convención Europea de Derechos Humanos dice prácticamente lo mismo.

² Para una discusión de los detalles de dicha práctica en Francia, ver McGoldrick, pp. 73.

³ Para más detalles sobre este caso, ver McGoldrick, pp. 120.

de la armonía religiosa”¹. Tenían temor de que el uso del *hiyab* por parte de una maestra de niños de una edad tan influenciante fuera equivalente a hacer proselitismo². Esto va en contra de su deseo de “neutralidad.” Al pronunciarse sobre este caso, la CEDH incluso dijo: “Por lo tanto, surge la dificultad de reconciliar el uso del velo islámico con el mensaje de tolerancia, respeto por los demás, y sobre todo, igualdad y no discriminación que todos los maestros en una sociedad democrática deben transmitir a sus alumnos”³. La CEDH añadió:

¹ McGoldrick, p. 113. McGoldrick (pp. 114-115) señala que en un caso alemán, el caso Ludin, la mayoría de los jueces determinaron que “no había suficiente información empírica que indicase algún tipo de influencia negativa en el uso del velo-*hiyab* sobre los niños.” Los jueces de menores, sin embargo, concluyeron que el velo “podría ser prohibido sin evidencia de que pusiera en peligro la paz escolar.”

² Es interesante que algunos argumentaran que los alumnos se verían “influenciados” por la vestimenta de la mujer musulmana. Curiosamente, no parecen pensar que los niños serán influenciados por los maestros que no llevan ningún tipo de vestimenta religiosa, quizás dando la idea de que la práctica religiosa no es importante en la vida. El niño podría pensar que su familia (los ignorantes) usan el *hiyab* mientras que sus maestros (los educados) no lo usan – desde luego, los niños no entenderán que eso es así solamente porque a esos maestros se les prohíbe por ley ser religiosos en ese entorno, sino que todos son libres de ser irreligiosos en ese entorno. Quizás esto les daría la impresión de que las personas religiosas no participan en la educación o algo por el estilo – y por cierto, no se puede esperar que esos jóvenes comprendan el concepto de que en esos entornos no está permitido mostrar símbolos religiosos, lo cual añade un elemento más a la dicotomía del asunto en el que el niño ve que en algunos ámbitos uno no practica, o no debe practicar, su religión.

³ Citado en McGoldrick, p. 129.

A la luz de las consideraciones mencionadas y establecidas por el Tribunal Federal en su juicio del 12 de Noviembre de 1997, el Tribunal sostiene la opinión de que la medida impugnada puede ser considerada justificada en principio y proporcionada en relación con el objetivo mencionado de proteger los derechos y libertades de los demás, el orden público y la seguridad pública. El Tribunal, en consecuencia, considera que la medida que prohíbe a la solicitante usar un velo mientras se desempeña como docente fue ‘necesaria en una sociedad democrática’¹.

Alemania, que tiene una historia cultural muy diferente que la de Francia, es uno de los defensores que más se hacen oír en el apoyo a los derechos humanos internacionales. Curiosamente, también está comenzando a prohibir el velo a las maestras de escuelas públicas y, además, distinguen entre el uso de símbolos de religiones occidentales (Cristianismo y Judaísmo) y de religiones orientales, sosteniendo que las primeras forman un componente esencial de la cultura alemana². De hecho, las leyes del estado de Sarre estipulan claramente: “La escuela debe enseñar y educar a los alumnos sobre la base de los valores educativos y culturales cristianos, mostrando el debido respeto por los sentimientos de los alumnos con una mentalidad diferente”³. Otros estados también han

¹ Citado en McGoldrick, p. 129.

² McGoldrick, p. 115.

³ McGoldrick, p. 116.

aprobado leyes similares¹.

Como parte de sus programas de secularización y modernización, Turquía prohibió el fez masculino y el velo femenino a principios del 1900. En tiempos más recientes, han apoyado la prohibición del uso del velo en instituciones gubernamentales y universidades en señal de apoyo al secularismo. El gobierno turco sostiene que el uso del velo en Turquía “se está convirtiendo en el símbolo de una visión opuesta a las libertades de las mujeres y a los principios fundamentales de la República”². Si bien Turquía no es “oficialmente” parte de Europa y de ninguna manera tiene la misma reputación en el apoyo a los derechos humanos como el resto de Europa, dos de sus famosos casos fueron tomados por la Corte Europea de Derechos Humanos. Se trató de los casos de Leyla Sahin c/ Turquía y Karaduman c/ Turquía.

En Karaduman c/ Turquía, a una mujer que había terminado sus estudios le negaron el certificado de graduación porque su credencial de estudiante tenía una foto suya usando el velo. En su planteo, la mujer destacó que su carnet de identidad, su pasaporte y su licencia de conducir tenían fotos suyas usando el velo. Uno de los comentarios de la Corte Europea de Derechos Humanos dice lo siguiente:

Al escoger seguir sus estudios en una universidad secular, el alumno se somete a las reglas de esa universidad, las cuales pueden restringir en modo y lugar la libertad de los alumnos a manifestar su religión para

¹ Ver McGoldrick, pp. 114.

² McGoldrick, p. 135.

asegurar una coexistencia armoniosa entre los alumnos de distintos credos. Especialmente en aquellos países donde la gran mayoría de la población rinde culto a una religión en particular, la manifestación de las prácticas y símbolos de esa religión, sin restricción en cuanto a lugar y modo, puede constituir una presión inadecuada sobre aquellos alumnos que no practican esa religión o que son miembros de otra religión. En los casos en que las universidades seculares hayan establecido normas de vestimenta para los alumnos, pueden así asegurar que ciertos movimientos religiosos fundamentales no alteren el orden público en la educación superior ni vulnerar las creencias de los demás¹.

Este dictamen es aún más interesante cuando se tiene en mente lo que dice McGoldrick: “Es importante destacar que si bien las alumnas extranjeras en las universidades turcas tenían la libertad de vestirse como desearan, si eran musulmanas no podrían usar el velo islámico-*hiyab*”². También añadió:

En Bulut c/ Turquía, la Comisión Europea de Derechos Humanos mantuvo una vez más la prohibición de que las estudiantes usaran el velo-*hiyab* en las universidades seculares. Consideró que Turquía tenía derecho a imponer esa restricción porque, en vista de la gran preponderancia de los musulmanes en el país, el uso

¹ McGoldrick, pp. 138-139. Pero si esos otros alumnos *escogieran* asistir a una escuela en un país predominantemente musulmán, ¿no se debería esperar que acepten el hecho de que la mayoría de las personas a su alrededor muestren símbolos musulmanes?

² McGoldrick, p. 140.

del velo-*hiyab* podría equivaler en esas circunstancias a una forma de presión tanto sobre los no musulmanes como sobre aquellos musulmanes que no practican la religión¹.

Una vez más, la presión, incluso de las autoridades, para ser irreligioso o secular está totalmente apoyada por la ley de derechos humanos. De hecho, parece no haber consideración de este tipo de coerción en absoluto. En efecto, el no llevar la religión propia muy lejos en el ámbito público parece ser un requisito del movimiento de derechos humanos.

La Gran Sala de la Corte Europea de Derechos Humanos escuchó el caso de Leyla Sahin c/ Turquía. En este caso, a Sahin, una estudiante, se le prohibió usar el velo como alumna universitaria en una universidad pública. No tenía permitido entrar a clases ni a exámenes simplemente por usar un velo que le cubría la cabeza.

La Corte invocó su doctrina del ‘margen de apreciación’ y la consideró particularmente apropiada cuando se trata de la regulación por parte de los Estados Firmantes del uso de símbolos religiosos en instituciones educativas, en vista de la diversidad de enfoques adoptados por las autoridades nacionales sobre el tema y la imposibilidad de discernir en toda Europa un concepto uniforme del significado de la religión en la sociedad. La Corte resaltó lo que estaba en juego en la determinación del margen de apreciación, a saber, la necesidad de proteger los derechos y libertades de los demás, conservar el orden público y asegurar la paz civil y el verdadero

¹ McGoldrick, p. 140.

pluralismo religioso, que era vital para la supervivencia de una sociedad democrática¹.

Además, McGoldrick escribió:

La Corte Europea aceptó, por lo tanto, dos de las controversias principales de Turquía, la primera que el secularismo (i) era consistente con los valores de la CEDH y (ii) era necesario proteger el sistema democrático en Turquía que a su vez era necesario para apoyar a la CEDH. La Gran Sala no vio razón alguna para alejarse del enfoque adoptado por la Sala².

Si uno observa con atención las decisiones de la Corte Europea de Derechos Humanos – quizás el organismo más progresista y establecido de su tipo en el mundo actual – sucede una de dos situaciones. La primera es que la Corte reconoce que una sociedad puede tener algunos objetivos y creencias generales sobre sí misma que están por encima de la ley de derechos humanos. Por ejemplo, los franceses tienen algunas creencias únicas sobre su sociedad y esas creencias parecen estar apoyadas en las decisiones de esta respetada Corte. Si ese fuera el caso, entonces un Estado Islámico ciertamente tendría objetivos generales específicos que deberían estar por encima de la teoría de derechos humanos. Además del objetivo máximo de la vida según lo que Dios ha revelado, tiene objetivos específicos sobre la naturaleza de la sociedad. Una sociedad islámica debe ser una sociedad moral en la que se entiende que no es una sociedad del

¹ McGoldrick, p. 152.

² McGoldrick, p. 153.

“todo vale.” Además, también debe tener una imagen muy clara de la unidad básica de la sociedad, la familia, y de su constitución. Si estos objetivos de la sociedad pueden pasar por encima de los derechos humanos, entonces no existe un verdadero conflicto entre el Estado Islámico y los derechos humanos porque ninguna de las leyes del Islam tienen la intención de provocar daño o de discriminar a nadie, sino que simplemente promueven objetivos generales y positivos del Islam.

Sin embargo, la interpretación de las decisiones de la Corte probablemente sea exagerada. La segunda posibilidad es mucho más probable y revela un sorprendente dato sobre el paradigma de derechos humanos. La llamada ley de derechos humanos, a los ojos de la Corte Europea, no se trata de derechos humanos. Se trata de secularismo. La ley de derechos humanos es utilizada como base para la implementación y sostén del secularismo. Si existe un conflicto entre ambos (derechos individuales y secularismo), el secularismo tiene prioridad. Esto es algo que los activistas de derechos humanos no necesariamente mencionan de forma explícita, aunque sería difícil imaginar que ignoran este dato. Los defensores de los derechos humanos argumentarán que estas aparentes excepciones a las libertades y a los derechos humanos se hacen en nombre de la democracia y el secularismo – lo cual, según nos quieren hacer creer con ese argumento, permite que todas las religiones y pueblos sean libres. Eso no es más que un razonamiento circular. Lo que dice es que las religiones deben ser restringidas para que los pueblos sean libres de practicar su religión. Sorprendentemente, este argumento circular e ilógico fue

expresado explícitamente por la Gran Sala de la Corte Europea, que dijo en una ocasión:

En las sociedades democráticas, en las que coexisten varias religiones dentro de una misma población, puede ser necesario establecer restricciones a la libertad de manifestar la religión o la creencia propia, y poder reconciliar los intereses de los diversos grupos y asegurar que se respeten todas las creencias¹.

En realidad han dicho lo mismo que antes, pero de tal manera que se oculte su obvia naturaleza contradictoria.

En efecto, como se puede advertir en algunas de las afirmaciones anteriores, el objetivo es el secularismo o la “democracia.” La DUDH es aún más explícita en vincular a los derechos humanos directamente con la “democracia.” De hecho, prácticamente somete los derechos humanos a la “democracia.” El Artículo 29 de la Declaración Universal establece la limitación de los derechos humanos para satisfacer ‘las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática’. El punto a destacar aquí es que no sólo implican que uno debe ser “democrático” y “secular”, sino que también implican que sólo las normas seculares y democráticas tienen derecho a restringir las libertades e implementar leyes que aparentemente contradigan lo que deberían ser los derechos humanos de una persona. Así, el paradigma de derechos humanos, una vez más, les dicta a los países qué tipo de gobierno y nación se les permite

¹ McGoldrick, p. 150.

tener.

La democracia y el secularismo están repletos de sus propios problemas y asuntos – especialmente, otra vez, cuando se trata de su relación con la religión, lo que, obviamente, está en el centro de la cuestión de la relación del Islam con los derechos humanos. Sobre la relación entre los derechos humanos y la democracia, Freeman escribió lo siguiente:

Comúnmente se cree que los derechos humanos y la democracia se apoyan mutuamente o están relacionados entre sí por definición. La declaración de Viena de 1993, por ejemplo, afirmó que la democracia y los derechos humanos eran ‘interdependientes y se refuerzan mutuamente’. Sin embargo, las relaciones entre ambos son bastante complejas. Los valores similares, como el respeto por la dignidad de la persona, pueden formar la base tanto de los derechos humanos como de la democracia. Empíricamente, la democracia también puede ser la mejor forma de gobierno para proteger los derechos humanos, aunque algunas democracias electorales no protegen los derechos económicos y sociales, mientras que algunos regímenes autoritarios lo hacen bastante bien (Chun 2001). No obstante, los derechos humanos y la democracia tienen distintas – y potencialmente opuestas – bases teóricas. La teoría democrática pregunta quién ha de gobernar y la respuesta es ‘el pueblo’. La teoría de derechos humanos pregunta cómo han de comportarse los gobernantes y la respuesta es que deben respetar los derechos humanos de todas las personas. La democracia es un concepto colectivo, y los gobiernos democráticos pueden infringir

los derechos humanos de los individuos. El concepto de derechos humanos está diseñado para limitar el poder de los gobiernos, y en tanto y en cuanto someta los gobiernos al control popular, tiene un carácter democrático. Por consiguiente, los derechos humanos a menudo son protegidos entronizándolos en constituciones. Eso transfiere el poder de los responsables elegidos democráticamente a los jueces, que normalmente no son elegidos democráticamente¹.

Así y todo, uno debe preguntarse si las Comisiones Europeas realmente decidieron a favor de la democracia. McGoldrick dice:

En un caso como Leyla Sahin c/ Turquía, la Corte efectivamente decidió que los individuos particulares, o incluso la mayoría de ellos, tenían que pagar el precio de mantener el principio general del secularismo porque este principio estaba allí por su propio interés a largo plazo. En cierto sentido, equivale a una norma constitucional nacional que permite restricciones a los derechos para defender un sistema constitucional nacional y democrático de los abusos².

Esto destaca la confusión del paradigma de derechos humanos y también una de las inconsistencias internas del ideal democrático. La declaración dice: La mayoría puede tener que sufrir para poder hacer cumplir el secularismo y

¹ Freeman, pp. 71-72. La gente critica a los gobiernos socialistas por ser los mayores infractores de los derechos humanos, pero olvidan que el socialismo – según la opinión de muchos – es la mayor forma de democracia.

² McGoldrick, p. 289.

asegurar que la democracia no sea afectada. Es un debate famoso en la teoría de la democracia: ¿Cómo puede la voluntad de la mayoría protegerse del abuso por parte de la mayoría?

Parece que las Comisiones Europeas están tan confundidas sobre los derechos humanos como cualquier otro – a veces sacrificándolos en nombre de objetivos nacionales, otras veces reconociendo que no son el objetivo máximo y que el secularismo o la democracia son los verdaderos objetivos máximos. En todo caso, es importante que queden claros estas confusiones y objetivos de la ley de derechos humanos para que todos vean y comprendan.

Ciertamente, todo estado musulmán o islámico puede argumentar sobre la base de su “cultura,” su unidad, etc., que las mujeres no pueden usar vestimentas “provocativas” y que no está permitido el uso de símbolos religiosos no musulmanes en público. Con toda certeza, eso tendría mucho más alcance que cualquiera de las leyes discutidas anteriormente, pero al menos serían “racionales.” Es decir, las leyes que se acaban de aprobar en Europa respecto al *hiyab*, por ejemplo, les prohíben a las mujeres usar el *hiyab* en su lugar de trabajo o en la escuela, pero sí pueden usarlo en su casa (donde la mayoría de ellas no lo usa) o en las mezquitas.

Es interesante destacar que algunas organizaciones de derechos humanos, como Human Rights Watch, Minority Rights Group y la Federación Internacional de Helsinki para los Derechos Humanos consideraron que la ley francesa que prohíbe el *hiyab* era

una violación de los derechos humanos¹. Sin embargo, su opinión fue minoritaria.

Antes de concluir con esta discusión sobre el debate del velo en Europa, es interesante mencionar algunos otros casos que existieron en Europa. Estos casos destacan las inconsistencias de la ley de derechos humanos y hacen que uno se pregunte cuáles son exactamente el objetivo y el propósito detrás de esas leyes. McGoldrick menciona varios casos en el siguiente fragmento:

Como era de esperar, el resultado de los casos individuales ha variado aun cuando los datos y los asuntos parecían similares. En un caso, la vestimenta de una mujer musulmana en una tienda de ropa interior fue considerada por su empleadora como muy conservadora y por lo tanto no alentaba a los clientes a comprar ropa interior. Se dictaminó que la empleada podía ser despedida. En 2003, la Corte de Apelaciones de Francia autorizó a una joven musulmana a usar su velo islámico en su lugar de trabajo. La mujer, Dallila Tahri, había sido despedida en Julio de 2002 por una firma de telemercadeo, por insistir en usar su velo contra la voluntad de sus empleadores, que querían que usara un velo más pequeño que no le cubriese el cuello y las orejas. La Corte de Apelaciones confirmó el veredicto de un tribunal laboral francés el 17 de Diciembre de 2002 diciendo que su despido había sido ‘claramente ilegal’. Ha habido varios ejemplos de mujeres con velo que fueron expulsadas de guarderías, bancos y

¹ McGoldrick, p. 98.

*organizaciones de derechos humanos*¹ por negarse a quitarse el velo. En dichos casos, la ideología de los principios del sector público, que ya se aplican en un sector bastante definido, se traslada al sector privado. Además, existen dificultades obvias si se privatizan total o parcialmente funciones del estado, pero siguen estando bajo fuertes regulaciones gubernamentales².

Esta experiencia europea con las leyes relacionadas con el *hiyab* plantea una pregunta bastante interesante que quizás pocos se han formulado: ¿Son más libres las religiones de ser practicadas bajo la ley islámica que bajo el dominio secular/democrático? Dada la enorme propaganda respecto al Islam y la libertad de religión, esta pregunta probablemente suene extraña. En general, el Islam respeta el ejercicio de cada religión individual dentro de un cierto marco público. Pero en el ámbito privado, cada religión es prácticamente libre de practicar su religión por su cuenta, incluyendo la elección de sus propios líderes, tener su propio sistema legal y regirse por sus propias leyes personales. Esto es algo que, en general, no está disponible para las personas religiosas en las sociedades seculares. En las sociedades seculares, todos deben regirse por una ley general sin excepciones para las prácticas religiosas específicas. Así, por ejemplo, en Estados Unidos, los musulmanes no pueden aplicar las leyes islámicas respecto a asuntos de custodia, divorcio, manutención, matrimonio y demás – a menos que dichas leyes sean totalmente consistentes con la ley secular, lo

¹ Énfasis añadido.

² McGoldrick, p. 81

cual es un punto discutible. Sobre todos esos puntos, el musulmán debe sacrificar su propia ley religiosa para conformarse a la ley secular. Incluso en asuntos comerciales, las leyes bancarias, inmobiliarias y de inversión son tales que, por ejemplo en Estados Unidos, es difícil para los musulmanes llevar a cabo una transacción totalmente ajustada a la Shariah sin infringir de alguna manera alguna ley secular específica. Según la experiencia de este autor, esta realidad de libertad bajo el secularismo ha creado muchas dificultades para los musulmanes que intentan practicar su fe en tierras seculares. Así, por más que los defensores de los derechos humanos y secularistas sostengan que su postura ofrece libertad religiosa para todos, son exactamente sus prácticas las que restringen las libertades religiosas. En cierto sentido, por lo tanto, queda claro que algunas religiones son mucho más libres de practicar sus preceptos bajo el gobierno islámico que bajo la ley secular.

Dada esta realidad del secularismo y del debate del velo en Europa, no ha de sorprender que se encuentren personas de mente religiosa, en particular musulmanes, que se opongan a las tendencias existentes. Como ya se ha sugerido a lo largo de este libro, la “libertad” y los “derechos” parecen incluir todo menos la religión. Oh mencionó esta realidad cuando dijo: “Pues que las personas tengan libertad de creer, pero no tengan la libertad de expresar esa creencia, anula la importancia de dichas libertades”¹. Sobre este punto, podemos recordar

¹ Oh, p. 88,

las palabras de Larry Alexander:

La libertad de religión puede significar libertad de practicar religiones que están “erradas” sobre las verdades religiosas. Y la libertad de asociación puede significar asociarse con las personas “equivocadas” para fines “equivocados.”

Pero hay aquí un problema. Cualquier relato filosófico de moralidad pública adoptará, ineludiblemente, una postura sobre lo que es verdadero, correcto y valioso, y lo que no lo es¹.

En el debate sobre el velo, los sistemas de Europa, incluidos sus aparatos de derechos humanos, han tomado al estado respecto a lo que está bien y mal sobre la expresión de la religión propia. Por último, el Papa Benedicto XVI también se ha pronunciado sobre este tema, diciendo:

Una tolerancia que permite a Dios como un asunto de opinión privada, pero que lo excluye de la vida pública, de la realidad de nuestras vidas, no es tolerancia sino hipocresía... Cuando el Hombre se convierte en el único amo del mundo, y en amo de sí mismo, no puede existir la justicia².

Libertad de expresión: Del Hadiz a las caricaturas

Algunos sucesos de los últimos años, que van desde el affaire de Salman Rushdie hasta hechos más recientes, dan con certeza la impresión de que la ley islámica infringe los principios de libertad de expresión. En esta

¹ Alexander, p. 148.

² Citado en McGoldrick, p. 16.

sección, se discutirá este punto desde una postura teórica secular, seguida por el caso reciente más notorio y concluyendo con una perspectiva legal de derechos humanos sobre el tema.

La libertad de expresión ¿es un derecho humano?

Stanley Fish es un autor y profesor muy directo que escribió un libro titulado, “La libertad de expresión no existe... y es bueno que así sea.”(*There’s no such thing as free speech... and it’s a good thing, too*). En el marco de una entrevista explicó su forma de pensar:

El reconocimiento de Milton de una condición general: la libertad de expresión es el último recurso luego de haber determinado cuáles son los tipos de discursos que no están permitidos ni deben prosperar. El “área de la libertad de expresión” surge en contraposición a todo lo que ha sido excluido. *Todos* comienzan asumiendo lo que no debería decirse; de lo contrario, no tendría sentido decir nada.

Otro ejemplo: uno de los principales propulsores de la libertad de expresión en este país es Nat Hentoff, un periodista reconocido por sus críticas de jazz y que, además, ha defendido la causa de la libertad de expresión sin importarle cuán deshonroso u ofensivo sea el discurso en cuestión. Sin embargo, hace alrededor de dos años, hizo una excepción cuando estableció un límite en ciertos ámbitos universitarios que permitían que diversos discursos anti semitas florecieran. Los discípulos de un grupo musulmán en particular, se acercaron al campus y comenzaron a hablar sobre “unos bichos que comían

rosquillas de pan (*bagel*) que habían escapado de unas cuevas en la edad media y que ahora, estaban infectando el mundo.” Hentoff dijo que esto ya había ido demasiado lejos. Lo que quiero decir es que cada persona tiene un punto límite, que puede ser reconocido desde un principio o que puede surgir en un momento de crisis.¹

Está claro que en un marco social islámico, la libertad de expresión y de manifestación va a ser restringida - como también pasa en otras sociedades. Los propósitos y objetivos de estas restricciones son muy evidentes. Por ejemplo, una persona no tiene la libertad de atacar la religión o la dignidad de otra persona. Del mismo modo, por el bienestar de la moralidad de la sociedad, uno no tiene la libertad de exponer material pornográfico de ningún tipo.²

¹ “‘La libertad de expresión no existe’: una entrevista con Stanley Fish” (<http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-February-1998/fish.html>).

² Sin duda alguna, es posible que alguien exagere con respecto a restringir “la libertad de expresión” y cosas semejantes. Es interesante destacar que el libro de Mark Twain “Las aventuras de Huckleberry Finn” (*The Adventures of Huckleberry Finn*) se encuentra entre los libros más censurados del siglo veinte. “En la lista completa de los 100 libros más censurados del año 1990 al 2000 de la Asociación Americana de Bibliotecas (ALA, por sus siglas en inglés), “Las aventuras de Huckleberry Finn” (*The Adventures of Huckleberry Finn*) ocupa el quinto lugar.” Algunas de las quejas más recurrentes sobre este libro, que fue escrito hace muchos años y cuyo autor murió en el año 1910, eran que “además de los comentarios racistas, los insultos y la violencia, los opositores destacaban que no representaba los valores tradicionales y que la novela era culturalmente insensible.” Ver Jonathon Green y Nicholas J. Karolides, “Enciclopedia de la Censura” (*Encyclopedia of Censorship*) (New York, NY: Datos en archivo, Inc. 2005), p. 5.

En este punto es interesante comparar, contrastar y analizar dos acontecimientos totalmente distanciados – uno concierne la prohibición de un hadiz del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) y el otro, las calumnias dirigidas al Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) en las caricaturas de un periódico. Las reacciones provocadas por estos acontecimientos, o la falta de reacción, ponen en evidencia, una vez más, que los “derechos humanos” se encuentran en un terreno resbaladizo, que en ocasiones, parecen ser algo muy arbitrario y otras simplemente, anti religión.

La prohibición de un hadiz del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él)

A fines del 2008, algunas organizaciones de derecha en los Estados Unidos obligaron a la Asociación de Estudiantes Musulmanes de la Universidad del Sur de California a eliminar algunos “hadices ofensivos” de la página web de la organización, que funcionaba con el auspicio de la universidad. Esta universidad es una organización privada y posee más libertad en estas cuestiones; sin embargo, todo este fiasco pone en evidencia lo que realmente sucede con los “derechos humanos” hoy en día.

Los hadices en cuestión eran los que relataban los acontecimientos que tendrán lugar antes del Día del Juicio, donde habrá una gran batalla entre musulmanes y judíos. Uno de los hadices de la página web dice: “Abdullah b. 'Umar reportó que el Mensajero de Allah (la paz sea con él) dijo: Ustedes y los judíos se enfrentarán hasta el punto

que una piedra dirá: Musulmán, hay un judío escondido detrás mío; ven y mátao.” Esta es una declaración del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) que simplemente describe la realidad de un acontecimiento futuro – como la historia del arrebato, creída por algunos cristianos que dice que todos los demás morirán y serán destruidos. No existe ningún mandamiento que indique que debemos matar a aquellas personas hoy, tampoco existe ningún mandamiento que diga que este acontecimiento deba ser llevado a cabo tan pronto como fuera posible. No obstante, estas palabras del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) fueron altamente tergiversadas para provocar el ataque contra ellas y forzar su eliminación. De esta manera, David Horowitz se refirió a estos como: “hadices que incitan a los musulmanes a matar judíos como requisito para obtener la redención.”¹ The David Horowitz Freedom Center trabajó con el Simon Wiesenthal Center para preparar una carta debido a que estaban “preocupados de que una invitación al genocidio pudiera estar en el servidor de la USC.”² El hadiz fue debidamente removido;

¹ Esta clase de argumentos hacen eco en muchos cristianos que creen que ciertos actos, como apoyar la creación de Israel, de alguna manera, agilizan el Apocalipsis y el regreso de Jesús. Ver Grace Halsell, “Forzando la mano de Dios: ¿por qué millones de personas rezan por un rápido arrebato... y la destrucción del planeta tierra?” (*Forcing God's Hand: Why Millions Pray for a Quick Rapture ... and Destruction of Planet Earth*) (Amana Publications, 2002).

² Los detalles de este acontecimiento y las falsas acusaciones sobre el hadiz pueden ser encontrados en la siguiente dirección: <http://www.reutrcohen.com/2008/08/usc-provost-orders-usc-msa-to->

sin embargo, todo este incidente, junto con la vulgar distorsión de lo establecido por el hadiz, no apareció ni remotamente en los medios de comunicación. Uno habría esperado que hubiera habido aunque fuera una manifestación y una reacción en los medios provocada por otras organizaciones estudiantiles con respecto a qué otras formas de libre expresión serán censuradas próximamente por la universidad.

Parece que este hadiz era tan importante que debía ser removido de una página web internacional en una sociedad que cree en “la libertad de expresión.” Entonces, ¿cuál debería ser la reacción ante las caricaturas que retratan, de forma maliciosa, al Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él)?, y ¿sé sabía desde un principio que esta acción provocaría indignación y posiblemente violencia? Este incidente es el próximo tema de discusión.

[remove.html](#). Obviamente, no existe este llamado al genocidio en el hadiz, ni hay ningún tipo de sugerencia que indique que es un requisito para la redención. De hecho, toda esta batalla puede ser en defensa propia por parte de los musulmanes.

Las calumnias dirigidas al Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) en caricaturas de periódico

Contrariamente al primer incidente mencionado anteriormente, la publicación de las caricaturas en el periódico danés que calumnia al Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) y que lo describe como un terrorista, fue cubierta exitosamente por los medios, por numerosas razones.

En septiembre del 2005, el periódico danés *Jyllands-Posten* publicó doce caricaturas que retrataban al Profeta Muhammad, argumentando que habían sido víctimas de una “auto-censura” en relación al Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él). En otras palabras, el objetivo principal parece ser el de demostrar que la libertad de expresión es un derecho humano.¹

¹ Por un análisis acerca de qué provocó la creación de las caricaturas y algunas de las reacciones, ver “La Custodia de los Derechos Humanos” (*Human Rights Watch*), “Preguntas y respuestas sobre las caricaturas danesas y la libertad de expresión” (“*Questions and Answers on the Danish Cartoons and Freedom of Expression*,”) en <http://www.hrw.org/legacy/english/docs/2006/02/15/denmar12676.htm>;

Rachel Salum, “Me tiraste una bomba Dinamarca – Un análisis legal de la controversia de las caricaturas y sus reacciones en relación con el Profeta Muhammad y la ley islámica” (“*You Dropped a Bomb on Me, Denmark—A Legal Examination of the Cartoon Controversy and Response as it Relates to the Prophet Muhammad and Islamic Law*”), Periódico Rutgers de ley y religión (*Rutgers Journal of Law and Religion*) (Volume 8, Fall 2006); Ana Belen Soage, “Las caricaturas danesas analizadas desde el mundo árabe” (“*The Danish Caricatures Seen from the Arab World*”), “Movimientos totalitarios y regimenes políticos” (*Totalitarian Movements and Political Regimes*) (Vol. 7, No. 3, Septiembre de 2006).

Esto nos lleva a preguntarnos algo muy importante que, de hecho, es una crítica a la teoría de los derechos humanos en general: ¿Cuál es el beneficio de garantizar estos “derechos humanos” y defenderlos cuando, en realidad, no parecen haber aportado nada a la dignidad y al bienestar humano, salvo por la ambigua noción de que alguien posea “derechos”?

El marco legal

Las personas que se involucran en la práctica de difamar al Islam o al Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) afirman que sólo están ejerciendo su derecho a la libertad de expresión, opinión y creencia. Dentro del marco occidental, puede ser que sus argumentos tengan sentido. Hacia el final de enero de 2006, el gobierno de Blair fue derrotado cuando intentaba aprobar una ley que declaraba que burlarse de alguna fe o de un líder religioso sería considerado un delito xenofóbico. En una entrevista con la BBC el 1 de febrero de 2006, un miembro del Parlamento que tuvo una postura opositora al proyecto de ley, dijo que el derecho debe proteger la vida y la propiedad, pero que no es necesario que proteja los “sentimientos.” Entonces, mientras que la “vida o la propiedad” de una persona no sea atacada físicamente, uno debe ser libre de poder expresar lo que uno quiera. Este enfoque refleja el énfasis occidental actualmente aceptado sobre los derechos individuales en contraposición al bienestar social. De hecho, luego de la disputa acerca de las caricaturas que se burlaban del Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah

sean con él), algunos europeos declaran orgullosos, mostrando arrogancia, que tienen el derecho a insultar a Dios, si así lo quisieran.

Sin importar los derechos legales creados por el hombre e ignorando la gravedad con la que se propiciaron estos insultos, ¿qué sucede si, eventualmente, estas declaraciones llevaran a ocasionar un daño o ataques contra la vida o la propiedad de las personas? ¿Cuál es la lógica existente en permitir las “causas” que llevan a “hacer daño” mientras se prohíbe el mismo acto de hacer daño? Por ejemplo ¿hay algo de malo en el hecho de manejar en estado de ebriedad, o sólo está prohibido por ley debido al daño que puede ocasionar, la pérdida de la vida y la propiedad?

De cualquier modo, está claro que no porque algo sea legal por ley, necesariamente es considerado moral o, incluso, sabio. En este ámbito, este es el punto más importante. Una persona no puede nunca apelar a sus “derechos” cuando se trata de defender acciones dañinas o llenas de odio que, eventualmente, pueden ocasionar un derramamiento de sangre. No obstante, no se trata de aprobar leyes nuevas, como se intentó en Inglaterra. Por el contrario, se trata de reconocer el camino moralmente correcto a seguir y el camino más prudente.

De misma manera, de acuerdo a las leyes de derechos humanos europeas, la prohibición de estas caricaturas no habría sido considerada una violación a los derechos humanos, esto es, si se tomaran otros casos como precedente. En el caso de Hertzberg y Otros contra Finlandia, el Estado fue demandado ya que había

censurado unos programas de televisión que incluían contenido homosexual. Su defensa se basó en que esa acción fue tomada para proteger la moral pública. La Comisión de Derechos Humanos dictaminó que el Estado no había violado el artículo 19 de la Conferencia Internacional sobre Investigación en Políticas Culturales (ICCPR por sus siglas en inglés) y declaró:

En primer lugar, cabe destacar que la moral pública varía considerablemente. No existe un patrón común que pueda ser aplicado universalmente. En consecuencia y al respecto, cierto margen de discreción debe ser acordado con las autoridades nacionales responsables.¹

En otro caso, Murphy contra Irlanda, la Corte Europea de los Derechos Humanos respaldó la decisión de censurar un programa comercial religioso en Irlanda, basándose en que era demasiado controvertido, teniendo en cuenta la turbulenta historia de los conflictos religiosos en Irlanda.²

¹ Citado en Baderin, p. 231.

² Ver McGoldrick, pp. 167-168.

Los peligros de la difamación y el ridículo en los medios de comunicación: Por qué la libertad de expresión debe ser restringida

Nadie puede poner en tela de juicio que las imágenes y los estereotipos presentados en los medios de comunicación son algo muy poderoso. En muchos casos, forman la percepción de la realidad de las personas. En particular, muchos occidentales, más en los Estados Unidos que en Europa, no tienen muchas experiencias cercanas con musulmanes, entonces sólo pueden fiarse de lo que ven en los medios de comunicación para elaborar su percepción del Islam y los musulmanes. Nacos y Torres-Reyna escribieron: “Hace como 55 años, antes de la llegada de la televisión, Walter Lippmann advirtió que el conocimiento de las personas acerca del mundo que las rodea es, en su mayor parte, el resultado del conocimiento de segunda mano recibido por medio de la prensa y que las “imágenes mentales” son el resultado de una cuasi realidad reflejada en las noticias.”¹

Es así que la prensa tiene una gran responsabilidad. La forma y el tipo de información con que la prensa presenta algo en particular pueden, definitivamente, conducir a decisiones de vida o muerte, de guerra o de paz. De hecho, las caricaturas políticas y el periodismo

¹ Brigitte L. Nacos y Oscar Torres-Reyna, “Encasillar a los musulmanes norteamericanos antes y después del 9/11” (“*Framing Muslim-Americans Before and After 9/11*”), en Pippa Norris, Montague Kern y Marion Just, eds. “Encasillando el terrorismo: los medios de comunicación masivos, el gobierno y el público” (*Framing Terrorism: The News Media, the Government and the Public*) (New York: Routledge, 2003), p. 135.

amarillista pueden ser más que suficientes como para llevar a un país a una guerra frenética – ya que apelan a las emociones de las masas. Cualquier persona que conozca el trasfondo de la guerra entre Estados Unidos y España estará muy al tanto de esta cuestión. En los Estados Unidos existían fuerzas muy poderosas que estaban decididas a entrar en guerra con España, por temor a la “amenaza española” sobre las américas. El *New York Morning Journal* (dirigido por William Randolph Hearst) y El *New York World*, utilizaron el periodismo amarillista para describir la opresión española en Cuba. A pesar de que el presidente McKinley propuso una política de no intervención, el efecto de los medios de comunicación fue tan grande que produjo un importante apoyo popular para auxiliar a los cubanos. Esto ejerció una gran presión sobre el presidente McKinley, lo que lo llevó a enviar la nave de guerra Maine a La Habana en 1898. La nave de guerra Maine explotó. En ese momento, la Marina no fue capaz de determinar las causas de la explosión, aunque, en estudios recientes, se reveló que fue a causa de problemas mecánicos. En aquél entonces, los españoles propusieron que esta cuestión fuera puesta en manos de un juez para que llevara a cabo un arbitraje. Sin embargo y a pesar de no ser capaces de determinar las causas precisas de la explosión, los medios de comunicación aprovecharon la oportunidad promulgando el eslogan “Recuerden al Maine, al diablo con España,” y continuaron describiendo a los malvados españoles en sus caricaturas. Los Estados Unidos se declararon oficialmente en guerra. Las lecciones aprendidas de esos acontecimientos no deben perderse en

el mundo actual.

Otro ejemplo de la influencia de la prensa se analiza en el siguiente párrafo: “El racismo que condujo a los campos de concentración de japoneses-americanos durante la Segunda Guerra Mundial fue ideado, en parte, por la industria cinematográfica que durante años catalogó a los orientales como villanos, y en parte por la prensa, en especial por los periódicos de William Randolph Hearst.”¹ En la actualidad, por supuesto, los campos de concentración de japoneses es algo que los norteamericanos recuerdan con vergüenza, mientras que a la vez, los medios de comunicación continúan haciendo de las suyas, como evidencia el hecho de que incluso años después de la invasión de Irak, muchas personas todavía creen que Saddam Hussein estuvo involucrado, en forma directa, con el ataque del 11 de septiembre (9/11).

La consecuencia, por no decir el objetivo, de esta obvia difamación y ridículo, es la deshumanización del enemigo. Cuando el enemigo ha sido deshumanizado, a nadie más le importa si sufre o no. Así, uno puede tratar al enemigo de una forma en que las personas, bajo circunstancias normales, condenarían completamente, como por ejemplo, todas las formas de tortura y terribles humillaciones.

¹ Nacos y Torres-Reyna, p. 152.

Difamación versus crítica

La mayoría de las personas que habitan occidente no son musulmanes. Algunos de ellos no son musulmanes ya que sienten que hay algo inaceptable en el Islam. Entonces, es de esperar que tengan ciertos pensamientos acerca del Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) que los musulmanes no compartiríamos. El mismo Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) debatió con judíos, cristianos y politeístas que no creían en él e, incluso luego de estas discusiones con el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él), permanecieron fieles a sus propias creencias. Por lo tanto, ninguna persona, musulmán o no, se sorprendería de que un no musulmán tenga una opinión inferior acerca del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) que la que tiene un musulmán.

El Corán le abre los brazos a la discusión y al diálogo con los no musulmanes: “Convoca al sendero de tu Señor con sabiduría y bellas palabras. Arguméntales de la mejor manera. Tu Señor sabe bien quién se extravía de Su camino y quién sigue la guía” (16:125). De hecho, en más de una ocasión, el Corán le pide a los no musulmanes que “Traed vuestro fundamento, si es que decís la verdad” (2:111; 27:64; 28:75).

Entonces, la objeción no está destinada a los no musulmanes, especialmente en sus propios países, que expresan sus puntos de vista sobre el Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él). Si lo que

declaran es sincero y racional, entonces puede ser expresado con cierto nivel racional y con sinceridad. De hecho, los musulmanes reciben gratamente estas discusiones y, en realidad, estas discusiones son lo mejor para el Islam, ya que, hasta el día de hoy, la mayoría de las personas en occidente tienen una visión distorsionada del Islam. Si desean expresar sus opiniones con honestidad y discutir las honestamente, pueden recibir el regalo de la verdad del Islam. Este es un hecho que puede reducir la tensión y la discordia que existe entre los no musulmanes y los musulmanes. De hecho, luego de los acontecimientos del 11 de septiembre, muchos norteamericanos hicieron el esfuerzo de aprender más acerca del Islam, y la exposición del Islam y los musulmanes fue mucho más grande. Es así que, comparando encuestas de antes y después del 11 de septiembre, Nacos y Torres-Reyna llegaron a la conclusión de que “la opinión del público norteamericano en general hacia los musulmanes-americanos era mucho más favorable que antes del 11 de septiembre del 2001.”¹

Uno puede responder a los argumentos racionales con una discusión racional honesta y directa. No obstante, no existe una respuesta verdadera a algo que tiene como único objetivo ridiculizar, insultar o hacer daño.

En síntesis, si los no musulmanes quieren debatir y discutir cuestiones reales de la religión y de la fe, los musulmanes están más que dispuestos a hacerlo. Si recurren a la difamación y al ridículo, no deberían sorprenderse si reciben a cambio una respuesta llena de odio e irreverencia. En ese caso, no deberían ni

¹ Nacos y Torres-Reyna, p. 152.

preguntarse “¿por qué nos odian?” La respuesta es más que clara.

De hecho, existe un autor que establece que las personas que, en tiempos pasados, atacaron al Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) lo hicieron como un medio para evitar debatir cuestiones reales. Minou Reeves escribe en una obra titulada “Muhammad en Europa: mil años de creaciones de mitos occidentales” (*Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making*).

El problema comenzó con los antiguos cristianos medievales que eran controversiales. Ellos eligieron no atacar la teología islámica, que era muy seductora por su simplicidad y claridad, y que provocó demasiadas preguntas incómodas acerca de los dogmas cristianos. Tampoco pudieron arrojar dudas sobre las devotas prácticas del musulmán común y corriente. Por el contrario, anticipando el peor de los excesos del periodismo sensacionalista, personalizaron la cuestión y atacaron al Profeta del Islam, prescindiendo del mínimo conocimiento de los hechos e inventando falsedades. Los musulmanes no podían responderles de la misma manera ya que en el Corán se les enseña a venerar a Jesús como un profeta sagrado.¹

¹ Minou Reeves, “Muhammad en Europa: mil años de creaciones de mitos occidentales” (*Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making*) (Washington Square, New York: New York University Press, 2000), p. x.

Parece que la realidad no ha cambiado mucho a través de los siglos.

Resumen

El Islam limita los modales para que sean consistentes con la moral pública y el bienestar de las personas. Desde un punto de vista musulmán, cualquier publicación que sea ofensiva a la religión, debe ser considerada tanto amenazadora como peligrosa. El tema de la restricción de estas “libertades” es algo muy conocido y establecido en cada sociedad. A pesar de la restricción de estas “libertades,” uno todavía puede respetar la libertad misma. Donnelly explicó acertadamente esta cuestión cuando analizaba otro aspecto de la libertad de expresión, la pornografía. Declaró:

Esto es particularmente importante ya que la mayoría de los asuntos “arraigados en la sociedad” en los debates recientes se dan en un nivel de implementación. Por ejemplo, los debates acerca de la pornografía tratan sobre los límites - interpretación o implementación – de la libertad de expresión. La mayoría de los países occidentales permiten la descripción gráfica de, virtualmente, cualquier tipo de acto sexual (siempre que no involucre ni sea exhibido a niños). Muchos otros países condenan a los que producen, distribuyen o consumen este tipo de material. Sin embargo, esta disputa no implica un rechazo a los derechos humanos, la idea de la autonomía personal ni el derecho a la libertad de expresión.

También debemos destacar que la controversia que causa la pornografía produce un sentimiento de furia en el interior de muchos países. Todos los países criminalizan

algunas formas de pornografía, pero la mayoría de los países - los afganos talibanes son la excepción que confirma la regla – permiten algunos retratos de comportamientos sexuales o la exposición de imágenes eróticas que otros países, a través de los tiempos, han censurado por ser considerados pornográficos. Donde quiera que uno establezca un límite, deja intacto tanto el derecho humano básico a la libertad de expresión, reconocido internacionalmente, como el valor fundamental de la autonomía personal.¹

Libertad religiosa: La controversia de la apostasía

En los últimos años se han dicho muchas cosas acerca de la ley de la apostasía en el Islam. El artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, firmada por la gran mayoría de los países actuales, dice lo siguiente: “Todas las personas tienen el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión; este derecho incluye la libertad de cambiar su religión o creencia, y la libertad de manifestar su religión o creencia, ya sea sola o en comunión con otros, en público o privado, mediante la enseñanza, la práctica, la adoración y la observación.”

Por el otro lado, los musulmanes creen que el Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) dijo: “No es legal [derramar] la sangre de un musulmán, excepto por los siguientes tres casos: un fornicador que ha experimentado previamente relaciones

¹ Donnelly, pp. 97-98, énfasis añadido.

sexuales legales, una vida por una vida, y la persona que abandona su religión y se separa de la comunidad.” (Registrado por al-Bujari y Muslim.) También se reportó que el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) dijo: “Toda persona que cambie su religión debe ser ejecutada.”¹ (Registrado por al-Bujari y otros.)

Estos textos del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) han conducido a la gran mayoría de los sabios musulmanes a la conclusión de que el castigo por la apostasía del Islam en la ley islámica es la muerte. Es

¹ Debe destacarse que este hadiz no provee la “sabiduría” de esta ley. De esta manera, el razonamiento completo del por qué un apóstata debe ser ejecutado no está explicado en el texto (más que el caso especificado en el otro hadiz que habla de abandonar la comunidad). Por lo tanto, cualquier análisis de la razón que conlleva un acto, debe ser considerado como especulación y conjetura. Esta es una cuestión muy importante, ya que algunas personas intentan “defender” esta ley mediante la deducción de las razones que la originan, como el tan escuchado argumento de que la apostasía es una amenaza al estado y que, por ende, es equivalente a la traición; por esto, el estado tiene el derecho a ejecutar al individuo apóstata. Este argumento racional, a veces, es respondido simplemente diciendo: “Yo no creo que la apostasía de un individuo sea una amenaza al estado.” El hecho es que la sabiduría completa que da origen a esta norma no se les explica a las personas en los textos del Corán ni de la Sunnah. Por ejemplo, un caso posible es que si alguien ha crecido y se encuentra viviendo en un estado musulmán, no tiene ningún tipo de excusa racional para abandonar la religión del Islam y convertirse en un apóstata. Quizás, este hecho perpetrado por esta persona es tan grave que Dios, su Creador, considera que él ya no merece la vida. Sin duda alguna, esta sería la prerrogativa de Dios desde una perspectiva islámica. Repito nuevamente que este autor no está afirmando que esta es la sabiduría que dio origen a la ley de la apostasía, sino que está diciendo que la verdadera sabiduría de esta ley no se encuentra explicada en el texto, y que uno debe ser muy precavido a la hora de declarar cuál es el razonamiento.

verdad que existen algunas personas, en especial algunos escritores contemporáneos, que optan por conclusiones muy diferentes y discuten que esta pena de muerte es un malentendido de la ley islámica. Este no es el lugar adecuado para entrar en este tipo de debates. Por el contrario, este autor asumirá que la opinión que ha sido sostenida por la gran mayoría de los sabios es la opinión correcta. Entonces, toda esta discusión debe analizarse en pos de esa conclusión. Si el castigo más duro puede ser “defendido” del ataque en cuestión, cualquier otro castigo más leve es, obviamente, mucho más defendible.

¿Es posible que Dios dictamine la muerte por la apostasía?

Muchos cristianos, particularmente, aborrecen el hecho de que los musulmanes creen que Dios ha legislado la muerte por la apostasía. Este autor ha escuchado personalmente a cristianos decir, una vez más, que el Islam debe ser una religión barbárica por creer en tal penalidad. Esta actitud es muy desconcertante para este autor. Una cosa es decir “no creemos más en esa ley,” y otra muy diferente es “no creemos en un Dios que legisle tal castigo.” En el primer caso, el individuo, simplemente, está dándole la espalda a lo que ha sido parte de su religión. Este comportamiento es bastante común entre los judíos, cristianos y musulmanes modernistas. Sin embargo, en el último, claramente se rechaza lo declarado en sus libros sagrados. (Desafortunadamente, esto no es algo muy atípico para los modernistas. No obstante, muchos judíos, cristianos y musulmanes menos

extremistas no se permiten ir tan lejos).

Un estudio profundo de todos los textos bíblicos relevantes, es mucho más que suficiente para lo que necesitamos aquí. Entonces, sólo comentaremos uno o dos versículos.¹

En Éxodo 22:20 leemos: “Todo el que ofrezca sacrificios a otros dioses, en vez de ofrecérselos al Señor, será condenado a muerte” El afamado y ampliamente respetado comentarista bíblico Matthew Henry dijo lo siguiente acerca de este versículo:

IV. La idolatría también se considera una ofensa, v. 20. Si Dios se declaró cauteloso en la materia, los poderes civiles también deben serlo, y destruir totalmente a esas personas, familias y lugares de Israel que adoraban a cualquier dios, excepto el Señor: Esta ley habría evitado las lamentables apostasías del pueblo judío en tiempos posteriores, si aquellos que debían ejecutarla no hubiesen sido los cabecillas en infringirla.²

En Números 25:1-5 dice:

1 “Mientras los israelitas acampaban en Sitín, comenzaron a prostituirse con las mujeres moabitas, las cuales los invitaban a participar en los sacrificios a sus dioses. Los israelitas comían delante de esos dioses y se inclinaban a adorarlos. Esto los llevó a unirse al culto de Baal Peor. Por tanto, la ira del Señor se encendió contra

¹ Este autor querría agradecer a Br. Hadi Hashmi por sus estudios, “Versículos que tratan la pena de muerte por la apostasía” (“*Verses dealing with the Death Penalty for the Apostate*”).

² Extraído de “La colección bíblica” (*The Bible Suite Collection*) (ValuSoft, 2006).

ellos. Entonces el Señor le dijo a Moisés: “Toma a todos los jefes del pueblo y ahórcalos en mi presencia a plena luz del día, para que el furor de mi ira se aparte de Israel.” Moisés les ordenó a los jueces de Israel: “Maten a los hombres bajo su mando que se hayan unido al culto de Baal Peor.” (NVI)

Otro pasaje, en Deuteronomio 13:6-11 también dice:

“Si tu propio hermano, o tu hijo, o tu hija, o tu esposa amada, o tu amigo íntimo, trata de engañarte y en secreto te insinúa: Vayamos a rendir culto a otros dioses, dioses que ni tú ni tus padres conocieron, dioses de pueblos cercanos o lejanos que abarcan toda la tierra, no te dejes engañar ni le hagas caso. Tampoco le tengas lástima. No te compadezcas de él ni lo encubras, ni dudes en matarlo. Al contrario, sé tú el primero en alzar la mano para matarlo, y que haga lo mismo todo el pueblo. Apedréalo hasta que muera, porque trató de apartarte del Señor tu Dios, que te sacó de Egipto, la tierra donde eras esclavo. Entonces todos en Israel oirán esto y temblarán de miedo, y nadie intentará otra vez cometer semejante maldad.” (NVI)

En Segunda de Crónicas, versículo 15:8-19, la ley se aplica incluso a los más jóvenes de entre los apóstatas. Los versículos relevantes en el párrafo son los versículos 12-13 que dicen: “Luego hicieron un pacto, mediante el cual se comprometieron a buscar de todo corazón y con toda el alma al Señor, Dios de sus antepasados. Al que no buscara al Señor, Dios de Israel, se le castigaría con la muerte, fuera grande o pequeño, hombre o mujer.” (NVI)

Del Nuevo Testamento, uno encuentra en Romanos 1:20-32 que Pablo aprueba la muerte de los idólatras, homosexuales y otros pecadores. Este pasaje dice:

“Lo que se puede conocer acerca de Dios es evidente para ellos, pues él mismo se lo ha revelado. Porque desde la creación del mundo las cualidades invisibles de Dios, es decir, su eterno poder y su naturaleza divina, se perciben claramente a través de lo que él creó, de modo que nadie tiene excusa. A pesar de haber conocido a Dios, no lo glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se extraviaron en sus inútiles razonamientos, y se les oscureció su insensato corazón. Aunque afirmaban ser sabios, se volvieron necios y cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes que eran réplicas del hombre mortal, de las aves, de los cuadrúpedos y de los reptiles. Por eso Dios los entregó a los malos deseos de sus corazones, que conducen a la impureza sexual, de modo que degradaron sus cuerpos los unos con los otros. Cambiaron la verdad de Dios por la mentira, adorando y sirviendo a los seres creados antes que al Creador, quien es bendito por siempre. Amén. Por tanto, Dios los entregó a pasiones vergonzosas. En efecto, las mujeres cambiaron las relaciones naturales por las que van contra la naturaleza. Así mismo los hombres dejaron las relaciones naturales con la mujer y se encendieron en pasiones lujuriosas los unos con los otros. Hombres con hombres cometieron actos indecentes, y en sí mismos recibieron el castigo que merecía su perversión. Además, como estimaron que no valía la pena tomar en cuenta el conocimiento de Dios, él a su vez los entregó a la depravación mental, para que hicieran lo que no debían

hacer. Se han llenado de toda clase de maldad, perversidad, avaricia y depravación. Están repletos de envidia, homicidios, disensiones, engaño y malicia. Son chismosos, calumniadores, enemigos de Dios, insolentes, soberbios y arrogantes; se ingenian maldades; se rebelan contra sus padres; son insensatos, desleales, insensibles, despiadados. Saben bien que, según el justo decreto de Dios, quienes practican tales cosas merecen la muerte; sin embargo, no sólo siguen practicándolas sino que incluso aprueban a quienes las practican.” (NVI)

Los ejemplos mencionados deberían ser más que suficientes. El lector que esté interesado en este tema puede seguir leyendo el Deuteronomio 13:12-18 y Deuteronomio 17: 1-7.

En la actualidad, como bien se sabe, la historia de la iglesia cristiana oficial y de muchos de sus líderes, con respecto a asuntos de esta naturaleza, es verdaderamente muy oscura. No era necesario que una persona fuera apóstata para que se le asesinara en la historia del cristianismo. La apostasía debe ser diferenciada de la herejía, como se deja en claro en el siguiente pasaje de la Enciclopedia Británica:

[La apostasía es] el completo rechazo al cristianismo por un persona bautizada que, habiendo en algún momento profesado la fe, públicamente la rechaza. Se distingue de la herejía, ya que esta se limita al rechazo de una o más doctrinas cristianas por una persona que aduce mantener un regular seguimiento de Jesucristo.

Dos ejemplos de cómo el cristianismo, a través de su historia, ha enfrentado a los herejes, no a los apóstatas, serán más que suficientes para ilustrar el tema en cuestión. Los cátaros, un grupo hereje pacifista del sur de Francia, fue avasallado. El papa Inocencio III declaró una cruzada en su contra. Dos autores cristianos describieron parte de la cruzada de la siguiente manera:

En el año 1209, Arnold Amaury, abad de Citeaux, ordenó la matanza colectiva de todos los cátaros en el pueblo de Beziers. Su lema, que dio origen a la expresión moderna, decía “Mátenlos a todos, el Señor sabe quienes son los suyos.” Sólo una pequeña parte del pueblo, quizás unos quinientos, estaba compuesta por cátaros, sin embargo toda la ciudad pagó el precio, por ser culpables por asociación. Fueron asesinadas veinte mil personas. Así comenzó la matanza masiva de miles de cátaros en el siglo trece.¹

Está claro que las personas no católicas, pueden responder a estos acontecimientos poniendo la sangre derramada, producto de estas acciones, en las manos de los malvados católicos. Sin embargo, no debemos olvidar el decreto de Martín Lutero con respecto a los anabautistas, otro grupo hereje pacifista que tuvo la osadía de hacerse rebautizar siendo adultos.² Martín Lutero declaró que esta clase de herejes no debía ser tolerada, y que el único castigo que se merecían era el de ser

¹ Ergun Mehmet Caner y Emir Fethi Caner, “La Jihad cristiana” (*Christian Jihad*) (Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2004), p. 183.

² Solo podemos imaginar lo que Martín Lutero habría pensado de los “renacidos” cristianos de la actualidad.

ahorcados.¹

Este enfoque es totalmente diferente al legado del Islam. No mucho tiempo después de la muerte del Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él), el califa Ali tuvo que afrontar la crisis de un grupo hereje conocido como los Jawarich. A pesar de haber enviado a ciertas personas para predicarles con el objetivo de que corrigieran sus malentendidos, su enfoque fue que no debían ser atacados físicamente por el estado, siempre y cuando no cometieran ningún acto de violencia en contra de los musulmanes. Debido a que los Jawarich se volvieron realmente violentos, Ali tuvo la necesidad de combatirlos y derrotarlos. Luego, alguien le cuestionó acerca de este acontecimiento. Le preguntaron si eran politeístas y Ali respondió que ellos escapaban del politeísmo. Cuando le preguntaron si eran hipócritas, respondió que los hipócritas son raramente recordados y mencionados por Allah. Finalmente le preguntaron: “¿Qué son ellos?” Él respondió: “Son nuestros hermanos los que se nos pusieron en contra, y sólo los combatimos porque se nos sublevaron.”²

De hecho, uno de los aspectos interesantes de los Sunnis, comparado con los diversos grupos herejes, es que la mayoría de los grupos herejes creían en el *takfir* (declarar que las personas que no sean miembros son incrédulos) y en “la espada” (forzar a las personas a

¹ Ver Caner y Caner, p. 162.

² Abu al-Fida Ismail ibn Kazir, *Al-Bidayah wa al-Nihayah* (Beirut: Maktabah al-Marif, n.d.), vol. 7, p. 290.

aceptar las enseñanzas y a rebelarse a los gobernantes). Algunos de estos grupos incluían a los Mutazilah y los Jawarich, y como se describió anteriormente, ambos fueron elogiados por Mayer —quizás al desconocer esta faceta de la historia islámica. Los Sunnis raramente recurrirían al *takfir* y, virtualmente, no se rebelaban a los gobernantes. De hecho, muchos escritos fueron declarados blasfemos, pero sus escritores continuaron viviendo en la comunidad musulmana, y sus escritos han sido transmitidos hasta el día de hoy, como los textos de la mayoría de los “filósofos islámicos” tan aclamados en occidente.

¿Matar por Dios o por un país?

La historia a la que hicimos referencia anteriormente es muy relevante para la discusión contemporánea. Esta historia fue la que provocó el rechazo, por parte de los pensadores occidentales, de la idea de matar en nombre de Dios. La matanza de cristianos a mano de otros cristianos en Europa fue tan masiva, que los grandes pensadores de Europa finalmente llegaron a la conclusión de que no tiene sentido matar “en el nombre de Dios.”

No pasó mucho tiempo para que lo ocurrido en las circunstancias particulares de Europa, fuera aceptado por los pensadores occidentales como “principios universales.” Nada ilustra mejor este hecho que el breve tratado preparado por el Instituto Americano de los Valores, poco tiempo después del 11 de septiembre. Este escrito se titulaba “Las causas de nuestra lucha” (“*What We’re Fighting For*”). Fue firmado por muchos líderes intelectuales de los Estados Unidos como Francis



Fukuyama, Samuel Huntington, Daniel Patrick Moynihan y muchos otros-incluyendo a algunos de los precursores teóricos de la guerra justa de la actualidad, como James Turner Johnson, John Kelsay y Jean Bethke Elshtain.

Los primeros párrafos del escrito, decían lo siguiente:

Afirmamos cinco verdades fundamentales que pertenecen a todas las personas sin distinción:

1. Todos los seres humanos nacen libres y en igualdad de dignidad y derechos.

2. El tema fundamental de la sociedad es la persona humana, y el rol legítimo del gobierno es el de proteger y ayudar a fomentar las condiciones para el crecimiento humano.

3. Naturalmente, los seres humanos desean conocer la verdad sobre el propósito y los objetivos principales de la vida.

4. La libertad de conciencia y la libertad de religión son derechos inviolables del ser humano.

5. Matar en el nombre de Dios es contrario a la fe en Dios y es la más grande traición a la universalidad de la fe religiosa.

Luchamos por defendernos y para defender estos principios universales.

Los puntos número cuatro y cinco son los más pertinentes en este texto. Este autor debe admitir que la lógica de este preámbulo lo excede. Por ejemplo ¿cómo es

posible que el punto número 5 sea un principio universal?¹ Definitivamente, va en contra de las creencias que occidente sostuvo por siglos. En realidad, hasta el día de hoy no existe ningún “principio universal” en occidente – como ejemplo podemos nombrar a los cristianos que se han estado matando entre ellos en Irlanda del Norte y a las personas que han cometido asesinatos en nombre de Dios en las clínicas abortivas. Es increíble ver como, luego de mencionar los principios básicos, ellos afirman luchar “para defender estos principios universales.”

Como mínimo, tendrían que haber dicho que creen que estos principios son algo bueno para toda la humanidad y que, por ello, merecen un apoyo masivo. La manera en la que expusieron su caso, y que fue firmado por numerosos dignatarios, posee una importante falla lógica. ¿Cómo es posible que “luchen” por defender el “principio universal” que dice que “matar en el nombre de Dios es algo contrario a la fe”, mientras que también luchan por defender el principio de “la libertad de

¹ Nótese que el tratado nunca define lo que quiere decir con la frase “matar en el nombre de Dios.” Puede hacer referencia a algo como las Cruzadas o la Inquisición; en este caso, estos eventos nunca fueron una característica de las prácticas islámicas, y uno tiene la esperanza de que el rechazo de las prácticas de esta naturaleza sea un principio universal. Sin embargo, también pueden referirse al concepto de que una persona tenga la convicción de que su creencia en Dios requiere que deba matar a otro ser humano por alguna razón en particular; si este fuera el caso, es demasiado arrogante de su parte declararlo como un principio universal. De hecho, basándonos en los textos de la Biblia y en la historia de la civilización occidental, uno podría argumentar que la carga de la prueba se encuentra sobre aquellos que declaran que Dios no perdona ninguna matanza en Su nombre en contraposición a los que afirman que es posible que Él lo haga.

religión” como uno de los “derechos inviolables de la persona humana”? A partir de sus declaraciones, uno puede argumentar que luchar en el nombre de Dios contra aquellos que matan en el nombre Dios es aceptable, ya que matar en el nombre de Dios es algo contrario a la fe en Dios, ¡como ellos afirman!

Sin embargo ¿qué es lo que han hecho realmente? Todo lo que han hecho es remplazar la religión, que indica que uno no debe luchar, con algunos principios que ellos han determinado, que indican que uno sí tiene permitido luchar. ¿Por qué debemos respetar más sus principios inventados que los principios que creemos que fueron revelados por Dios? ¿No es acaso, luchar por principios creados por el hombre, nada más que una “guerra santa secular”? En uno de sus numerosos escritos, James Turner Johnson realizó un valioso comentario que resalta la auto contradicción que yace en la postura que tomaron estos signatarios. Escribió:

No obstante, cuando el mismo estado desarrolla una cierta ideología, algo muy parecido al razonamiento de una guerra santa se reafirma en el ámbito secular. Algunos ejemplos incluyen ideologías como el nacionalismo, el nazismo, el comunismo, la etnicidad e incluso, la democracia. Así, occidente no ha rechazado por completo la guerra por la religión, ya que algo muy parecido vive en la lucha por diferentes tipos de ideologías justificables.¹

¹ James Turner Johnson, “La idea de la guerra santa en las tradiciones occidentales e islámicas” (*The Holy War Idea in Western and Islamic*

Ahora, se plantea una pregunta muy confusa para todas las personas que crean en Dios, que todavía parecen ser la mayoría de la humanidad: ¿Cómo puede ser que una persona no tenga permitido luchar en nombre de la religión de Dios – Dios, quien creó y sustentó a toda la humanidad – pero que, sin embargo, sea considerado aceptable luchar por ideologías creadas por el hombre, como la “democracia” o la “libertad”? Es verdad que hoy en día, es considerado completamente aceptable luchar en nombre de las “naciones” creadas por el hombre. Las personas se juntan y forman una nación, que algunas veces es el resultado de los más arbitrarios acontecimientos históricos, y aun así, se considera que es aceptable y lógico que las personas de una nación maten a otras en guerras llevadas a cabo en nombre de esa nación. Las mismas personas que apoyan este tipo de guerras, incluyendo a muchos de los signatarios que firmaron el tratado anteriormente mencionado, condenarán la matanza o la lucha en nombre de la religión o en nombre de Dios. ¿Cuál tiene más sentido para la persona que cree en Dios, sin importar si es judío, cristiano, musulmán, o de cualquier otra religión?

Esta cuestión es cada vez más desconcertante para aquellos que creen en Dios: Una persona puede ser encerrada en la cárcel de por vida o incluso, condenada a muerte por traición, todo en nombre del estado, y al mismo tiempo, en nombre de la libertad de expresión, todos pueden decir lo que quieran sobre Dios, la religión o

sobre cualquier otra cuestión. La entidad creada por el hombre llamada estado – que puede no existir en el futuro, como Yugoslavia, o incluso abandonar su opresiva ideología, como la URSS – tiene derecho a matar a alguien, pero Dios no tiene derecho a determinar la muerte de un individuo.

El resultado es una situación muy hipócrita. Si estos derechos son aceptados para los estados, entonces deben ser aceptados también para Dios, especialmente cuando se tiene la creencia de que Dios personifica el estado, la sociedad y la devoción personal, como se da en el Islam.

La traición y la apostasía

No hay duda alguna de que la ley islámica que regula la apostasía es muy rigurosa. La analogía contemporánea más probable sería la traición. El castigo por la traición varía desde la cadena perpetua (en muchos estados europeos que han abolido la pena de muerte) hasta la pena de muerte (como pasa actualmente en los Estados Unidos). Los dos casos son similares, ya que el tipo de apostasía por el que una persona puede recibir la pena de muerte es semejante a rebelarse abiertamente contra el estado islámico y todo lo que el estado representa. Esta cuestión es explicada por Sheha de la siguiente manera:

Sheha, pp. 153-154:

Desde el punto de vista de la fe islámica, dar muerte a un apóstata implica que la persona ha violado la base del Islam y atacado el Islam abierta y públicamente mediante la traición y la blasfemia. Con este comportamiento, amenaza las bases fundamentales del orden moral y social.

Esta traición puede provocar el comienzo de una revolución interna y de una peligrosa rebelión, dentro de la sociedad islámica. En toda sociedad, esta clase de crímenes son los más graves y por ellos son denominados “alta traición.” La ejecución de un apóstata es, en realidad, la salvación del resto de los miembros de la sociedad de la maldad y la violencia que esa persona desencadenaría si se lo dejara propagar su incredulidad y su blasfemia entre los demás miembros de la sociedad. Si esa persona se guarda su incredulidad y su apostasía para sí mismo, sin proclamarlas ni propagarlas, queda a merced de Allah y de su castigo en el Más Allá. Allah sabe mejor que nadie quién cree y quién rechaza la fe, quién es sincero y quién es un hipócrita. Las autoridades musulmanas limitan sus juicios y castigos a las cuestiones externas y dejan las realidades internas a Allah.¹

Además, Bilal Philips, acerca de las leyes de la apostasía en el Islam, resalta lo siguiente:

Una persona que abandone la fe y deje el país no será buscado ni asesinado. Ahora, una persona que sea un apóstata en privado y que permanezca en un estado musulmán, de acuerdo a las leyes del estado, será perseguido y ejecutado. La práctica de establecer cortes inquisidoras para analizar la fe de las personas no forma parte de la tradición legal islámica.²

¹ Abdul Rahman al-Sheha, “Conceptos equivocados sobre los derechos humanos en el Islam” (*Misconceptions on Human Rights in Islam*) (Riyadh, Saudi Arabia: Islamic Propagation Office, 2001), pp. 153-154.

² Bilal Philips “Cuestiones contemporáneas” (*Contemporary Issues*), (www.bilalphilips.com), p. 23.

Históricamente hablando, los sabios “sunnitas tradicionales” eran bastante reacios a declarar a alguien incrédulo o apóstata. Nasir al-Aql dijo que muchos sabios de renombre fueron conocidos por no haber llegado nunca a esta conclusión, a pesar de ser testigos de acciones que podrían ser incluidas en la apostasía.¹ De hecho, históricamente hablando, fueron los cismas de los “derechos pro humanos” (como los llamó Mayer) de los Jariyitas y los Mutazilah, los que fueron conocidos por declarar que los musulmanes que se encontraran fueran de sus sectas no eran musulmanes. De hecho, estos grupos herejes se distinguían por dos creencias: *al-takfir* (declarar que todos los que se encuentran fuera de su círculo son no musulmanes) y *as-saif* (la espada, haciendo referencia a la creencia en la legitimidad de la rebelión en contra de los gobernantes). Por supuesto, una creencia lleva a la otra. Mientras más fácil sea para las personas el ser considerados apóstatas, como los gobernantes, más fácil será aceptar el concepto de que se deben rebelar contra ellos.

Abarcar todos los puntos relevantes relacionados con las preguntas sobre la ley de la apostasía en el Islam²

¹ Nasir al-Aql, *Sharh al-Aqidah al-Tahawiyah* (Riyadh, Saudi Arabia: Markaz al-Najashi), conferencia 37. Los sabios suníes hacían una diferencia entre los actos de apostasía (*kufir*) y los apóstatas (*kafir*). Un acto de apostasía no necesariamente convierte a una persona en un apóstata.

² Por ejemplo, un asunto importante que no se discute aquí, es el tema de las condiciones para aplicar el *hadd* (la pena de muerte reglamentaria) en el Islam. En el caso particular de que se den todas las condiciones que deben existir para que los castigos *hadd* sean implementados, ¿puede un país, como el actual Afganistán, tener el derecho legítimo a implementar el castigo *hadd*

va más allá del alcance de esta obra, en vista del pensamiento y las actitudes contemporáneos. Al final de esta obra, es suficiente destacar que si las actuales leyes de traición y leyes de guerra existentes no constituyen violaciones a los derechos humanos, la ley islámica de la apostasía no puede ser considerada como una violación. Sólo porque un castigo sea realizado en nombre de un “estado” o sea de “interés nacional”, mientras que otro es en nombre de Dios o de una “religión,” no puede existir una lógica sustancial (ni siquiera legal) que establezca una diferencia entre los dos casos.

Finalmente e independientemente de cuantas veces Mayer quiera declarar que la libertad de religión es “absoluta,” como describimos anteriormente, debe admitirse que, prácticamente todas las sociedades deben afrontar internamente sus propios interrogantes sobre la libertad religiosa. Si bien es verdad que el castigo resultante de algunas prácticas religiosas puede no ser la muerte, en algunos casos puede ser el encarcelamiento, que es, a su vez, una restricción de la libertad. Donnelly abiertamente analiza el elemento de “libertad de religión” cuando dice:

Debido a la continua represión por parte de los Bahais iraníes —aunque por el momento, las ejecuciones

por la apostasía? Es muy posible que el mismo gobierno esté cometiendo *kufi* (incredulidad), sin mencionar el dejar entrar toda clase de organizaciones y personas no islámicas para que trabajen libremente. Este es un asunto muy importante que los sabios musulmanes contemporáneos deben analizar en detalle, ya que el daño de aplicar de forma errónea el *hadd*, podría ser muy serio para los musulmanes y para el Islam, como un todo.

han cesado — esta es una cuestión muy sensible. Incluso aquí, el desafío no se encontraba en el principio ni en el derecho, o en la libertad de religión (que la mayoría de musulmanes apoyan) sino a la competencia entre los conceptos “occidentales” y “musulmanes” de sus límites. Y debemos recordar que todas las sociedades ponen límites a la libertad religiosa. En los Estados Unidos, por ejemplo, recientes casos legales debieron enfrentarse a tratamientos médicos forzados sobre los hijos de científicos cristianos, sacrificio de animales vivos por practicantes de santería, y los derechos de los Testigos de Jehová a evangelizar las residencias privadas.¹

Libertad de religión: ¿Son libres los musulmanes de practicar su religión bajo la plataforma contemporánea de derechos humanos?

Antes de abandonar este tópico, es importante destacar, una vez más, que los musulmanes no gozan de una libertad verdadera para practicar su religión bajo la plataforma contemporánea de derechos humanos, de acuerdo a activistas de derechos humanos como Mayer y Howland, ya que ellos creen que muchas de las doctrinas y prácticas violan las leyes de los derechos humanos y, por ende, no pueden ser toleradas. Es muy cierto que si los musulmanes insisten en “violar” estos derechos humanos, se verán expuestos a sanciones y a posibles intervenciones militares. Las consecuencias de las intervenciones militares son, muy probablemente, la muerte y la destrucción. En otras palabras, los musulmanes que

¹ Donnelly, p. 95.

busquen implementar su entendimiento del “Islam tradicional” pueden ser asesinados, sólo por rehusarse a acatar la plataforma de derechos humanos. Es decir, no son ni mejores ni peores que los “apóstatas” o los “infieles,” desde el punto de vista de los defensores de los derechos humanos. Debido a su “apostasía” o “infidelidad,” se hace aceptable el derramamiento de sangre en nombre de los derechos humanos. Sin embargo, los mismos defensores de los derechos humanos parecen verse espantados ante la ley islámica de la apostasía. Así, las increíbles contradicciones que se encuentran en la plataforma de los derechos humanos siguen creciendo.

Conclusiones

Es increíble ver cómo el Islam es criticado, desde muchos ámbitos diferentes, en relación a los derechos humanos. Sin embargo, luego de un profundo análisis, uno llega a la conclusión de que son las leyes de los derechos humanos las que poseen inconsistencias. Los ataques contra el Islam y su criterio sobre los derechos humanos parecen estar basados en prejuicios sobre la religión en general y sobre el Islam en particular.

Muchas personas critican que el Islam restringe mucho a las mujeres y que no les concede los mismos derechos que a los hombres. Del mismo modo, en repetidas ocasiones, las naciones europeas han prohibido que las mujeres musulmanas utilicen parte de la vestimenta islámica llamada *hiyab*. Esta es una clara restricción de su libertad del mismo modo que las leyes del Islam que no permiten que las mujeres se vistan de forma provocativa son una restricción a la libertad. Sin

embargo, los tribunales de derechos humanos no tienen problema en aprobar esta restricción. Lo hacen en nombre del secularismo, la protección de la moral pública, la igualdad y la unidad nacional.

Sin embargo, estos mismos países europeos no tienen problema en publicar caricaturas que denigran al Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él). Aparentemente, las mismas cuestiones acerca de proteger la moral pública y la unidad nacional no tienen importancia aquí. Se sabía de antemano que estas caricaturas serían polémicas y que incluso podrían provocar una reacción violenta dentro de las naciones europeas. De repente y de una manera muy perversa, la libertad de acción es lo primordial en esta situación. Activistas de los derechos humanos de todas partes del mundo, apoyaron los derechos del periódico a publicar las caricaturas del Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él).

Finalmente, cuando se trata de las leyes de la apostasía y asuntos similares, los activistas de los derechos humanos parecen estar muy seguros de que nadie debe ser asesinado en nombre de Dios o en nombre de la religión. A la vez, muchas personas mueren por numerosas razones relacionadas a intereses nacionales.

Más allá de las inconsistencias mencionadas anteriormente, este capítulo deja al descubierto algunos hechos importantes sobre el paradigma de los derechos humanos.

En este capítulo, hemos abarcado diversos tópicos controversiales relacionados al Islam y a los derechos humanos. Los países europeos son considerados los más progresistas en relación a los derechos humanos. A partir de esto, este capítulo comenzó con un análisis de cómo los tribunales de derechos humanos europeos han afrontado algunas cuestiones relacionadas con los derechos humanos. Estas cortes y sus decisiones exponen claramente el hecho de que los derechos humanos pueden ser manipulados o invalidados para favorecer otros dos conceptos ambiguos, el secularismo y la democracia. Básicamente, esto significa que, en la actualidad, no existe un verdadero paradigma ni un movimiento de los derechos humanos. Si, de acuerdo a los líderes del paradigma de los derechos humanos en la Europa progresista, los derechos humanos pueden ser manipulados por el secularismo o la democracia, esto implica que el movimiento no es acerca de los derechos humanos. Los derechos humanos son sólo un objetivo secundario o una herramienta utilizada para promocionar el secularismo y la democracia.

Si la ideología o el sistema secularista/democrático es capaz de manipular los derechos humanos, ¿la ideología o sistema islámico debería también ser capaz de manipular los derechos humanos? Está claro que para las personas que creen en el estado islámico, pertenecer al Islam es mucho máspreciado y más importante que los derechos humanos individuales. Así como en Francia se prioriza el laicismo o el secularismo por sobre los derechos individuales, y esto es apoyado por el Tribunal europeo de derechos humanos, la Ley islámica debería gozar del mismo privilegio en los estados musulmanes. Por

supuesto, la respuesta estándar es: “El secularismo y la democracia aseguran la libertad para todos...” Sin embargo, este argumento no tiene fundamentos y ya ha sido desacreditado antes en este capítulo y en el anterior.

La realidad es que los estados y los sistemas de ley tienen el derecho y el deber de restringir las libertades. Como afirmó Baderin:

Debido a su naturaleza, tanto la autoridad legal como la política, constituyen un tipo de limitación a la libertad de los individuos. Quizás, la percepción correcta sería la establecida por Locke que dice ‘...la libertad significa ser libre de las restricciones y la violencia ajena, algo que no es posible si no existe la ley... La libertad no es, como se nos enseña, la posibilidad de que todo hombre haga lo que quiera’. En el concepto que se describe como ‘el principio liberal fundamental’, sólo existe un tipo de presunción en favor de la libertad, que coloca la responsabilidad de demostrar lo que se defiende sobre cualquier persona que luche por restringir este principio. Así, el poder del Estado a interferir en las acciones de los individuos no está completamente por fuera de la teoría liberal ni dentro de los derechos humanos, sino que se reduce a una necesidad legítima. La necesidad de la autoridad política de tener el control utilizando la ley es algo reconocido; sin embargo, las limitaciones que imponen sobre las libertades individuales deben ser justificadas en los marcos de la ley y no pueden ser arbitrarias. El principio de justificación, entonces, establece que las restricciones de los derechos individuales

deben ser claramente determinadas y justificadas bajo la ley, para no violar sus libertades y sus derechos humanos principales.¹

Este pasaje de Baderin insinúa que el Estado islámico podría justificar muchas de sus restricciones de la libertad estableciendo objetivos generales para la sociedad. Sin embargo, en el pasaje anterior, Baderin ha hecho caso omiso a la importante advertencia que forma parte del paradigma de los derechos humanos. Este es el de reconocer que los derechos no pueden ser libres. Deben estar sometidos a una autoridad superior. En los escritos de los defensores contemporáneos de los derechos humanos y en la ley actual de los derechos humanos, la autoridad superior puede o debe ser la democracia secular y no una autoridad religiosa – a pesar de que no son capaces de probar explícitamente por qué una debe ser aceptada y la otra, rechazada.

Clapham, por ejemplo, escribe que los derechos y libertades pueden ser manipulados sólo en base a las siguientes tres preguntas:

- ¿Existe un objetivo legítimo en esta manipulación?
- ¿Esta manipulación es determinada por una ley clara y accesible?
- ¿Esta manipulación es proporcional al objetivo legítimo identificado y necesaria en la sociedad democrática?¹

¹ Baderin, p. 45.

Incluso Mayer admite que las “libertades absolutas” pueden ser restringidas, pero nunca mediante la religión. Mayer escribe:

La ley internacional reconoce que muchas protecciones a los derechos no son absolutas y que pueden ser suspendidas o modificadas en circunstancias excepcionales, como en guerras o emergencias públicas, o incluso en circunstancias normales, en pos de ciertas consideraciones generales. Uno espera que, en la ley internacional, estas consideraciones generales se encuentren dentro de alguna categoría establecida. Las modificaciones pueden realizarse en los derechos humanos en pos de un interés común o para atender asuntos particulares y específicos. Esto último puede incluir la preservación de la seguridad nacional, el bienestar público, el orden público, la moral, los derechos y libertades de otros, los intereses de la justicia y el interés público en la sociedad democrática. Para asegurar que los ajustes y derogaciones se realicen dentro de las estructuras de la autoridad, y para prevenir decisiones arbitrarias, las medidas que dictan estas limitaciones deben estar dentro del marco de la ley. La ley internacional no acepta que los derechos humanos fundamentales sean restringidos, mucho menos cohibidos de forma permanente, para cumplir con los requisitos de una religión en particular. La ley internacional no otorga ningún tipo de garantías para

¹ Andrew Clapham, “Derechos Humanos: una breve introducción” (*Human Rights: A Very Short Introduction*) (Oxford, England: Oxford University Press, 2007), p. 100.

que los musulmanes sean despojados de los derechos humanos para cumplir con los criterios islámicos. Entonces, limitar o reducir los derechos humanos para cumplir con los requisitos de la shari'a implica restringir los derechos humanos, establecidos por una ley internacional, basándose en normas que no son reconocidas como fundamentos legítimos para la limitación de los derechos.¹

De igual modo, Howland afirma que los derechos deben ser restringidos en base a la moralidad y al orden público pero que:

“Los términos ‘moralidad’ y ‘orden público’ están limitados al significado que tienen el orden público y la moralidad en el contexto de los principios democráticos. Entonces, la ley nacional o la ley religiosa pueden no ser la fuente para este tipo de normas. Además, el artículo 29 requiere el mismo tratamiento para todos los derechos, es decir, que situaciones similares deben ser abordadas con simetría. Por ejemplo, si un estado promulga una ley que protege la religión en perjuicio de la mujer, debe tomarse una decisión acerca de si estas limitaciones de los derechos de las mujeres, son necesarias para un correcto reconocimiento de la religión y de los requisitos justos de la sociedad democrática. Se debe actuar de igual modo en el caso de que un estado promulgue una ley que proteja a las mujeres de presiones religiosas; debe tomarse una decisión acerca de si esta limitación de la religión es

¹ Mayer, “El Islam y los derechos humanos” (*Islam and Human Rights*), pp. 77-80.

necesaria para un correcto reconocimiento de las mujeres y de los requisitos justos de la sociedad democrática.¹

(De acuerdo a Howland, aparentemente, la “moralidad” no se puede basar en la religión de una nación).

Entonces, una vez más, el tema no se trata de una limitación de los derechos humanos. El tema se basa en cuáles son los derechos humanos que van a ser limitados.

¹ Howland en Bucar y Barnett, p. 184.

Ideas finales

En esta obra, hemos abarcado y analizado las diferentes corrientes de escritores del Islam y de los derechos humanos. Luego, analizamos algunas preguntas fundamentales sobre el movimiento contemporáneo de los derechos humanos. Esto nos llevó directamente a preguntarnos cuál es la postura del Islam en relación a los derechos humanos. Finalmente, analizamos algunos de los asuntos polémicos recientes relacionados con el Islam y los derechos humanos. Definitivamente, hay algunos cabos sueltos que todavía necesitan ser analizados antes de arribar a una conclusión general.

Proteger a los seres humanos

“En el centro de *nuestro* concepto de los derechos humanos se encuentra la idea de proteger a los individuos (y quizás a los grupos) del *abuso de poder*.”¹

Actualmente, la pregunta es: ¿Quién va a cuidar a los individuos del abuso de poder por parte de los abogados, políticos y activistas de los derechos humanos? Estas personas son, actualmente, muy poderosas, y no tienen escrúpulos en ejercer su poder de diferentes maneras. Utilizan su fuerza económica y militar para amenazar a las naciones, comunidades y pueblos del mundo entero. Exigen que las personas cambien sus culturas, sociedades, e incluso, sus religiones, para conformar las demandas de este nuevo movimiento.

“Los derechos humanos” han pasado de ser unos principios básicos fundamentales acordados por las

¹ Freeman, p. 167 (el énfasis es parte del original).

naciones del mundo, a adentrarse en los contextos de sus propias culturas. En la actualidad, las leyes de los derechos humanos han invadido los asuntos más privados de un individuo, ya sea la relación entre marido y mujer o en la actitud de una persona hacia la orientación sexual de otra. Sin duda alguna, esto ha sido un abuso de poder.

De hecho, el abuso de poder va mucho más lejos que eso. Invade los aspectos más sagrados de la vida de una persona: la relación individual de esa persona con su Creador. Hasta esta relación es restringida, de hecho, dominada, por las leyes dictadas por burócratas profesionales, políticos y abogados. Una persona no puede siquiera someterse a Dios de una forma correcta, sin que estos supuestos súper guardianes de la moralidad hagan objeciones.

Incluso, individuos con buenas intenciones pueden fácilmente equivocarse y abusar de sus nuevos poderes adquiridos. Quizás con sólo observar el resultado de la Revolución Francesa podemos ver cuán grande puede ser el abuso de poder, incluso por personas que afirman traer la libertad al pueblo. Es posible que los defensores de los derechos humanos necesiten reevaluar de dónde vienen y dónde se encuentra ahora. A pesar de que todo se enmarca dentro del marco de los “derechos humanos”, sin duda alguna, uno puede sentir el “totalitarismo” en los escritos de los defensores de los derechos humanos, especialmente cuando se trata el tema del lugar y del rol de la religión en la sociedad.

La elección moral

“Los Derechos deben nivelarse con los demás valores; sería dogmático asumir que los derechos son siempre más fundamentales que otros valores. Se debe identificar y evaluar la carga moral de los demás valores en cuestión. Los derechos son importantes, pero no son la base de la moralidad.”¹

Existen muchas preguntas capciosas relacionadas con los derechos y la moralidad del hombre. Los activistas de los derechos humanos afirman que la moralidad sirve para que los estados y los individuos gocen de los derechos que se merecen, y que respeten plenamente esos derechos. Esto suena excelente y muy convincente. No obstante, nos lleva a la siguiente pregunta: ¿cuáles son los derechos que todos merecen? Como analizamos anteriormente, esta es una pregunta sin respuesta aparente en el paradigma de los derechos humanos. Uno podría responder que son aquellos derechos que han sido acordados como derechos. Eso no responde a la pregunta, debido a que la parte que dice “acordados” implica que han sido acordados por los abogados de los derechos humanos y los representantes del estado, para quienes la moralidad no necesariamente es un principio fundamental. Nuevamente, la respuesta puede ser aquellos derechos que son consistentes con una sociedad secular, democrática y libre. De nuevo, la moralidad “ha sido dejada de lado.” Estas fuentes de derechos deberían ser, supuestamente, “moralmente neutras.” No existe una verdadera moralidad secular o democrática. Así, uno queda a la deriva de un

¹ Freeman, pp. 62-63.

sistema que tiene un vacío de “moralidad.” De hecho, esta es la forma en que se quiso que fuera, ya que las preguntas subjetivas de la moralidad implican que uno se vea forzado a “juzgar” ciertas formas de vida y de comportamiento. Esto es lo que el paradigma de los derechos humanos, en teoría, intenta evitar. Pero dejar a la moralidad fuera de la cuestión, deja las puertas abiertas a la inmoralidad. Uno esperaría que los “derechos humanos” fueran los encargados de la moralidad. Definitivamente, uno no debería tener que sacrificar sus preocupaciones morales en nombre de algunos conceptos ambiguos como los “derechos humanos.”

En relación al paradigma contemporáneo de los derechos humanos, si permitimos que el tema de la elección moral entre a la ecuación nuevamente, los musulmanes deben enfrentar una elección moral de grandes proporciones. ¿Cuál puede ser la cuestión moral más importante o el dilema moral más grande para un musulmán que desobedecerle a Dios o creer en un sistema que, a sabiendas, viola sus creencias fundamentales acerca de Dios? El Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) explícitamente analizó esta cuestión con las siguientes palabras “No se debe obediencia a ningún ser creado si esto implica la desobediencia a Allah.”¹ Si estuviese *permitido* plantear la noción de que

¹ Registrado por Ahmad, al-Tabarani y otros. Otra narración dice “...si implicara desobedecer al Creador.” De acuerdo a al-Albani y Shuaib al-Arnaut es auténtico. Ver *Silsilat al-Ahadith al-Sahihah*, vol. 1, p. 297; *Musnad Ahmad*, #1095.

algo tiene prioridad por sobre los derechos humanos, ciertamente, en una discusión interna entre musulmanes, la obediencia a Dios tendría la aptitud de *preceder* a los derechos humanos.

El secularismo y los derechos humanos: ¿Hay algo más importante en la vida que esto?

Los derechos humanos no son, ni pueden, basarse en la convicción religiosa. Esta argumentación es histórica y realmente errónea, y conceptualmente imperialista. La ideología de los derechos humanos es una ideología enteramente secular y racional cuya promesa de éxito, como una ideología universal, depende de su secularidad y racionalidad. Nadie puede esperar que las organizaciones religiosas y de los derechos humanos se fusionen o compartan una cooperación totalmente cómoda.¹

Aquí, Henkin representa el enfoque secular. Si los secularistas están dispuestos a realizar declaraciones tan claras e inequívocas, es hora de que los musulmanes también reconozcan que esto es verdaderamente lo que está pasando. Uno puede argumentar que se habla de dos *religiones o ideologías* distintas al comparar la doctrina contemporánea de los derechos humanos con el Islam. No funcionaría para nada el tratar de adaptar el Islam para que encaje en el esquema de los derechos humanos contemporáneos, en particular en las versiones más extremas; tampoco funcionaría que uno tratara de adaptar y manipular la plataforma de los derechos humanos para que se fusione con el Islam. En ambos casos, las

¹ Henkin, p. 154.

contradicciones y los argumentos ilógicos serían tantos que debilitarían el resultado en cuestión.

Luego, Henkin se contradice completamente, quizás porque su concepción de la religión o de la ideología es muy restringida. Al mismo tiempo, destaca una importante realidad: los esquemas contemporáneos de los derechos humanos no proporcionan todo lo que necesita la humanidad. Escribe:

Sin embargo, la idea de los derechos no es, ni pretende ser, una ideología completa y general. De hecho, no intenta competir con otras ideologías. La religión explica y reconforta; la tradición respalda; el desarrollo construye. La idea de los derechos humanos no hace ninguna de estas cosas. En el mundo actual, y en el de mañana, no habrá menos necesidad de lo que las religiones y las tradiciones siempre han prometido y suministrado. Los representantes de la religión hicieron lo correcto al rechazar todas las declaraciones que afirman que los derechos humanos constituyen una ideología global. Los derechos humanos – derechos fríos – no proporcionan calidez, sentido de pertenencia, de adaptación, ni un significado; no tienen en cuenta la necesidad de amor, de amistad, de una familia, de caridad, de compasión, de devoción, de santidad ni de expiación, de vindicación ni de perdón. No obstante, aunque los derechos humanos no sean suficientes, sí son necesarios. No brindan la gentileza a los familiares, pero sí brindan el respeto por los extraños, algo que las religiones no han podido ofrecer. Los derechos humanos no son una ideología completa ni

alternativa, sino una base necesaria para permitir que los demás valores, incluyendo los religiosos, florezcan. Los derechos humanos no sólo protegen las religiones, sino que actúan de ética religiosa en aspectos y contextos donde la misma religión, a veces, ha sido insuficiente. Los derechos humanos son, al menos, una “teología” suplementaria para las sociedades pluralistas, urbanas y seculares. En ese contexto, las religiones pueden aceptar si adoptan la idea de los derechos humanos como una afirmación de sus propios valores, y así poder dedicarse a áreas más amplias y profundas más allá del común denominador de los derechos humanos. Las religiones pueden ocuparse de las tensiones entre los derechos y las responsabilidades entre los individuos y la comunidad, entre lo material y el espíritu, algo que la idea de los derechos humanos no atiende de forma adecuada.¹

Henkin reconoce el vacío del paradigma de los derechos humanos, sin embargo, falla en reconocer que, una vez que la autoridad de la religión es socavada, la religión ya no puede cumplir los demás roles que se describen en el párrafo anterior. Si se aceptan las doctrinas de los derechos humanos como algo más primordial que la doctrina religiosa, entonces ¿qué significa adorar y someterse a Dios? Una persona no puede adorar a dos dioses ni tener dos autoridades principales en su corazón. Como dijo An-Na'im: “La oposición más seria al secularismo como fundador de la universalidad de los derechos humanos, es su incapacidad de inspirar o motivar a los creyentes, que constituyen la mayor parte de la

¹ Henkin, pp. 154-155.

población mundial.”¹ De igual modo, los creyentes no estarían dispuestos a poner sus creencias en un rol secundario, debajo de las exigencias del paradigma de los derechos humanos.

De una forma inútil, Henkin, como buen secularista, analiza la religión desde una perspectiva secularista. La “religión” simplemente proporciona esos otros aspectos, como “el bienestar,” pero no proporciona un estilo de vida. De esta manera, los defensores de los derechos humanos, una vez más y de forma irónica, imponen su forma de ver la religión sobre otras personas en nombre de los derechos humanos universales. Claramente, esto no funciona así y sus premisas son ilógicas.

Eventualmente, uno debe reinar por sobre el otro: la teología secular del movimiento de los derechos humanos o la teología de la religión. Existe una “teología” muy bien definida en el movimiento de los derechos humanos:

Max Horkheimer, uno de los primeros exponentes del criticismo del Instituto para la Investigación Social de Frankfurt, y un existencialista y ateo, sugirió que “detrás de cada esfuerzo humano genuino se encuentra una teología.” Sostiene que un paradigma político y ético que “no preserve en sí mismo el momento teológico, y sin importar cuán habilidoso sea, en un análisis definitivo será considerado simplemente negocios.”²

¹ An-Na'im, citado en Bucar y Barnett, p. 227.

² Bucar y Barnett, pp. 227-228

Esta “teología” que se encuentra en el movimiento de los derechos humanos, no puede estar supeditada a ninguna otra teología. Según las palabras de Donnelly:

Si los derechos humanos son los derechos inherentes de una persona sólo por el hecho de ser un ser humano, como usualmente se considera, entonces deben ser apoyados “universalmente” por todos los seres humanos. También se mantienen “universalmente” en contra de otras personas e instituciones. Siendo los derechos morales más importantes, regulan las estructuras y prácticas fundamentales de la vida política, y en circunstancias normales, tienen prioridad por sobre cualquier otra demanda moral, legal o política. Estas dimensiones engloban lo que yo llamo la universalidad moral de los derechos humanos.¹

Se pueden encontrar estas opiniones en casi toda la literatura teórica sobre los derechos humanos, sin embargo, uno debe ser un investigador dedicado para encontrarlas. No forman parte del mensaje que los defensores de los derechos humanos transmiten a las masas cuando hablan de sus gloriosas plataformas de derechos humanos.

Esta “religión secular” de los derechos humanos se ha convertido en la religión de los tiempos actuales. Según las palabras de Ignatieff:

Cincuenta años después de su proclamación, la Declaración Universal de los Derechos Humanos se convirtió en el texto sagrado que Elie Wiesel denominó

¹ Donnelly, p. 1.

“la religión secular mundial.” El secretario general de las Naciones Unidas, Kofi Annan, definió la Declaración como “la vara con la que mediremos el progreso humano.” La ganadora del premio Nobel, Laureate Nadine Gordimer, la describió como “un documento esencial, la piedra fundamental, el credo de la humanidad que incluye y resume todos los demás credos y que dirige el comportamiento humano.” Los derechos humanos se han convertido en el artículo de fe más importante de la cultura secular que teme creer en cualquier otra cosa. Se ha convertido en el idioma internacional de la moral global, como el inglés se ha convertido en el idioma internacional de la economía global.¹

En las últimas décadas, el mundo ha sido testigo de un resurgimiento de la religión “fundamentalista” e incluso, “extremista.” No se puede poner en duda que parte de este resurgimiento ha sido una respuesta a esta religión secular de los derechos humanos, que se ha vuelto tan dominante que golpea en el centro mismo de lo que muchas personas creen sobre sí mismas, este mundo y Dios. Desafortunadamente, a medida que los defensores de los derechos humanos se han vuelto cada vez más osados con sus demandas, este choque entre los fanáticos religiosos seculares, especialmente los más extremos, y los fanáticos religiosos tradicionalistas, especialmente los más extremos entre ellos, cada vez es más encarnizado y, lamentablemente, más violento. Parte de la culpa de esto recae sobre los defensores de los derechos humanos, que

¹ Ignatieff, p. 53.

no están dispuestos a decir abiertamente que están reemplazando las religiones de las personas con una religión secular propia. Muchas personas se dan cuenta de esto cuando ya es demasiado tarde y el paradigma de los derechos humanos ya se ha arraigado. Una vez que el paradigma de los derechos humanos se ha arraigado, su perspectiva de la “libertad” no le deja lugar a ninguna voz verdadera de ningún paradigma para que compita con este. Ahí, comienza la fricción.

La pérdida de la libertad

Fueron estas tradiciones occidentales de individualismo, humanismo y racionalismo, y los principios legales que protegían los derechos individuales de las personas, la piedra fundamental de donde partieron las leyes sobre los derechos civiles y políticos del siglo veinte. *Rechazar el individualismo, el humanismo y el racionalismo, es equivalente a rechazar las premisas de los derechos humanos modernos.*¹

El individualismo, el humanismo y el racionalismo son los verdaderos cimientos del movimiento de los derechos humanos, según Mayer. El humanismo, claramente desplaza a Dios como centro de nuestra vida y lo reemplaza con el hombre. El racionalismo – que a pesar de ser llamado de esa manera, uno podría preguntarse si es realmente racional – implica que el pensamiento humano tiene preponderancia sobre todo lo que ha sido revelado por el Creador.

¹ Mayer, “El Islam y los derechos humanos” (*Islam and Human Rights*), pp. 47-48, énfasis añadido.



Este pasaje de Mayer es uno de los pasajes más explícitos y honestos expuestos por un defensor de los derechos humanos. Este autor puede decir, desde su experiencia personal como convertido al Islam, y desde la experiencia de otras personas que ha conocido, que conoce a muchas personas, incluso en “occidente”, que rechazan las nociones de individualismo, humanismo y racionalismo como base de su vida. En este pasaje en particular, Mayer describe de manera muy apropiada, por qué, desde un punto de vista moral, los “derechos humanos modernos” no deben ser impuestos sobre las personas de este mundo, ni hablar por aquellos que creen en una religión como el Islam.

Más allá del dogmatismo y la fe ciega

En su esencia, el Islam no se trata de fe ciega ni de dogmatismo. Los musulmanes deben creer en el Islam porque es la verdad y porque son capaces de reconocer la verdad del Islam. De esto se trata la verdadera fe (*iman*) del Islam. Uno de sus principios originales del *ilm* o el conocimiento.

El Corán les enseña a los musulmanes que si las personas hacen ciertas declaraciones, especialmente sobre la vida o la fe, ellos deben pedirles que presenten pruebas sobre esas declaraciones, si están seguros de lo que están afirmando.¹ De hecho, si ellos pueden demostrar que tienen alguna enseñanza mejor que la del Corán, el musulmán debe adoptarla: “Diles: Traed un libro que

¹ 2:111, 21:24 y 27:64.

provenga de Allah que sea una guía mejor que estos dos [la Torá y el Evangelio] y entonces yo lo seguiré, si es que decís la verdad. Pero si aún así no te responden, sabe que no hacen más que seguir sus pasiones. ¿Acaso existe alguien más extraviado que quien sigue sus pasiones sin ninguna guía proveniente de Allah? Allah no guía a los inicuos” (28:49-50).

La realidad es que, como demostramos en el capítulo anterior, las personas que formulan las teorías de los derechos humanos no presentan ninguna teoría determinante que disipe las creencias de un musulmán, ni que convenza a los musulmanes de poner al paradigma de los derechos humanos por sobre el paradigma islámico, incluso manteniendo el paradigma islámico como segunda fuente. Las pruebas simplemente no existen. Puede llegar a ser un intento sincero por establecer algo que parece muy noble y admirable, pero igual que todos los demás sistemas hechos por el hombre que lo precedieron y que ahora son burlados por estos mismos teóricos de los derechos humanos, presenta falencias. Claramente, no posee fundamentos. A la larga, será más dañino que beneficioso, ya que contradice las verdades que han sido reveladas por Dios. Contradecir estas verdades significa ir en contra de la naturaleza misma que creó este cosmos. Como dice Allah en el Corán: “Si la Verdad estuviera acorde a las pasiones de los incrédulos, los cielos, la Tierra y todo lo que hay en ellos se habría corrompido. Pero les ennoblecimos con el Corán y a pesar de ello lo rechazaron” (23:71).

En esta obra intentamos demostrar que los esquemas contemporáneos de los derechos humanos, especialmente las ramas más extremas pero difundidas y muy elocuentes, no ofrecen nada que pueda convencer a un musulmán de que abandone las bases de su fe para adaptarse a sus requerimientos. De hecho, es todo lo contrario. Cuando uno se da cuenta de la falta de fundamentos de sus argumentos, los musulmanes deben convencerse más y más de la verdad del Islam. Tienen un objetivo muy noble, el de darle a las personas los derechos que se merecen. Sin embargo, están perdidos y confundidos. Así que no tienen idea de cómo deben promover esos derechos. Ni siquiera saben cuáles son los fundamentos de sus argumentos. Luego de estudiar el paradigma de los derechos humanos muy detalladamente, el musulmán debe correr rápidamente y volver a Allah, y darse cuenta de que sin la guía de Allah no hay esperanza para la humanidad.

Además, la pregunta más importante no es si el Islam es compatible con los derechos humanos; la pregunta es cuál es la verdad póstuma y el estilo de vida que el ser humano debe vivir. Es obvio que los derechos humanos conducen a un camino que en su esencia es definitiva y profundamente “religioso”, es decir, que tocan de manera profunda y filosófica, asuntos fundamentales de lo que significa ser una persona. No obstante, las personas en general terminan aceptado sus premisas como ciertas sin un argumento (muy dogmáticas, irracionales, respaldando la autoridad) y aplicándolas legalmente. Sin embargo, la verdad no parece ni siquiera aparecer en el panorama.

De hecho, uno puede ir mucho más lejos que eso. Si una persona está realmente interesada en darle a los seres humanos los derechos que se merecen y que necesitan para vivir, entonces, de acuerdo a las creencias islámicas, el Islam les provee todos esos derechos y les prepara, a su alrededor, toda una sociedad para que aprovechen esos derechos de una manera mucho más que beneficiosa. El Islam no les da a los seres humanos los derechos que eventualmente les serán dañinos, sino que les ofrece todo lo que necesitan para vivir una vida plena, como demostraremos en la próxima sección.

La buena vida

La aplicación de los derechos humanos en el área internacional no garantiza que ninguna persona, cuyos derechos sean efectivamente protegidos, viva una vida maravillosa. O incluso, una buena vida (moral o inmoral).¹

“Al creyente que obre rectamente, sea varón o mujer, le concederemos una vida buena y le multiplicaremos la recompensa de sus obras” (16:97).

“¡Oh, creyentes! Obedeced a Allah y al Mensajero cuando os exhortan a practicar aquello que os vivifica” (8:24).

El paradigma de los derechos humanos - admitido probablemente, incluso por sus más incondicionales seguidores – es un hueco vacío. No le ofrece nada a nadie;

¹ Amy Gutmann, “Introducción” (“*Introduction*”), en Michael Ignatieff, “Los derechos humanos como política y religión” (*Human Rights as Politics and Religion*) (con los comentarios de K. Anthony Appiah, David A. Hollinger, Thomas W. Laqueur, Diane F. Orentlicher) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), p. x.

lo máximo que ofrece es decir: “Hagan lo que quieran sin pisotear los derechos de los demás”. Por el otro lado, el Islam, obviamente, realiza una afirmación mucho más osada. Afirma darle a los seres humanos una “buena vida” tanto en este mundo como en el que sigue. Independientemente de si el lector cree en esta afirmación o no, el lector debe entender lo que el Islam afirma en sí mismo y lo que el musulmán cree del Islam. El Islam promete una buena vida, una vida coherente con la naturaleza de la persona, y que lleva a que Dios se complazca con el individuo y con la felicidad del individuo.

Sin embargo, la promesa de esta buena vida es condicional. Depende de nuestra sincera aceptación de los principios y de nuestros honestos esfuerzos por vivir según esos principios. No es algo que se conceda si uno vive la fe a medias y sin entusiasmo. No es algo que se conceda si se sacrifican los principios del Islam. No se da si uno se somete al Islam un porcentaje X de su vida y luego se somete a otro dios/ideología/paradigma por otro porcentaje Y de su vida. Estas concesiones son recetas para el desastre, ya que atacan las bases mismas de lo que significa ser un adorador de Dios. Allah dice en el Corán: “¡Oh, creyentes! Entrad todos en la religión del Islam [sometiéndoo a Allah] y no sigáis los pasos de Satanás; ciertamente él es para vosotros un enemigo manifiesto” (2:208). Allah también dice: “Quien siga una religión diferente al Islam [el sometimiento a Allah] no se le aceptará, y en la otra vida se contará entre los perdedores” (3:85).

La decisión más importante de la vida ha sido dejada al libre albedrío del ser humano. Dios les ha otorgado a los humanos un libre albedrío limitado. Sin embargo, cuando una persona se enfrenta a elegir entre el inmenso vacío del paradigma de los derechos humanos creado por el hombre, y el camino divino de la religión del Islam que ofrece satisfacción real tanto en esta vida como en el Más allá, se hace difícil pensar que algún musulmán elegiría la primera opción antes que la segunda. La situación más triste para los seres humanos, se da cuando no tienen esta opción y el paradigma de los derechos humanos creado por el hombre les es impuesto - en nombre de la libertad.

Hacer partícipes a los musulmanes de los derechos humanos: El concepto de Maruf

No existe ninguna razón por la que esta obra deba terminar con un registro negativo. Los defensores y teóricos de los derechos humanos parecen ser personas sinceras que desean hacer el bien a los demás seres humanos. Por esto deben ser elogiados, incluso si un musulmán está en completo desacuerdo con sus teorías y sus formas de hacer las cosas.

Los musulmanes tienen la obligación de defender la verdad y la justicia, hacer el bien y erradicar el mal, dondequiera que sea. Allah dice: “Ayudaos unos a otros a obrar el bien y apartarse del mal, y no cooperéis en el pecado y la trasgresión. Y temed a Allah; por cierto que Allah es severo en el castigo” (5:2). Muchos de los libros de *sirah* narran que el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él), antes de ser un profeta, se unió a un pacto llamado *hilm al-fadhul*, que se dedicaba a reparar las

maldades que les fueron hechas a las personas en La Meca. Luego de recibir su mensaje, el Profeta dijo “Si hoy me llamaran para ser testigo de este pacto, lo haría.”¹

Aquí, en el final, debe quedar muy en claro que el conflicto entre el Islam y el movimiento contemporáneo de los derechos humanos no tiene nada que ver con el apoyo de muchos y diferentes derechos humanos. Muchos, si no la mayoría, de los derechos humanos defendidos por el paradigma de los derechos humanos, son sancionados por el Islam. Esto significa que todo musulmán tiene la obligación de defenderlos, como parte global de hacer el bien y erradicar el mal. Como destacamos anteriormente, incluso dentro de las prácticas del Islam, encontramos muchos caminos por los cuales, el apoyo mutuo se presenta para asegurar que las mujeres, los niños y los pobres tengan los derechos que merecen.

Al final, se debe reconocer que las ideologías y los sistemas de fe del paradigma de los derechos humanos y del Islam están en desacuerdo y sostienen ideas contrarias. Esta difícil situación no puede ser resuelta exitosamente sin que alguna de las partes sufra daños irreparables. Sin embargo, si los islamistas y los defensores de los derechos humanos tienen un interés sincero en hacerles bien a las personas, existen muchos caminos que pueden compartir para hacer de este mundo un lugar mejor para sus habitantes.

¹ Ver Ahmad ibn Hayar, *Fath al-Baari fi Sharh Sahih al-Bujari* (Beirut, Lebanon: Dar al-Marifah, n.d.), vol. 4, p. 473.

Apéndice 1

Declaración universal de derechos humanos

[1948] PREÁMBULO

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana;

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias;

Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión;

Considerando también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones;

Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres, y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad;

Considerando que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la

Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre, y

Considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso;

LA ASAMBLEA GENERAL proclama la presente DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.

Artículo 1

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Artículo 2

Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición

económica, nacimiento o cualquier otra condición.

Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

Artículo 3

Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

Artículo 4

Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre, la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.

Artículo 5

Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

Artículo 6

Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.

Artículo 7

Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.

Artículo 8

Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo ante los tribunales nacionales competentes, que la ampare contra actos que violen sus derechos fundamentales reconocidos por la constitución o por la ley.

Artículo 9

Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.

Artículo 10

Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.

Artículo 11

1. Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que se le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa.

2. Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueron delictivos según el Derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito.

Artículo 12

Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques.

Artículo 13

1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.
2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país.

Artículo 14

1. En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país.
2. Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

Artículo 15

1. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad.
2. A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad.

Artículo 16

1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al

matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.

2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.

3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

Artículo 17

1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente.

2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

Artículo 18

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.

Artículo 19

Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

Artículo 20

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas.
2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

Artículo 21

1. Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.
2. Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.
3. La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.

Artículo 22

Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

Artículo 23

1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.

2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.

3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.

4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

Artículo 24

Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

Artículo 25

1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.

2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

Artículo 26

1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.

2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

3. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

Artículo 27

1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.

2. Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas

de que sea autora.

Artículo 28

Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.

Artículo 29

1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.

2. En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.

3. Estos derechos y libertades no podrán, en ningún caso, ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

Artículo 30

Nada en esta Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración.

Apéndice 2

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales

Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966

Entrada en vigor: 3 de enero de 1976, de conformidad con el artículo 27

Preámbulo

Los Estados partes en el presente Pacto,

Considerando que, conforme a los principios enunciados en la Carta de las Naciones Unidas, la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables,

Reconociendo que estos derechos se desprenden de la dignidad inherente a la persona humana,

Reconociendo que, con arreglo a la Declaración Universal de Derechos Humanos, no puede realizarse el ideal del ser humano libre, liberado del temor y de la miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos económicos, sociales y culturales, tanto como de sus derechos civiles y políticos,

Considerando que la Carta de las Naciones Unidas impone a los Estados la obligación de promover el respeto universal y efectivo de los derechos y libertades humanos,

Comprendiendo que el individuo, por tener deberes

respecto de otros individuos y de la comunidad a que pertenece, está obligado a procurar la vigencia y observancia de los derechos reconocidos en este Pacto,

Conviene en los artículos siguientes:

Parte I

Artículo 1

1. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.

2. Para el logro de sus fines, todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional basada en el principio de beneficio recíproco, así como del derecho internacional. En ningún caso podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia.

3. Los Estados Partes en el presente Pacto, incluso los que tienen la responsabilidad de administrar territorios no autónomos y territorios en fideicomiso, promoverán el ejercicio del derecho de libre determinación, y respetarán este derecho de conformidad con las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas.

Parte II

Artículo 2

1. Cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto se compromete a adoptar medidas, tanto por separado como mediante la asistencia y la cooperación

internacionales, especialmente económicas y técnicas, hasta el máximo de los recursos de que disponga, para lograr progresivamente, por todos los medios apropiados, inclusive en particular la adopción de medidas legislativas, la plena efectividad de los derechos aquí reconocidos.

2. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a garantizar el ejercicio de los derechos que en él se enuncian, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social.

3. Los países en desarrollo, teniendo debidamente en cuenta los derechos humanos y su economía nacional, podrán determinar en qué medida garantizarán los derechos económicos reconocidos en el presente Pacto a personas que no sean nacionales suyos.

Artículo 3

Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a asegurar a los hombres y a las mujeres igual título a gozar de todos los derechos económicos, sociales y culturales enunciados en el presente Pacto.

Artículo 4

Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen que, en ejercicio de los derechos garantizados conforme al presente Pacto por el Estado, éste podrá someter tales derechos únicamente a limitaciones determinadas por ley, sólo en la medida compatible con la naturaleza de esos derechos y con el exclusivo objeto de promover el bienestar general en una sociedad democrática.

Artículo 5

1. Ninguna disposición del presente Pacto podrá ser interpretada en el sentido de reconocer derecho alguno a un Estado, grupo o individuo para emprender actividades o realizar actos encaminados a la destrucción de cualquiera de los derechos o libertades reconocidos en el Pacto, o a su limitación en medida mayor que la prevista en él.

2. No podrá admitirse restricción o menoscabo de ninguno de los derechos humanos fundamentales reconocidos o vigentes en un país en virtud de leyes, convenciones, reglamentos o costumbres, a pretexto de que el presente Pacto no los reconoce o los reconoce en menor grado.

Parte III

Artículo 6

1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho a trabajar, que comprende el derecho de toda persona a tener la oportunidad de ganarse la vida mediante un trabajo libremente escogido o aceptado, y tomarán medidas adecuadas para garantizar este derecho.

2. Entre las medidas que habrá de adoptar cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto para lograr la plena efectividad de este derecho deberá figurar la orientación y formación técnico profesional, la preparación de programas, normas y técnicas encaminadas a conseguir un desarrollo económico, social y cultural constante y la ocupación plena y productiva, en

condiciones que garanticen las libertades políticas y económicas fundamentales de la persona humana.

Artículo 7

Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona al goce de condiciones de trabajo equitativas y satisfactorias que le aseguren en especial:

a) Una remuneración que proporcione como mínimo a todos los trabajadores:

i) Un salario equitativo e igual por trabajo de igual valor, sin distinciones de ninguna especie; en particular, debe asegurarse a las mujeres condiciones de trabajo no inferiores a las de los hombres, con salario igual por trabajo igual;

ii) Condiciones de existencia dignas para ellos y para sus familias conforme a las disposiciones del presente Pacto;

b) La seguridad y la higiene en el trabajo;

c) Igual oportunidad para todos de ser promovidos, dentro de su trabajo, a la categoría superior que les corresponda, sin más consideraciones que los factores de tiempo de servicio y capacidad;

d) El descanso, el disfrute del tiempo libre, la limitación razonable de las horas de trabajo y las variaciones periódicas pagadas, así como la remuneración de los días festivos.

Artículo 8

1. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a garantizar:

a) El derecho de toda persona a fundar sindicatos y a afiliarse al de su elección, con sujeción únicamente a los estatutos de la organización correspondiente, para promover y proteger sus intereses económicos y sociales. No podrán imponerse otras restricciones al ejercicio de este derecho que las que prescriba la ley y que sean necesarias en una sociedad democrática en interés de la seguridad nacional o del orden público, o para la protección de los derechos y libertades ajenos;

b) El derecho de los sindicatos a formar federaciones o confederaciones nacionales y el de éstas a fundar organizaciones sindicales internacionales o a afiliarse a las mismas;

c) El derecho de los sindicatos a funcionar sin obstáculos y sin otras limitaciones que las que prescriba la ley y que sean necesarias en una sociedad democrática en interés de la seguridad nacional o del orden público, o para la protección de los derechos y libertades ajenos;

d) El derecho de huelga, ejercido de conformidad con las leyes de cada país.

2. El presente artículo no impedirá someter a restricciones legales el ejercicio de tales derechos por los miembros de las fuerzas armadas, de la policía o de la administración del Estado.

3. Nada de lo dispuesto en este artículo autorizará a los Estados Partes en el Convenio de la Organización Internacional del Trabajo de 1948 relativo a la libertad sindical y a la protección del derecho de sindicación a adoptar medidas legislativas que menoscaben las garantías

previstas en dicho Convenio o a aplicar la ley en forma que menoscabe dichas garantías.

Artículo 9

Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a la seguridad social, incluso al seguro social.

Artículo 10

Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen que:

1. Se debe conceder a la familia, que es el elemento natural y fundamental de la sociedad, la más amplia protección y asistencia posibles, especialmente para su constitución y mientras sea responsable del cuidado y la educación de los hijos a su cargo. El matrimonio debe contraerse con el libre consentimiento de los futuros cónyuges.

2. Se debe conceder especial protección a las madres durante un período de tiempo razonable antes y después del parto. Durante dicho período, a las madres que trabajen se les debe conceder licencia con remuneración o con prestaciones adecuadas de seguridad social.

3. Se deben adoptar medidas especiales de protección y asistencia en favor de todos los niños y adolescentes, sin discriminación alguna por razón de filiación o cualquier otra condición. Debe protegerse a los niños y adolescentes contra la explotación económica y social. Su empleo en trabajos nocivos para su moral y salud, o en los cuales peligre su vida o se corra el riesgo de perjudicar su desarrollo normal, será sancionado por la ley.

Los Estados deben establecer también límites de edad por debajo de los cuales quede prohibido y sancionado por la ley el empleo a sueldo de mano de obra infantil.

Artículo 11

1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a un nivel de vida adecuado para sí y su familia, incluso alimentación, vestido y vivienda adecuados, y a una mejora continua de las condiciones de existencia. Los Estados Partes tomarán medidas apropiadas para asegurar la efectividad de este derecho, reconociendo a este efecto la importancia esencial de la cooperación internacional fundada en el libre consentimiento.

2. Los Estados Partes en el presente Pacto, reconociendo el derecho fundamental de toda persona a estar protegida contra el hambre, adoptarán, individualmente y mediante la cooperación internacional, las medidas, incluidos los programas concretos, que se necesitan para:

a) Mejorar los métodos de producción, conservación y distribución de alimentos mediante la plena utilización de los conocimientos técnicos y científicos, la divulgación de principios sobre nutrición y el perfeccionamiento o la reforma de los regímenes agrarios de modo que se logren la explotación y la utilización más eficaces de las riquezas naturales;

b) Asegurar una distribución equitativa de los alimentos mundiales en relación con las necesidades, teniendo en cuenta los problemas que se plantean tanto a

los países que importan productos alimenticios como a los que los exportan.

Artículo 12

1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental.

2. Entre las medidas que deberán adoptar los Estados Partes en el Pacto a fin de asegurar la plena efectividad de este derecho, figurarán las necesarias para:

a) La reducción de la mortalidad y de la mortalidad infantil, y el sano desarrollo de los niños;

b) El mejoramiento en todos sus aspectos de la higiene del trabajo y del medio ambiente;

c) La prevención y el tratamiento de las enfermedades epidémicas, endémicas, profesionales y de otra índole, y la lucha contra ellas;

d) La creación de condiciones que aseguren a todos asistencia médica y servicios médicos en caso de enfermedad.

Artículo 13

1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a la educación. Conviene en que la educación debe orientarse hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad, y debe fortalecer el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales. Conviene asimismo en que la educación debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad libre, favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las

naciones y entre todos los grupos raciales, étnicos o religiosos, y promover las actividades de las Naciones Unidas en pro del mantenimiento de la paz.

2. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen que, con objeto de lograr el pleno ejercicio de este derecho:

a) La enseñanza primaria debe ser obligatoria y asequible a todos gratuitamente;

b) La enseñanza secundaria, en sus diferentes formas, incluso la enseñanza secundaria técnica y profesional, debe ser generalizada y hacerse accesible a todos, por cuantos medios sean apropiados, y en particular por la implantación progresiva de la enseñanza gratuita;

c) La enseñanza superior debe hacerse igualmente accesible a todos, sobre la base de la capacidad de cada uno, por cuantos medios sean apropiados, y en particular por la implantación progresiva de la enseñanza gratuita;

d) Debe fomentarse o intensificarse, en la medida de lo posible, la educación fundamental para aquellas personas que no hayan recibido o terminado el ciclo completo de instrucción primaria;

e) Se debe proseguir activamente el desarrollo del sistema escolar en todos los ciclos de la enseñanza, implantar un sistema adecuado de becas, y mejorar continuamente las condiciones materiales del cuerpo docente.

3. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su

caso, de los tutores legales, de escoger para sus hijos o pupilos escuelas distintas de las creadas por las autoridades públicas, siempre que aquéllas satisfagan las normas mínimas que el Estado prescriba o apruebe en materia de enseñanza, y de hacer que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa o moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

4. Nada de lo dispuesto en este artículo se interpretará como una restricción de la libertad de los particulares y entidades para establecer y dirigir instituciones de enseñanza, a condición de que se respeten los principios enunciados en el párrafo 1 y de que la educación dada en esas instituciones se ajuste a las normas mínimas que prescriba el Estado.

Artículo 14

Todo Estado Parte en el presente Pacto que, en el momento de hacerse parte en él, aún no haya podido instituir en su territorio metropolitano o en otros territorios sometidos a su jurisdicción la obligatoriedad y la gratuidad de la enseñanza primaria, se compromete a elaborar y adoptar, dentro de un plazo de dos años, un plan detallado de acción para la aplicación progresiva, dentro de un número razonable de años fijado en el plan, del principio de la enseñanza obligatoria y gratuita para todos.

Artículo 15

1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a:

- a) Participar en la vida cultural;
- b) Gozar de los beneficios del progreso científico y

de sus aplicaciones;

c) Beneficiarse de la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

2. Entre las medidas que los Estados Partes en el presente Pacto deberán adoptar para asegurar el pleno ejercicio de este derecho, figurarán las necesarias para la conservación, el desarrollo y la difusión de la ciencia y de la cultura.

3. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la indispensable libertad para la investigación científica y para la actividad creadora.

4. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen los beneficios que derivan del fomento y desarrollo de la cooperación y de las relaciones internacionales en cuestiones científicas y culturales.

Parte IV

Artículo 16

1. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a presentar, en conformidad con esta parte del Pacto, informes sobre las medidas que hayan adoptado, y los progresos realizados, con el fin de asegurar el respeto a los derechos reconocidos en el mismo.

2. a) Todos los informes serán presentados al Secretario General de las Naciones Unidas, quien transmitirá copias al Consejo Económico y Social para que las examine conforme a lo dispuesto en el presente Pacto;

b) El Secretario General de las Naciones Unidas transmitirá también a los organismos especializados copias de los informes, o de las partes pertinentes de éstos, enviados por los Estados Partes en el presente Pacto que además sean miembros de estos organismos especializados, en la medida en que tales informes o partes de ellos tengan relación con materias que sean de la competencia de dichos organismos conforme a sus instrumentos constitutivos.

Artículo 17

1. Los Estados Partes en el presente Pacto presentarán sus informes por etapas, con arreglo al programa que establecerá el Consejo Económico y Social en el plazo de un año desde la entrada en vigor del presente Pacto, previa consulta con los Estados Partes y con los organismos especializados interesados.

2. Los informes podrán señalar las circunstancias y dificultades que afecten el grado de cumplimiento de las obligaciones previstas en este Pacto.

3. Cuando la información pertinente hubiera sido ya proporcionada a las Naciones Unidas o a algún organismo especializado por un Estado Parte, no será necesario repetir dicha información, sino que bastará hacer referencia concreta a la misma.

Artículo 18

En virtud de las atribuciones que la Carta de las Naciones Unidas le confiere en materia de derechos humanos y libertades fundamentales, el Consejo Económico y Social podrá concluir acuerdos con los

organismos especializados sobre la presentación por tales organismos de informes relativos al cumplimiento de las disposiciones de este Pacto que corresponden a su campo de actividades. Estos informes podrán contener detalles sobre las decisiones y recomendaciones que en relación con ese cumplimiento hayan aprobado los órganos competentes de dichos organismos.

Artículo 19

El Consejo Económico y Social podrá transmitir a la Comisión de Derechos Humanos, para su estudio y recomendación de carácter general, o para información, según proceda, los informes sobre derechos humanos que presenten a los Estados conforme a los artículos 16 y 17, y los informes relativos a los derechos humanos que presenten los organismos especializados conforme al artículo 18.

Artículo 20

Los Estados Partes en el presente Pacto y los organismos especializados interesados podrán presentar al Consejo Económico y Social observaciones sobre toda recomendación de carácter general hecha en virtud del artículo 19 o toda referencia a tal recomendación general que conste en un informe de la Comisión de Derechos Humanos o en un documento allí mencionado.

Artículo 21

El Consejo Económico y Social podrá presentar de vez en cuando a la Asamblea General informes que contengan recomendaciones de carácter general, así como

un resumen de la información recibida de los Estados Partes en el presente Pacto y de los organismos especializados acerca de las medidas adoptadas y los progresos realizados para lograr el respeto general de los derechos reconocidos en el presente Pacto.

Artículo 22

El Consejo Económico y Social podrá señalar a la atención de otros órganos de las Naciones Unidas, sus órganos subsidiarios y los organismos especializados interesados que se ocupen de prestar asistencia técnica, toda cuestión surgida de los informes a que se refiere esta parte del Pacto que pueda servir para que dichas entidades se pronuncien, cada una dentro de su esfera de competencia, sobre la conveniencia de las medidas internacionales que puedan contribuir a la aplicación efectiva y progresiva del presente Pacto.

Artículo 23

Los Estados Partes en el presente Pacto convienen en que las medidas de orden internacional destinadas a asegurar el respeto de los derechos que se reconocen en el presente Pacto comprenden procedimientos tales como la conclusión de convenciones, la aprobación de recomendaciones, la prestación de asistencia técnica y la celebración de reuniones regionales y técnicas, para efectuar consultas y realizar estudios, organizadas en cooperación con los gobiernos interesados.

Artículo 24

Ninguna disposición del presente Pacto deberá interpretarse en menoscabo de las disposiciones de la

Carta de las Naciones Unidas o de las constituciones de los organismos especializados que definen las atribuciones de los diversos órganos de las Naciones Unidas y de los organismos especializados en cuanto a las materias a que se refiere el Pacto.

Artículo 25

Ninguna disposición del presente Pacto deberá interpretarse en menoscabo del derecho inherente de todos los pueblos a disfrutar y utilizar plena y libremente sus riquezas y recursos naturales.

Parte V

Artículo 26

1. El presente Pacto estará abierto a la firma de todos los Estados Miembros de las Naciones Unidas o miembros de algún organismo especializado, así como de todo Estado Parte en el Estatuto de la Corte Internacional de Justicia y de cualquier otro Estado invitado por la Asamblea General de las Naciones Unidas a ser parte en el presente Pacto.

2. El presente Pacto está sujeto a ratificación. Los instrumentos de ratificación se depositarán en poder del Secretario General de las Naciones Unidas.

3. El presente Pacto quedará abierto a la adhesión de cualquiera de los Estados mencionados en el párrafo 1 del presente artículo.

4. La adhesión se efectuará mediante el depósito de un instrumento de adhesión en poder del Secretario General de las Naciones Unidas.

5. El Secretario General de las Naciones Unidas informará a todos los Estados que hayan firmado el presente Pacto, o se hayan adherido a él, del depósito de cada uno de los instrumentos de ratificación o de adhesión.

Artículo 27

1. El presente Pacto entrará en vigor transcurridos tres meses a partir de la fecha en que haya sido depositado el trigésimo quinto instrumento de ratificación o de adhesión en poder del Secretario General de las Naciones Unidas.

2. Para cada Estado que ratifique el presente Pacto o se adhiera a él después de haber sido depositado el trigésimo quinto instrumento de ratificación o de adhesión, el Pacto entrará en vigor transcurridos tres meses a partir de la fecha en que tal Estado haya depositado su instrumento de ratificación o de adhesión.

Artículo 28

Las disposiciones del presente Pacto serán aplicables a todas las partes componentes de los Estados federales, sin limitación ni excepción alguna.

Artículo 29

1. Todo Estado Parte en el presente Pacto podrá proponer enmiendas y depositarlas en poder del Secretario General de las Naciones Unidas. El Secretario General comunicará las enmiendas propuestas a los Estados Partes en el presente Pacto, pidiéndoles que le notifiquen si desean que se convoque una conferencia de Estados Partes con el fin de examinar las propuestas y someterlas a votación. Si un tercio al menos de los Estados se declara

en favor de tal convocatoria, el Secretario General convocará una conferencia bajo los auspicios de las Naciones Unidas. Toda enmienda adoptada por la mayoría de Estados presentes y votantes en la conferencia se someterá a la aprobación de la Asamblea General de las Naciones Unidas.

2. Tales enmiendas entrarán en vigor cuando hayan sido aprobadas por la Asamblea General de las Naciones Unidas y aceptadas por una mayoría de dos tercios de los Estados Partes en el presente Pacto, de conformidad con sus respectivos procedimientos constitucionales.

3. Cuando tales enmiendas entren en vigor serán obligatorias para los Estados Partes que las hayan aceptado, en tanto que los demás Estados Partes seguirán obligados por las disposiciones del presente Pacto y por toda enmienda anterior que hayan aceptado.

Artículo 30

Independientemente de las notificaciones previstas en el párrafo 5 del artículo 26, el Secretario General de las Naciones Unidas comunicará a todos los Estados mencionados en el párrafo 1 del mismo artículo:

a) Las firmas, ratificaciones y adhesiones conformes con lo dispuesto en el artículo 26;

b) La fecha en que entre en vigor el presente Pacto conforme a lo dispuesto en el artículo 27, y la fecha en que entren en vigor las enmiendas a que hace referencia el artículo 29.

Artículo 31

1. El presente Pacto, cuyos textos en chino, español, francés, inglés y ruso son igualmente auténticos, será depositado en los archivos de las Naciones Unidas.

2. El Secretario General de las Naciones Unidas enviará copias certificadas del presente Pacto a todos los Estados mencionados en el artículo 26.

Apéndice 3

Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos

Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966

Entrada en vigor: 23 de marzo de 1976, de conformidad con el artículo 49 Lista de los Estados que han ratificado el pacto Declaraciones y reservas (en inglés)

Preámbulo

Los Estados Partes en el presente Pacto,

Considerando que, conforme a los principios enunciados en la Carta de las Naciones Unidas, la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables,

Reconociendo que estos derechos se derivan de la dignidad inherente a la persona humana,

Reconociendo que, con arreglo a la Declaración Universal de Derechos Humanos, no puede realizarse el

ideal del ser humano libre en el disfrute de las libertades civiles y políticas y liberado del temor y de la miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos civiles y políticos, tanto como de sus derechos económicos, sociales y culturales,

Considerando que la Carta de las Naciones Unidas impone a los Estados la obligación de promover el respeto universal y efectivo de los derechos y libertades humanos,

Comprendiendo que el individuo, por tener deberes respecto de otros individuos y de la comunidad a que pertenece, tiene la obligación de esforzarse por la consecución y la observancia de los derechos reconocidos en este Pacto,

Convienen en los artículos siguientes:

Parte I

Artículo 1

1. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.

2. Para el logro de sus fines, todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional basada en el principio del beneficio recíproco, así como del derecho internacional. En ningún caso podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia.

3. Los Estados Partes en el presente Pacto, incluso

los que tienen la responsabilidad de administrar territorios no autónomos y territorios en fideicomiso, promoverán el ejercicio del derecho de libre determinación, y respetarán este derecho de conformidad con las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas.

Parte II

Artículo 2

1. Cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto se compromete a respetar y a garantizar a todos los individuos que se encuentren en su territorio y estén sujetos a su jurisdicción los derechos reconocidos en el presente Pacto, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social.

2. Cada Estado Parte se compromete a adoptar, con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones del presente Pacto, las medidas oportunas para dictar las disposiciones legislativas o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivos los derechos reconocidos en el presente Pacto y que no estuviesen ya garantizados por disposiciones legislativas o de otro carácter.

3. Cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto se compromete a garantizar que:

a) Toda persona cuyos derechos o libertades reconocidos en el presente Pacto hayan sido violados podrá interponer un recurso efectivo, aun cuando tal violación hubiera sido cometida por personas que

actuaban en ejercicio de sus funciones oficiales;

b) La autoridad competente, judicial, administrativa o legislativa, o cualquiera otra autoridad competente prevista por el sistema legal del Estado, decidirá sobre los derechos de toda persona que interponga tal recurso, y desarrollará las posibilidades de recurso judicial;

c) Las autoridades competentes cumplirán toda decisión en que se haya estimado procedente el recurso.

Artículo 3

Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a garantizar a hombres y mujeres la igualdad en el goce de todos los derechos civiles y políticos enunciados en el presente Pacto.

Artículo 4

1. En situaciones excepcionales que pongan en peligro la vida de la nación y cuya existencia haya sido proclamada oficialmente, los Estados Partes en el presente Pacto podrán adoptar disposiciones que, en la medida estrictamente limitada a las exigencias de la situación, suspendan las obligaciones contraídas en virtud de este Pacto, siempre que tales disposiciones no sean incompatibles con las demás obligaciones que les impone el derecho internacional y no entrañen discriminación alguna fundada únicamente en motivos de raza, color, sexo, idioma, religión u origen social.

2. La disposición precedente no autoriza suspensión alguna de los artículos 6, 7, 8 (párrafos 1 y 2), 11, 15, 16 y 18.

3. Todo Estado Parte en el presente Pacto que haga uso del derecho de suspensión deberá informar inmediatamente a los demás Estados Partes en el presente Pacto, por conducto del Secretario General de las Naciones Unidas, de las disposiciones cuya aplicación haya suspendido y de los motivos que hayan suscitado la suspensión. Se hará una nueva comunicación por el mismo conducto en la fecha en que se haya dado por terminada tal suspensión. Observación general sobre su aplicación

Artículo 5

1. Ninguna disposición del presente Pacto podrá ser interpretada en el sentido de conceder derecho alguno a un Estado, grupo o individuo para emprender actividades o realizar actos encaminados a la destrucción de cualquiera de los derechos y libertades reconocidos en el Pacto o a su limitación en mayor medida que la prevista en él.

2. No podrá admitirse restricción o menoscabo de ninguno de los derechos humanos fundamentales reconocidos o vigentes en un Estado Parte en virtud de leyes, convenciones, reglamentos o costumbres, so pretexto de que el presente Pacto no los reconoce o los reconoce en menor grado.

Parte III

Artículo 6

1. El derecho a la vida es inherente a la persona humana. Este derecho estará protegido por la ley. Nadie podrá ser privado de la vida arbitrariamente.

2. En los países en que no hayan abolido la pena capital sólo podrá imponerse la pena de muerte por los

más graves delitos y de conformidad con leyes que estén en vigor en el momento de cometerse el delito y que no sean contrarias a las disposiciones del presente Pacto ni a la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio. Esta pena sólo podrá imponerse en cumplimiento de sentencia definitiva de un tribunal competente.

3. Cuando la privación de la vida constituya delito de genocidio se tendrá entendido que nada de lo dispuesto en este artículo excusará en modo alguno a los Estados Partes del cumplimiento de ninguna de las obligaciones asumidas en virtud de las disposiciones de la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio.

4. Toda persona condenada a muerte tendrá derecho a solicitar el indulto o la conmutación de la pena de muerte. La amnistía, el indulto o la conmutación de la pena capital podrán ser concedidos en todos los casos.

5. No se impondrá la pena de muerte por delitos cometidos por personas de menos de 18 años de edad, ni se la aplicará a las mujeres en estado de gravidez.

6. Ninguna disposición de este artículo podrá ser invocada por un Estado Parte en el presente Pacto para demorar o impedir la abolición de la pena capital.

Artículo 7

Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes. En particular, nadie será sometido sin su libre consentimiento a experimentos médicos o científicos.

Artículo 8

1. Nadie estará sometido a esclavitud. La esclavitud y la trata de esclavos estarán prohibidas en todas sus formas.

2. Nadie estará sometido a servidumbre.

3.

a) Nadie será constreñido a ejecutar un trabajo forzoso u obligatorio;

b) El inciso precedente no podrá ser interpretado en el sentido de que prohíbe, en los países en los cuales ciertos delitos pueden ser castigados con la pena de prisión acompañada de trabajos forzados, el cumplimiento de una pena de trabajos forzados impuesta por un tribunal competente;

c) No se considerarán como "trabajo forzoso u obligatorio", a los efectos de este párrafo:

i) Los trabajos o servicios que, aparte de los mencionados en el inciso b), se exijan normalmente de una persona presa en virtud de una decisión judicial legalmente dictada, o de una persona que habiendo sido presa en virtud de tal decisión se encuentre en libertad condicional;

ii) El servicio de carácter militar y, en los países donde se admite la exención por razones de conciencia, el servicio nacional que deben prestar conforme a la ley quienes se opongan al servicio militar por razones de conciencia.

iii) El servicio impuesto en casos de peligro o calamidad que amenace la vida o el bienestar de la

comunidad;

iv) El trabajo o servicio que forme parte de las obligaciones cívicas normales.

Artículo 9

1. Todo individuo tiene derecho a la libertad y a la seguridad personales. Nadie podrá ser sometido a detención o prisión arbitrarias. Nadie podrá ser privado de su libertad, salvo por las causas fijadas por ley y con arreglo al procedimiento establecido en ésta.

2. Toda persona detenida será informada, en el momento de su detención, de las razones de la misma, y notificada, sin demora, de la acusación formulada contra ella.

3. Toda persona detenida o presa a causa de una infracción penal será llevada sin demora ante un juez u otro funcionario autorizado por la ley para ejercer funciones judiciales, y tendrá derecho a ser juzgada dentro de un plazo razonable o a ser puesta en libertad. La prisión preventiva de las personas que hayan de ser juzgadas no debe ser la regla general, pero su libertad podrá estar subordinada a garantías que aseguren la comparecencia del acusado en el acto del juicio, o en cualquier momento de las diligencias procesales y, en su caso, para la ejecución del fallo.

4. Toda persona que sea privada de libertad en virtud de detención o prisión tendrá derecho a recurrir ante un tribunal, a fin de que éste decida a la brevedad posible sobre la legalidad de su prisión y ordene su libertad si la

prisión fuera ilegal.

5. Toda persona que haya sido ilegalmente detenida o presa, tendrá el derecho efectivo a obtener reparación.

Artículo 10

1. Toda persona privada de libertad será tratada humanamente y con el respeto debido a la dignidad inherente al ser humano.

2.

a) Los procesados estarán separados de los condenados, salvo en circunstancias excepcionales, y serán sometidos a un tratamiento distinto, adecuado a su condición de personas no condenadas;

b) Los menores procesados estarán separados de los adultos y deberán ser llevados ante los tribunales de justicia con la mayor celeridad posible para su enjuiciamiento.

3. El régimen penitenciario consistirá en un tratamiento cuya finalidad esencial será la reforma y la readaptación social de los penados. Los menores delincuentes estarán separados de los adultos y serán sometidos a un tratamiento adecuado a su edad y condición jurídica.

Artículo 11

Nadie será encarcelado por el solo hecho de no poder cumplir una obligación contractual.

Artículo 12

1. Toda persona que se halle legalmente en el territorio de un Estado tendrá derecho a circular libremente por él y a escoger libremente en él su residencia.

2. Toda persona tendrá derecho a salir libremente de cualquier país, incluso del propio.

3. Los derechos antes mencionados no podrán ser objeto de restricciones salvo cuando éstas se hallen previstas en la ley, sean necesarias para proteger la seguridad nacional, el orden público, la salud o la moral públicas o los derechos y libertades de terceros, y sean compatibles con los demás derechos reconocidos en el presente Pacto.

4. Nadie podrá ser arbitrariamente privado del derecho a entrar en su propio país.

Artículo 13

El extranjero que se halle legalmente en el territorio de un Estado Parte en el presente Pacto sólo podrá ser expulsado de él en cumplimiento de una decisión adoptada conforme a la ley; y, a menos que razones imperiosas de seguridad nacional se opongan a ello, se permitirá a tal extranjero exponer las razones que lo asistan en contra de su expulsión, así como someter su caso a revisión ante la autoridad competente o bien ante la persona o personas designadas especialmente por dicha autoridad competente, y hacerse representar con tal fin ante ellas.

Artículo 14

1. Todas las personas son iguales ante los tribunales y cortes de justicia. Toda persona tendrá derecho a ser oída públicamente y con las debidas garantías por un tribunal competente, independiente e imparcial, establecido por la ley, en la substanciación de cualquier acusación de

carácter penal formulada contra ella o para la determinación de sus derechos u obligaciones de carácter civil. La prensa y el público podrán ser excluidos de la totalidad o parte de los juicios por consideraciones de moral, orden público o seguridad nacional en una sociedad democrática, o cuando lo exija el interés de la vida privada de las partes o, en la medida estrictamente necesaria en opinión del tribunal, cuando por circunstancias especiales del asunto la publicidad pudiera perjudicar a los intereses de la justicia; pero toda sentencia en materia penal o contenciosa será pública, excepto en los casos en que el interés de menores de edad exija lo contrario, o en las acusaciones referentes a pleitos matrimoniales o a la tutela de menores.

2. Toda persona acusada de un delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad conforme a la ley.

3. Durante el proceso, toda persona acusada de un delito tendrá derecho, en plena igualdad, a las siguientes garantías mínimas:

a) A ser informada sin demora, en un idioma que comprenda y en forma detallada, de la naturaleza y causas de la acusación formulada contra ella;

b) A disponer del tiempo y de los medios adecuados para la preparación de su defensa y a comunicarse con un defensor de su elección;

c) A ser juzgado sin dilaciones indebidas;

d) A hallarse presente en el proceso y a defenderse personalmente o ser asistida por un defensor de su

elección; a ser informada, si no tuviera defensor, del derecho que le asiste a tenerlo, y, siempre que el interés de la justicia lo exija, a que se le nombre defensor de oficio, gratuitamente, si careciere de medios suficientes para pagarlo;

e) A interrogar o hacer interrogar a los testigos de cargo y a obtener la comparecencia de los testigos de descargo y que éstos sean interrogados en las mismas condiciones que los testigos de cargo;

f) A ser asistida gratuitamente por un intérprete, si no comprende o no habla el idioma empleado en el tribunal;

g) A no ser obligada a declarar contra sí misma ni a confesarse culpable.

4. En el procedimiento aplicable a los menores de edad a efectos penales se tendrá en cuenta esta circunstancia y la importancia de estimular su readaptación social.

5. Toda persona declarada culpable de un delito tendrá derecho a que el fallo condenatorio y la pena que se le haya impuesto sean sometidos a un tribunal superior, conforme a lo prescrito por la ley.

6. Cuando una sentencia condenatoria firme haya sido ulteriormente revocada, o el condenado haya sido indultado por haberse producido o descubierto un hecho plenamente probatorio de la comisión de un error judicial, la persona que haya sufrido una pena como resultado de tal sentencia deberá ser indemnizada, conforme a la ley, a

menos que se demuestre que le es imputable en todo o en parte el no haberse revelado oportunamente el hecho desconocido.

7. Nadie podrá ser juzgado ni sancionado por un delito por el cual haya sido ya condenado o absuelto por una sentencia firme de acuerdo con la ley y el procedimiento penal de cada país.

Artículo 15

1. Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueran delictivos según el derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito. Si con posterioridad a la comisión del delito la ley dispone la imposición de una pena más leve, el delincuente se beneficiará de ello.

2. Nada de lo dispuesto en este artículo se opondrá al juicio ni a la condena de una persona por actos u omisiones que, en el momento de cometerse, fueran delictivos según los principios generales del derecho reconocidos por la comunidad internacional.

Artículo 16

Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.

Artículo 17

1. Nadie será objeto de injerencias arbitrarias o ilegales en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques ilegales a su honra y reputación.

2. Toda persona tiene derecho a la protección de la

ley contra esas injerencias o esos ataques.

Artículo 18

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza.

2. Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección.

3. La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

4. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

Artículo 19

1. Nadie podrá ser molestado a causa de sus opiniones.

2. Toda persona tiene derecho a la libertad de

expresión; este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección.

3. El ejercicio del derecho previsto en el párrafo 2 de este artículo entraña deberes y responsabilidades especiales. Por consiguiente, puede estar sujeto a ciertas restricciones, que deberán, sin embargo, estar expresamente fijadas por la ley y ser necesarias para:

- a) Asegurar el respeto a los derechos o a la reputación de los demás;
- b) La protección de la seguridad nacional, el orden público o la salud o la moral públicas.

Artículo 20

1. Toda propaganda en favor de la guerra estará prohibida por la ley.

2. Toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia estará prohibida por la ley.

Artículo 21

Se reconoce el derecho de reunión pacífica. El ejercicio de tal derecho sólo podrá estar sujeto a las restricciones previstas por la ley que sean necesarias en una sociedad democrática, en interés de la seguridad nacional, de la seguridad pública o del orden público, o para proteger la salud o la moral públicas o los derechos y libertades de los demás.

Artículo 22

1. Toda persona tiene derecho a asociarse libremente con otras, incluso el derecho a fundar sindicatos y afiliarse a ellos para la protección de sus intereses.

2. El ejercicio de tal derecho sólo podrá estar sujeto a las restricciones previstas por la ley que sean necesarias en una sociedad democrática, en interés de la seguridad nacional, de la seguridad pública o del orden público, o para proteger la salud o la moral públicas o los derechos y libertades de los demás. El presente artículo no impedirá la imposición de restricciones legales al ejercicio de tal derecho cuando se trate de miembros de las fuerzas armadas y de la policía.

3. Ninguna disposición de este artículo autoriza a los Estados Partes en el Convenio de la Organización Internacional del Trabajo de 1948, relativo a la libertad sindical y a la protección del derecho de sindicación, a adoptar medidas legislativas que puedan menoscabar las garantías previstas en él ni a aplicar la ley de tal manera que pueda menoscabar esas garantías.

Artículo 23

1. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

2. Se reconoce el derecho del hombre y de la mujer a contraer matrimonio y a fundar una familia si tienen edad para ello.

3. El matrimonio no podrá celebrarse sin el libre y

pleno consentimiento de los contrayentes.

4. Los Estados Partes en el presente Pacto tomarán las medidas apropiadas para asegurar la igualdad de derechos y de responsabilidades de ambos esposos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del mismo. En caso de disolución, se adoptarán disposiciones que aseguren la protección necesaria a los hijos.

Artículo 24

1. Todo niño tiene derecho, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, origen nacional o social, posición económica o nacimiento, a las medidas de protección que su condición de menor requiere, tanto por parte de su familia como de la sociedad y del Estado.

2. Todo niño será inscrito inmediatamente después de su nacimiento y deberá tener un nombre.

3. Todo niño tiene derecho a adquirir una nacionalidad.

Artículo 25

Todos los ciudadanos gozarán, sin ninguna de las distinciones mencionadas en el artículo 2, y sin restricciones indebidas, de los siguientes derechos y oportunidades:

a) Participar en la dirección de los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes libremente elegidos;

b) Votar y ser elegidos en elecciones periódicas, auténticas, realizadas por sufragio universal e igual y por

voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores;

c) Tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país.

Artículo 26

Todas las personas son iguales ante la ley y tienen derecho sin discriminación a igual protección de la ley. A este respecto, la ley prohibirá toda discriminación y garantizará a todas las personas protección igual y efectiva contra cualquier discriminación por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social.

Artículo 27

En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.

Parte IV

Artículo 28

1. Se establecerá un Comité de Derechos Humanos (en adelante denominado el Comité). Se compondrá de dieciocho miembros, y desempeñará las funciones que se señalan más adelante.

2. El Comité estará compuesto de nacionales de los Estados Partes en el presente Pacto, que deberán ser

personas de gran integridad moral, con reconocida competencia en materia de derechos humanos. Se tomará en consideración la utilidad de la participación de algunas personas que tengan experiencia jurídica.

3. Los miembros del Comité serán elegidos y ejercerán sus funciones a título personal.

Artículo 29

1. Los miembros del Comité serán elegidos por votación secreta de una lista de personas que reúnan las condiciones previstas en el artículo 28 y que sean propuestas al efecto por los Estados Partes en el presente Pacto.

2. Cada Estado Parte en el presente Pacto podrá proponer hasta dos personas. Estas personas serán nacionales del Estado que las proponga.

3. La misma persona podrá ser propuesta más de una vez.

Artículo 30

1. La elección inicial se celebrará a más tardar seis meses después de la fecha de entrada en vigor del presente Pacto.

2. Por lo menos cuatro meses antes de la fecha de la elección del Comité, siempre que no se trate de una elección para llenar una vacante declarada de conformidad con el artículo 34, el Secretario General de las Naciones Unidas invitará por escrito a los Estados Partes en el presente Pacto a presentar sus candidatos para el Comité en el término de tres meses.

3. El Secretario General de las Naciones Unidas

preparará una lista por orden alfabético de los candidatos que hubieren sido presentados, con indicación de los Estados Partes que los hubieren designado, y la comunicará a los Estados Partes en el presente Pacto a más tardar un mes antes de la fecha de cada elección.

4. La elección de los miembros del Comité se celebrará en una reunión de los Estados Partes en el presente Pacto convocada por el Secretario General de las Naciones Unidas en la Sede de la Organización. En esa reunión, para la cual el quórum estará constituido por dos tercios de los Estados Partes en el presente Pacto, quedarán elegidos miembros del Comité los candidatos que obtengan el mayor número de votos y la mayoría absoluta de los votos de los representantes de los Estados Partes presentes y votantes.

Artículo 31

1. El Comité no podrá comprender más de un nacional de un mismo Estado.

2. En la elección del Comité se tendrá en cuenta una distribución geográfica equitativa de los miembros y la representación de las diferentes formas de civilización y de los principales sistemas jurídicos.

Artículo 32

1. Los miembros del Comité se elegirán por cuatro años. Podrán ser reelegidos si se presenta de nuevo su candidatura. Sin embargo, los mandatos de nueve de los miembros elegidos en la primera elección expirarán al cabo de dos años. Inmediatamente después de la primera

elección, el Presidente de la reunión mencionada en el párrafo 4 del artículo 30 designará por sorteo los nombres de estos nueve miembros.

2. Las elecciones que se celebren al expirar el mandato se harán con arreglo a los artículos precedentes de esta parte del presente Pacto.

Artículo 33

1. Si los demás miembros estiman por unanimidad que un miembro del Comité ha dejado de desempeñar sus funciones por otra causa que la de ausencia temporal, el Presidente del Comité notificará este hecho al Secretario General de las Naciones Unidas, quien declarará vacante el puesto de dicho miembro.

2. En caso de muerte o renuncia de un miembro del Comité, el Presidente lo notificará inmediatamente al Secretario General de las Naciones Unidas, quien declarará vacante el puesto desde la fecha del fallecimiento o desde la fecha en que sea efectiva la renuncia.

Artículo 34

1. Si se declara una vacante de conformidad con el artículo 33 y si el mandato del miembro que ha de ser sustituido no expira dentro de los seis meses que sigan a la declaración de dicha vacante, el Secretario General de las Naciones Unidas lo notificará a cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto, los cuales, para llenar la vacante, podrán presentar candidatos en el plazo de dos meses, de acuerdo con lo dispuesto en el párrafo 2 del artículo 29.

2. El Secretario General de las Naciones Unidas preparará una lista por orden alfabético de los candidatos así designados y la comunicará a los Estados Partes en el presente Pacto. La elección para llenar la vacante se verificará de conformidad con las disposiciones pertinentes de esta parte del presente Pacto.

3. Todo miembro del Comité que haya sido elegido para llenar una vacante declarada de conformidad con el artículo 33 ocupará el cargo por el resto del mandato del miembro que dejó vacante el puesto en el Comité conforme a lo dispuesto en este artículo.

Artículo 35

Los miembros del Comité, previa aprobación de la Asamblea General de las Naciones Unidas, percibirán emolumentos de los fondos de las Naciones Unidas en la forma y condiciones que la Asamblea General determine, teniendo en cuenta la importancia de las funciones del Comité.

Artículo 36

El Secretario General de las Naciones Unidas proporcionará el personal y los servicios necesarios para el desempeño eficaz de las funciones del Comité en virtud del presente Pacto.

Artículo 37

1. El Secretario General de las Naciones Unidas convocará la primera reunión del Comité en la Sede de las Naciones Unidas.

2. Después de su primera reunión, el Comité se

reunirá en las ocasiones que se prevean en su reglamento.

3. El Comité se reunirá normalmente en la Sede de las Naciones Unidas o en la Oficina de las Naciones Unidas en Ginebra.

Artículo 38

Antes de entrar en funciones, los miembros del Comité declararán solemnemente en sesión pública del Comité que desempeñarán su cometido con toda imparcialidad y conciencia.

Artículo 39

1. El Comité elegirá su Mesa por un período de dos años. Los miembros de la Mesa podrán ser reelegidos.

2. El Comité establecerá su propio reglamento, en el cual se dispondrá, entre otras cosas, que:

a) Doce miembros constituirán el quórum;

b) Las decisiones del Comité se tomarán por mayoría de votos de los miembros presentes.

Artículo 40

1. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a presentar informes sobre las disposiciones que hayan adoptado y que den efecto a los derechos reconocidos en el Pacto y sobre el progreso que hayan realizado en cuanto al goce de esos derechos:

a) En el plazo de un año a contar de la fecha de entrada en vigor del presente Pacto con respecto a los Estados Partes interesados;

b) En lo sucesivo, cada vez que el Comité lo pida.

2. Todos los informes se presentarán al Secretario

General de las Naciones Unidas, quien los transmitirá al Comité para examen. Los informes señalarán los factores y las dificultades, si los hubiere, que afecten a la aplicación del presente Pacto.

3. El Secretario General de las Naciones Unidas, después de celebrar consultas con el Comité, podrá transmitir a los organismos especializados interesados copias de las partes de los informes que caigan dentro de sus esferas de competencia.

4. El Comité estudiará los informes presentados por los Estados Partes en el presente Pacto. Transmitirá sus informes, y los comentarios generales que estime oportunos, a los Estados Partes. El Comité también podrá transmitir al Consejo Económico y Social esos comentarios, junto con copia de los informes que haya recibido de los Estados Partes en el Pacto.

5. Los Estados Partes podrán presentar al Comité observaciones sobre cualquier comentario que se haga con arreglo al párrafo 4 del presente artículo.

Artículo 41

1. Con arreglo al presente artículo, todo Estado Parte en el presente Pacto podrá declarar en cualquier momento que reconoce la competencia del Comité para recibir y examinar las comunicaciones en que un Estado Parte alegue que otro Estado Parte no cumple las obligaciones que le impone este Pacto. Las comunicaciones hechas en virtud del presente artículo sólo se podrán admitir y examinar si son presentadas por un Estado Parte que haya hecho una declaración por la cual reconozca con respecto

a sí mismo la competencia del Comité. El Comité no admitirá ninguna comunicación relativa a un Estado Parte que no haya hecho tal declaración. Las comunicaciones recibidas en virtud de este artículo se tramitarán de conformidad con el procedimiento siguiente:

a) Si un Estado Parte en el presente Pacto considera que otro Estado Parte no cumple las disposiciones del presente Pacto, podrá señalar el asunto a la atención de dicho Estado mediante una comunicación escrita. Dentro de un plazo de tres meses, contado desde la fecha de recibo de la comunicación, el Estado destinatario proporcionará al Estado que haya enviado la comunicación una explicación o cualquier otra declaración por escrito que aclare el asunto, la cual hará referencia, hasta donde sea posible y pertinente, a los procedimientos nacionales y a los recursos adoptados, en trámite o que puedan utilizarse al respecto.

b) Si el asunto no se resuelve a satisfacción de los dos Estados Partes interesados en un plazo de seis meses contado desde la fecha en que el Estado destinatario haya recibido la primera comunicación, cualquiera de ambos Estados Partes interesados tendrá derecho a someterlo al Comité, mediante notificación dirigida al Comité y al otro Estado.

c) El Comité conocerá del asunto que se le someta después de haberse cerciorado de que se han interpuesto y agotado en tal asunto todos los recursos de la jurisdicción interna de que se pueda disponer, de conformidad con los principios del derecho internacional generalmente admitidos. No se aplicará esta regla cuando la tramitación

de los mencionados recursos se prolongue injustificadamente.

d) El Comité celebrará sus sesiones a puerta cerrada cuando examine las comunicaciones previstas en el presente artículo.

e) A reserva de las disposiciones del inciso c, el Comité pondrá sus buenos oficios a disposición de los Estados Partes interesados a fin de llegar a una solución amistosa del asunto, fundada en el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales reconocidos en el presente Pacto.

f) En todo asunto que se le someta, el Comité podrá pedir a los Estados Partes interesados a que se hace referencia en el inciso b que faciliten cualquier información pertinente.

g) Los Estados Partes interesados a que se hace referencia en el inciso b tendrán derecho a estar representados cuando el asunto se examine en el Comité y a presentar exposiciones verbalmente, o por escrito, o de ambas maneras.

h) El Comité, dentro de los doce meses siguientes a la fecha de recibido de la notificación mencionada en el inciso b), presentará un informe en el cual:

i) Si se ha llegado a una solución con arreglo a lo dispuesto en el inciso e, se limitará a una breve exposición de los hechos y de la solución alcanzada:

ii) Si no se ha llegado a una solución con arreglo a lo dispuesto en el inciso e, se limitará a una breve exposición

de los hechos y agregará las exposiciones escritas y las actas de las exposiciones verbales que hayan hecho los Estados Partes interesados.

En cada asunto, se enviará el informe los Estados Partes interesados.

2. Las disposiciones del presente artículo entrarán en vigor cuando diez Estados Partes en el presente Pacto hayan hecho las declaraciones a que se hace referencia en el párrafo 1 del presente artículo. Tales declaraciones serán depositadas por los Estados Partes en poder del Secretario General de las Naciones Unidas, quien remitirá copia de las mismas a los demás Estados Partes. Toda declaración podrá retirarse en cualquier momento mediante notificación dirigida al Secretario General. Tal retiro no será obstáculo para que se examine cualquier asunto que sea objeto de una comunicación ya transmitida en virtud de este artículo; no se admitirá ninguna nueva comunicación de un Estado Parte una vez que el Secretario General de las Naciones Unidas haya recibido la notificación de retiro de la declaración, a menos que el Estado Parte interesado haya hecho una nueva declaración.

Artículo 42

1.

a) Si un asunto remitido al Comité con arreglo al artículo 41 no se resuelve a satisfacción de los Estados Partes interesados, el Comité, con el previo consentimiento de los Estados Partes interesados, podrá designar una Comisión Especial de Conciliación (denominada en adelante la Comisión). Los buenos oficios de la Comisión se pondrán a disposición de los Estados

Partes interesados a fin de llegar a una solución amistosa del asunto, basada en el respeto al presente Pacto.

b) La Comisión estará integrada por cinco personas aceptables para los Estados Partes interesados. Si, transcurridos tres meses, los Estados Partes interesados no se ponen de acuerdo sobre la composición, en todo o en parte, de la Comisión, los miembros de la Comisión sobre los que no haya habido acuerdo serán elegidos por el Comité, de entre sus propios miembros, en votación secreta y por mayoría de dos tercios.

2. Los miembros de la Comisión ejercerán sus funciones a título personal. No serán nacionales de los Estados Partes interesados, de ningún Estado que no sea parte en el presente Pacto, ni de ningún Estado Parte que no haya hecho la declaración prevista en el artículo 41.

3. La Comisión elegirá su propio Presidente y aprobará su propio reglamento.

4. Las reuniones de la Comisión se celebrarán normalmente en la Sede de las Naciones Unidas o en la Oficina de las Naciones Unidas en Ginebra. Sin embargo, podrán celebrarse en cualquier otro lugar conveniente que la Comisión acuerde en consulta con el Secretario General de las Naciones Unidas y los Estados Partes interesados.

5. La secretaría prevista en el artículo 36 prestará también servicios a las comisiones que se establezcan en virtud del presente artículo.

6. La información recibida y estudiada por el Comité se facilitará a la Comisión, y ésta podrá pedir a los Estados

Partes interesados que faciliten cualquier otra información pertinente.

7. Cuando la Comisión haya examinado el asunto en todos sus aspectos, y en todo caso en un plazo no mayor de doce meses después de haber tomado conocimiento del mismo, presentará al Presidente del Comité un informe para su transmisión a los Estados Partes interesados:

a) Si la Comisión no puede completar su examen del asunto dentro de los doce meses, limitará su informe a una breve exposición de la situación en que se halle su examen del asunto;

b) Si se alcanza una solución amistosa del asunto basada en el respeto a los derechos humanos reconocidos en el presente Pacto, la Comisión limitará su informe a una breve exposición de los hechos y de la solución alcanzada;

c) Si no se alcanza una solución en el sentido del inciso b, el informe de la Comisión incluirá sus conclusiones sobre todas las cuestiones de hecho pertinentes al asunto planteado entre los Estados Partes interesados, y sus observaciones acerca de las posibilidades de solución amistosa del asunto; dicho informe contendrá también las exposiciones escritas y una reseña de las exposiciones orales hechas por los Estados Partes interesados;

d) Si el informe de la Comisión se presenta en virtud del inciso c, los Estados Partes interesados notificarán al Presidente del Comité, dentro de los tres meses siguientes a la recepción del informe, si aceptan o no los términos del informe de la Comisión.

8. Las disposiciones de este artículo no afectan a las funciones del Comité previstas en el artículo 41.

9. Los Estados Partes interesados compartirán por igual todos los gastos de los miembros de la Comisión, de acuerdo con el cálculo que haga el Secretario General de las Naciones Unidas.

10. El Secretario General de las Naciones Unidas podrá sufragar, en caso necesario, los gastos de los miembros de la Comisión, antes de que los Estados Partes interesados reembolsen esos gastos conforme al párrafo 9 del presente artículo.

Artículo 43

Los miembros del Comité y los miembros de las comisiones especiales de conciliación designados conforme al artículo 42 tendrán derecho a las facilidades, privilegios e inmunidades que se conceden a los expertos que desempeñen misiones para las Naciones Unidas, con arreglo a lo dispuesto en las secciones pertinentes de la Convención sobre los privilegios e inmunidades de las Naciones Unidas.

Artículo 44

Las disposiciones de la aplicación del presente Pacto se aplicarán sin perjuicio de los procedimientos previstos en materia de derechos humanos por los instrumentos constitutivos y las convenciones de las Naciones Unidas y de los organismos especializados o en virtud de los mismos, y no impedirán que los Estados Partes recurran a otros procedimientos para resolver una controversia, de

conformidad con convenios internacionales generales o especiales vigentes entre ellos.

Artículo 45

El Comité presentará a la Asamblea General de las Naciones Unidas, por conducto del Consejo Económico y Social, un informe anual sobre sus actividades.

Parte V

Artículo 46

Ninguna disposición del presente Pacto deberá interpretarse en menoscabo de las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas o de las constituciones de los organismos especializados que definen las atribuciones de los diversos órganos de las Naciones Unidas y de los organismos especializados en cuanto a las materias a que se refiere el presente Pacto.

Artículo 47

Ninguna disposición del presente Pacto deberá interpretarse en menoscabo del derecho inherente de todos los pueblos a disfrutar y utilizar plena y libremente sus riquezas y recursos naturales.

Parte VI

Artículo 48

1. El presente Pacto estará abierto a la firma de todos los Estados Miembros de las Naciones Unidas o miembros de algún organismo especializado, así como de todo Estado Parte en el Estatuto de la Corte Internacional de Justicia y de cualquier otro Estado invitado por la Asamblea General de las Naciones Unidas a ser parte en el presente Pacto.

2. El presente Pacto está sujeto a ratificación. Los instrumentos de ratificación se depositarán en poder del Secretario General de las Naciones Unidas.

3. El presente Pacto quedará abierto a la adhesión de cualquiera de los Estados mencionados en el párrafo 1 del presente artículo.

4. La adhesión se efectuará mediante el depósito de un instrumento de adhesión en poder del Secretario General de las Naciones Unidas.

5. El Secretario General de las Naciones Unidas informará a todos los Estados que hayan firmado el presente Pacto, o se hayan adherido a él, del depósito de cada uno de los instrumentos de ratificación o de adhesión.

Artículo 49

1. El presente Pacto entrará en vigor transcurridos tres meses a partir de la fecha en que haya sido depositado el trigésimo quinto instrumento de ratificación o de adhesión en poder del Secretario General de las Naciones Unidas.

2. Para cada Estado que ratifique el presente Pacto o se adhiera a él después de haber sido depositado el trigésimo quinto instrumento de ratificación o de adhesión, el Pacto entrará en vigor transcurridos tres meses a partir de la fecha en que tal Estado haya depositado su instrumento de ratificación o de adhesión.

Artículo 50

Las disposiciones del presente Pacto serán aplicables a todas las partes componentes de los Estados federales,

sin limitación ni excepción alguna.

Artículo 51

1. Todo Estado Parte en el presente Pacto podrá proponer enmiendas y depositarlas en poder del Secretario General de las Naciones Unidas. El Secretario General comunicará las enmiendas propuestas a los Estados Partes en el presente Pacto, pidiéndoles que le notifiquen si desean que se convoque a una conferencia de Estados Partes con el fin de examinar las propuestas y someterlas a votación. Si un tercio al menos de los Estados se declara en favor de tal convocatoria, el Secretario General convocará una conferencia bajo los auspicios de las Naciones Unidas. Toda enmienda adoptada por la mayoría de los Estados presentes y votantes en la conferencia se someterá a la aprobación de la Asamblea General de las Naciones Unidas.

2. Tales enmiendas entrarán en vigor cuando hayan sido aprobadas por la Asamblea General de las Naciones Unidas y aceptadas por una mayoría de dos tercios de los Estados Partes en el presente Pacto, de conformidad con sus respectivos procedimientos constitucionales.

3. Cuando tales enmiendas entren en vigor, serán obligatorias para los Estados Partes que las hayan aceptado, en tanto que los demás Estados Partes seguirán obligados por las disposiciones del presente Pacto y por toda enmienda anterior que hayan aceptado.

Artículo 52

Independientemente de las notificaciones previstas en el párrafo 5 del artículo 48, el Secretario General de las

Naciones Unidas comunicará todos los Estados mencionados en el párrafo 1 del mismo artículo:

a) Las firmas, ratificaciones y adhesiones conformes con lo dispuesto en el artículo 48;

b) La fecha en que entre en vigor el presente Pacto conforme a lo dispuesto en el artículo 49, y la fecha en que entren en vigor las enmiendas a que hace referencia el artículo 51.

Artículo 53

1. El presente Pacto, cuyos textos en chino, español, francés, inglés y ruso son igualmente auténticos, será depositado en los archivos de las Naciones Unidas.

2. El Secretario General de las Naciones Unidas enviará copias certificadas del presente Pacto a todos los Estados mencionados en el artículo 48.

Apéndice 4

Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos

21 Dhul Qaidah 1401 - 19 de Septiembre de 1981

“Esto es una declaración para la humanidad; una guía y un motivo de reflexión para los que tienen temor de Dios.”

Prefacio

El Islam el dio a la humanidad un código de derechos humanos hace catorce siglos. Estos derechos tienen como objetivo otorgarle honor y dignidad a la humanidad y eliminar la explotación, la opresión y la injusticia.

Los derechos humanos en el Islam están fuertemente arraigados en la creencia de que Dios, y solo Dios es el Creador de la Ley y Fuente de todos los derechos humano. Debido a su origen Divino, ningún líder, gobierno, asamblea o autoridad puede coartar o infringir de manera alguna los derechos humanos otorgados por Dios, como tampoco se puede renunciar a ellos.

Los derechos humanos en el Islam son parte integral del orden islámico general y es obligatorio para todos los gobiernos y organismos de la sociedad musulmanes implementarlos en letra y espíritu dentro del marco de ese orden.

Es lamentable que los derechos humanos sean pisoteados con impunidad en muchos países del mundo, entre ellos países musulmanes. Dichas violaciones son motivo de seria preocupación y activan la conciencia de

cada vez más personas en todo el mundo.

Es mi sincero anhelo que esta Declaración de Derechos Humanos le dé un impulso enérgico a los pueblos musulmanes para ponerse firmes y defender con decisión y valentía los derechos que Dios les ha otorgado.

Esta Declaración de Derechos Humanos es el segundo documento fundamental proclamado por el Consejo Islámico para marcar el comienzo del siglo 15 de la era islámica, siendo el primero la Declaración Universal Islámica anunciada en la Conferencia Internacional sobre el Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) y su Mensaje, llevada a cabo en Londres del 12 al 15 de Abril de 1980.

La Declaración Universal Islámica de Derechos Humanos está basada en el Corán y la Sunnah y ha sido recopilada por destacados sabios musulmanes, juristas y representantes de movimientos y pensamiento islámicos. Que Dios los recompense a todos ellos por sus esfuerzos y nos guíe por el camino correcto.

París, 21 Dhul Qaidah 1401 19 de Septiembre de 1981

Secretario General

Salem Azzam

“¡Oh, seres humanos! Os hemos creado a partir de un hombre y una mujer, y [de su descendencia] os congregamos en pueblos y tribus para que os conozcáis unos a otros. En verdad, el más honrado de vosotros ante Dios es el más piadoso. Ciertamente Allah es Omnisciente

y está bien informado de lo que hacéis.” (El Corán, Al-Huyurat 49:13)

PREÁMBULO

CONSIDERANDO QUE la aspiración secular de los hombres a un orden mundial más justo en el cual los pueblos puedan vivir, desarrollarse y prosperar en un medio ambiente liberado del miedo, la opresión, la explotación y las privaciones está lejos de ser satisfecha;

CONSIDERANDO QUE los medios de subsistencia económica superabundantes con que la Misericordia Divina dotó a la humanidad son actualmente despilfarrados, o sin equidad o injustamente son negados a los habitantes de la tierra;

CONSIDERANDO QUE Dios ha dado a la humanidad, por medio de Sus revelaciones en el Santo Corán y la Sunna de su Santo Profeta Muhammad, un marco jurídico y moral duradero que permite establecer y regular las instituciones y relaciones humanas;

CONSIDERANDO QUE los derechos del hombre ordenados por la Ley Divina tienen por objeto conferir la dignidad y el honor a la humanidad y están destinados a eliminar la opresión y la injusticia;

CONSIDERANDO QUE en virtud de su fuente y sanción Divinas, estos derechos no pueden ser restringidos, abrogados ni violados por las autoridades, asambleas ni otras instituciones, ni mucho menos pueden ser abjurados ni alienados;

En consecuencia, nosotros, musulmanes

a) que creemos en Dios, Bienhechor y Misericordioso, Creador, Soporte, Soberano, único Guía de la Humanidad y Fuente de toda Ley;

b) que creemos en el Vicariato (Jilafah) del hombre que ha sido creado para cumplir la Voluntad de Dios sobre la tierra;

c) que creemos en la sabiduría de los preceptos Divinos transmitidos por los Profetas, cuya misión alcanzó su apogeo en el mensaje Divino final transmitido por el Profeta Muhammad (que la Paz sea con El) a toda la humanidad;

d) que creemos que el raciocinio en sí mismo, sin la luz de la revelación de Dios, no puede constituir una guía infalible en los asuntos de la humanidad ni aportar alimento espiritual al alma humana, y que, sabiendo que las enseñanzas del Islam representan la quintaesencia de los mandamientos Divinos en su forma definitiva y perfecta, consideramos nuestro deber recordar al hombre la elevada condición y la dignidad que Dios le confirió;

e) que creemos en la invitación hecha a toda la humanidad de participar en el mensaje del Islam;

f) que creemos que, según los términos de nuestra Alianza ancestral con Dios, nuestros deberes y obligaciones tienen prioridad sobre nuestros derechos, y que cada uno de nosotros tiene el sagrado deber de difundir las enseñanzas del Islam por medio de la palabra, los actos y todos los medios pacíficos, y de aplicarlos no

solamente a su propia existencia sino también a la sociedad que le rodea;

g) que creemos en nuestra obligación de establecer un orden islámico:

I) donde todos los seres humanos sean iguales y nadie goce de un privilegio ni padezca una desventaja o una discriminación por el solo hecho de su raza, color, sexo, origen o idioma;

II) donde todos los seres humanos nazcan libres;

III) donde la esclavitud y los trabajos forzados estén proscritos;

IV) donde se establezcan condiciones que permitan preservar, proteger y honrar la institución de la familia en tanto que fundamento de toda vida social;

V) donde los gobernantes y los gobernados estén sometidos de la misma forma a la Ley y sean iguales ante ella;

VI) donde no se obedezcan otras órdenes que las conformes a la Ley;

VII) donde todo poder terrestre sea considerado como un depósito sagrado, que debe ejercerse dentro de los límites prescritos por la Ley, de la forma aprobada por ella y teniendo en cuenta las prioridades por ella fijadas;

VIII) donde todos los recursos económicos sean considerados como bendiciones Divinas concedidas a la humanidad, y de los cuales todos deben disfrutar conforme a las reglas y valores expuestos en el Corán y la Sunna;

IX) donde todos los asuntos públicos sean determinados y conducidos, y la autoridad administrativa

ejercida, después de consulta mutua (Chura) entre los creyentes habilitados para tomar parte en una decisión compatible con la Ley y el bien público;

X) donde cada cual asuma obligaciones según su capacidad y sea responsable de sus actos proporcionalmente;

XI) donde cada cual sea garantizado de que, en caso de violación de sus derechos, serán tomadas las apropiadas medidas correctivas conforme a la Ley;

XII) donde nadie sea privado de los derechos que le garantiza la Ley, salvo en virtud de dicha Ley y en la medida que ella autorice;

XIII) donde cada individuo tenga el derecho de emprender una acción jurídica contra quienquiera que haya cometido un crimen contra la sociedad en general o contra uno de sus miembros;

XIV) donde todos los esfuerzos se dirijan:

a) a liberar a la humanidad de todo tipo de explotación, de injusticia y de opresión;

b) a garantizar a cada uno la seguridad, la dignidad y la libertad en las condiciones estipuladas, por los métodos aprobados y dentro de los límites fijados por la Ley,

Afirmamos los presentes, en tanto que servidores de Dios y miembros de la fraternidad universal del Islam, a comienzos del siglo XV de la Era Islámica, comprometernos a promover los derechos inviolables e inalienables del hombre definidos a continuación, los cuales consideramos que están prescritos por el Islam.

I. DERECHO A LA VIDA

a) La vida humana es sagrada e inviolable y todos los esfuerzos deben ser dirigidos a protegerla. Particularmente, nadie debe ser expuesto a heridas ni a la muerte, salvo con la autorización de la Ley.

b) Después de la muerte al igual que estando en vida, el carácter sagrado del cuerpo de una persona debe ser inviolable. Los creyentes están obligados a vigilar que el cuerpo de un difunto sea tratado con la solemnidad requerida.

II. DERECHO A LA LIBERTAD

a) el hombre nace libre. Ninguna restricción debe imponerse a su derecho a la libertad, salvo bajo la autoridad y en la normal aplicación de la Ley.

b) Todo individuo y todo pueblo tienen el derecho inalienable a la libertad bajo todas sus formas —física, cultural, económica y política— y deben ser habilitados para luchar con todos los medios disponibles contra toda violación o derogación de ese derecho. Todo individuo o pueblo oprimido tienen derecho al apoyo legítimo de otros individuos y/o pueblos en esta lucha.

III. DERECHO A LA IGUALDAD Y PROHIBICIÓN DE TODA DISCRIMINACIÓN

a) Todas las personas son iguales ante la Ley y tienen derecho a las posibilidades legales y a una protección igual ante la Ley.

b) Todas las personas deben recibir un salario igual a igual trabajo.

c) Nadie debe verse privado de una posibilidad de

trabajo ni sufrir discriminación alguna ni ser expuesto a un mayor riesgo físico por el solo hecho de una diferente creencia religiosa, de color, raza, origen, sexo o lenguaje.

IV. DERECHO A LA JUSTICIA

a) Toda persona tiene derecho a ser tratada conforme a la Ley y únicamente conforme a la Ley.

b) Toda persona no sólo tiene el derecho sino igualmente la obligación de protestar contra la injusticia. Debe tener el derecho de invocar los recursos previstos por la Ley cerca de las autoridades por todo perjuicio o pérdida personal injustificada. Asimismo debe tener derecho a defenderse de toda acusación planteada en su contra y obtener un juicio equitativo ante un tribunal judicial independiente en caso de litigio con las autoridades públicas o con cualquier otra persona.

c) Toda persona tiene el derecho y el deber de defender los derechos de otra persona y de la comunidad en general (Hisbah).

d) Nadie puede sufrir discriminación por tratar de defender sus derechos privados y públicos.

c) Todo musulmán tiene derecho y el deber de negarse a obedecer toda orden contraria a la Ley, cualquiera que sea el origen de esa orden.

V. DERECHO A UN PROCESO JUSTO

a) Nadie debe ser juzgado culpable de un delito y condenado a una sanción si la prueba de su culpabilidad no ha sido presentada ante un tribunal judicial independiente,

b) Nadie debe ser juzgado culpable antes de que se haya efectuado un proceso equitativo y de que se le hayan facilitado las posibilidades razonables de defenderse.

c) La sanción debe ser fijada conforme a la Ley, proporcionalmente a la gravedad del delito y teniendo en cuenta las circunstancias en que se cometió.

d) Ningún acto debe ser considerado como un crimen si no está claramente estipulado como tal en el texto de la Ley.

e) Todo individuo es responsable de sus acciones. La responsabilidad de un crimen no puede extenderse por sustitución a otros miembros de su familia o de su grupo que no están implicados ni directa ni indirectamente en la perpetración del crimen en cuestión.

VI. DERECHO A LA PROTECCIÓN CONTRA EL ABUSO DEL PODER

Toda persona tiene derecho a la protección contra las intemperancias de los organismos oficiales. No tiene necesidad de justificarse, salvo para defenderse de acusaciones planteadas en su contra o cuando se encuentre en una situación en la cual una pregunta concerniendo una sospecha de participación suya en un crimen pueda ser razonablemente disipada.

VII. DERECHO A LA PROTECCIÓN CONTRA LA TORTURA

Ningún individuo debe sufrir tortura mental o física, ni la degradación ni amenaza de perjuicio contra él o cualquiera con el que esté emparentado o le sea querido, ni de extorsión para confesar un crimen, ni de coacción para

aceptar un acto perjudicial a sus intereses.

VIII. DERECHO A LA PROTECCIÓN DEL HONOR Y LA REPUTACIÓN

Toda persona tiene derecho a proteger su honor y su reputación contra las calumnias, las acusaciones sin fundamento y las tentativas deliberadas de difamación y chantaje.

IX. DERECHO DE ASILO

a) Toda persona perseguida u oprimida tiene derecho a buscar refugio y asilo. Este derecho está garantizado a todo ser humano, cualesquiera sean su raza, religión, color y sexo.

b) Al Masyid Al Haram (La casa sagrada de Dios) en La Meca, es un refugio para todos los musulmanes.

X. DERECHO DE MINORÍAS

a) El principio coránico “no existe imposición de la religión» debe regir los derechos religiosos de las minorías no musulmanas.

b) En un país musulmán, las minorías religiosas deben tener la alternativa de elegir, para la normativa de sus asuntos civiles y personales, entre la Ley islámica y sus propias leyes.

XI. DERECHO Y OBLIGACIÓN DE PARTICIPAR EN LA DIRECCIÓN Y GESTIÓN DE LOS ASUNTOS PÚBLICOS

a) A reserva de la Ley, todo individuo de la comunidad (Ummah) tiene derecho a ejercer su función pública.

b) El proceso de libre consulta (Chura) es el fundamento de las relaciones administrativas entre el gobierno y el pueblo. El pueblo tiene igualmente el derecho de elegir y revocar a sus gobernantes conforme a este principio.

XII. DERECHO A LA LIBERTAD DE CREENCIA, DE PENSAMIENTO Y DE PALABRA

a) Toda persona tiene derecho a expresar sus pensamientos y convicciones en la medida en que estén dentro de los límites prescritos por la Ley. Por el contrario, nadie tiene derecho a divulgar mentiras ni difundir noticias susceptibles de atentar contra la decencia pública, ni de entregarse a la calumnia o a la difamación, ni de perjudicar la reputación de otras personas.

b) La búsqueda del conocimiento y de la verdad no son solamente un derecho sino un deber de todo musulmán.

c) Todo musulmán tiene el derecho y el deber de protegerse y combatir (dentro de los límites fijados por la Ley) contra la opresión, incluso si ello le lleva a impugnar a la más alta autoridad del Estado.

d) No debe haber ningún obstáculo a la propagación de la información en la medida en que no haga peligrar la seguridad de la sociedad o del Estado y permanezca en los límites impuestos por la Ley.

e) Nadie debe despreciar ni ridiculizar las convicciones religiosas de otros individuos ni fomentar contra ellos la hostilidad pública. El respeto hacía los sentimientos religiosos de los demás es una obligación

para todos los musulmanes.

XIII. DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA

Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de culto conforme a sus convicciones religiosas.

XIV. DERECHO A LA LIBRE ASOCIACIÓN

a) Toda persona tiene derecho a participar a título individual y colectivo en la vida religiosa, social, cultural y política de su comunidad y a crear instituciones y organismos destinados a prescribir lo que está bien (ma'ruf) y a impedir lo que está mal (munkar).

b) Toda persona tiene derecho a intentar la creación de instituciones que permitan la aplicación de estos derechos. Colectivamente, la comunidad está obligada a crear las condiciones precisas con las cuales sus miembros puedan desarrollar su personalidad.

XV. EL ORDEN ECONÓMICO Y LOS DERECHOS QUE SE DERIVAN DE EL

a) En su actividad económica, todas las personas tienen derecho a todas las ventajas de la naturaleza y a todos sus recursos. Son bienes concedidos por Dios en beneficio de la humanidad entera.

b) Todos los seres humanos tienen derecho a ganarse la vida conforme a la Ley.

c) Toda persona tiene derecho a la propiedad de sus bienes, individualmente o asociados con otros. La nacionalización de ciertos medios económicos en interés público es legítimo.

d) Los pobres tienen derecho a una parte definida de

la prosperidad de los ricos, fijada por la Zakat, impuesta y recaudada conforme a la Ley.

e) Todos los medios de producción deben ser utilizados en interés de la comunidad (Ummah) en su conjunto, y no pueden desperdiciarse ni utilizarse mal.

f) A fin de promover el desarrollo de una economía equilibrada y de proteger a la sociedad de la explotación, la Ley islámica prohíbe los monopolios, las prácticas comerciales excesivamente restrictivas, la usura, el empleo de medidas coercitivas para la obtención de mercados y la publicación de publicidades engañosas.

g) Todas las actividades económicas están autorizadas en la medida en que no sean perjudiciales a los intereses de la comunidad (Ummah) y no violen las leyes de los valores islámicos.

XVI. DERECHO A LA PROTECCIÓN DE LA PROPIEDAD

Ningún bien podrá ser expropiado si no es en interés público y mediando el desembolso de una indemnización equitativa y suficiente.

XVII. ESTATUTO Y DIGNIDAD DE LOS TRABAJADORES

El Islam honra el trabajo y al trabajador y manda a los musulmanes tratar a los trabajadores ciertamente con justicia, pero también con generosidad. No solamente deben recibir prontamente el salario que han ganado, sino que también tienen derecho a un descanso y al suficiente tiempo libre.

XVIII. DERECHO A LA SEGURIDAD SOCIAL

Toda persona tiene derecho a la alimentación, al alojamiento, a vestirse, a la enseñanza y a la atención sanitaria en función de los recursos de la comunidad. Esta obligación de la comunidad se extiende más particularmente a todos los individuos que no puedan mantenerse a sí mismos a causa de una incapacidad temporal o permanente.

XIX. DERECHO A FUNDAR UNA FAMILIA Y CUESTIONES ADYACENTES

a) Toda persona tiene derecho a casarse, fundar una familia y educar a sus hijos conforme a su religión, sus tradiciones y su cultura. Todo consorte posee estos derechos y privilegios y está sometido a las obligaciones estipuladas por la Ley.

b) Cada uno de los componentes de la pareja tiene derecho al respeto y consideración del otro.

c) Todo esposo está obligado a mantener a su esposa e hijos según sus medios.

d) Todo niño tiene derecho a ser mantenido y educado correctamente por sus padres, y está prohibido hacer trabajar a los menores e imponerles carga alguna que se oponga o perjudique a su natural desarrollo.

e) Si por alguna razón, los padres se ven incapacitados para asumir sus obligaciones respecto a un hijo, incumbe a la comunidad asumir esas obligaciones con cargo a la reserva pública.

f) Toda persona tiene derecho al apoyo material, así como, a la asistencia sanitaria, y a la protección de su familia durante la infancia, la vejez o en caso de incapacitación. Los padres tienen derecho al apoyo material, así como a la asistencia sanitaria y a la protección de sus hijos.

g) La maternidad tiene derecho a un respeto, a cuidados y asistencias particulares por parte de la familia y de los organismos públicos de la comunidad (Ummah).

h) En el seno de la familia, los hombres y las mujeres deben repartirse las obligaciones y derechos de acuerdo con su sexo, sus aptitudes, talento e inclinaciones naturales, teniendo en cuenta sus responsabilidades comunes respecto a sus hijos y padres.

i) Nadie puede ser obligado a casarse contra su voluntad, ni perder su personalidad jurídica o padecer una discriminación a causa de su matrimonio.

XX. DERECHOS DE LA MUJER CASADA

Toda mujer casada tiene derecho:

a) a vivir en la casa donde vive su marido.

b) a recibir los medios necesarios para mantener un nivel de vida que no sea inferior al de su consorte y, en caso de divorcio, a recibir durante el período de espera legal (Iddah) los medios de subsistencia compatibles con los recursos de su marido, tanto para ella misma como para los hijos que ella alimenta y de los cuáles tiene la tutela; recibirá dichos subsidios independientemente de su propia situación financiera, de sus propias rentas o de los bienes que pueda poseer;

c) a solicitar y obtener la disolución del matrimonio (Jul'a) conforme a las disposiciones de la Ley; este derecho se ajusta a su derecho de solicitar el divorcio ante los tribunales;

d) a heredar a su marido, a sus padres, a sus hijos y demás parientes conforme a la Ley;

e) a la estricta reserva confidencial por parte de su esposo, o ex-esposo si está divorciada, respecto a toda información que él pueda haber obtenido sobre ella y cuya divulgación podría perjudicar sus intereses. La misma obligación le incumbe a ella respecto a su consorte o ex-consorte.

XXI. DERECHO A LA VIDA PRIVADA

Toda persona tiene derecho a la protección de su vida privada.

XXII. DERECHO A LA LIBERTAD DE TRASLADO Y DE RESIDENCIA

a) Teniendo en cuenta el hecho de que el Mundo Islámico es verdaderamente Ummah islámica, todo musulmán debe tener derecho a entrar libremente en cualquier país musulmán y a salir libremente de él.

b) Nadie deberá ser forzado a abandonar su país de residencia, ni será arbitrariamente deportado, sin poder recurrir a la aplicación normal de la Ley.

Glosario

SUNNA: El ejemplo o la forma de vivir del Profeta, reuniendo cuanto dijo, hizo o aceptó.

JILFAH: El vicariato del hombre sobre la tierra o

la sucesión del Profeta, traducido en Occidente por «califato».

HISBAH: Vigilancia pública; institución del Estado Islámico impuesto para observar y facilitar la práctica de reglas justas en el comportamiento público. La «Hisbah» representa una vigilancia pública tanto como una posibilidad para los particulares de pedir justicia.

MA'RUF: Acto justo.

MUNKAR: Acto reprochable.

ZAKAH: El impuesto purificador sobre la riqueza, uno de los cinco pilares de las obligaciones impuestas por el Islam a los musulmanes.

IDDAH: El periodo de espera de una viuda o una divorciada durante el cual no puede volver a casarse.

JUL'A: Divorcio que una mujer obtiene a petición propia.

UMMAH ISLAMIA: Comunidad Musulmana Mundial

CHARI'A: Ley Islámica.

Notas

Salvo que figure una estipulación contraria en el contexto:

a) el término «persona» engloba a la vez el sexo masculino y el femenino.

b) el término «ley» significa la Chari'a, es decir, la totalidad de las ordenanzas extraídas del Corán y la Sunna y cualquier otra ley derivada de esas dos fuentes por métodos considerados válidos en la jurisprudencia

islámica.

Referencias

Los números romanos hacen referencia a los títulos en el texto, mientras que los números árabes hacen referencia al capítulo y versículo del Sagrado Corán. Por ejemplo 5:32, significa capítulo 5, versículo 32.

- I 1 Corán Al-Maidah 5:32
- 2 Hadiz narrado por Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 3 Hadiz narrado por Bujari
- II 4 Hadiz narrado por Bujari, Muslim
- 5 Dichos del califa ‘ Umar
- 6 Corán As-Shura 42:41
- 7 Corán Al-Hach 22:41
- III 8 De los discursos del Profeta
- 9 Hadiz narrado por Bujari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 10 De los discursos del califa Abu Bakr
- 11 Del discurso de despedida del Profeta
- 12 Corán Al-Ahqaf 46:19
- 13 Hadiz narrado por Ahmad
- 14 Corán Al-Mulk 67:15
- 15 Corán Al-Zalzalah 99:7-8
- IV 16 Corán An-Nisa 4:59
- 17 Corán Al-Maidah 5:49
- 18 Corán An-Nisa 4:148
- 19 Hadiz narrado por Bujari, Muslim, Tirmidhi
- 20 Hadiz narrado por Bujari, Muslim

- 21 *Hadiz narrado por Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai*
- 22 *Hadiz narrado por Bujari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai*
- 23 *Hadiz narrado por Abu Daud, Tirmidhi*
- 24 *Hadiz narrado por Bujari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai*
- 25 *Hadiz narrado por Bujari*
- V 26 *Hadiz narrado por Bujari, Muslim*
- 27 *Corán Al-Isra 17:15*
- 28 *Corán Al-Ahzab 33:5*
- 29 *Corán Al-Huyurat 49:6*
- 30 *Corán An-Naym 53:28*
- 31 *Corán Al Baqarah 2:229*
- 32 *Hadiz narrado por Al Baihaki, Hakim*
- 33 *Corán Al-Isra 17:15*
- 34 *Corán At-Tur 52:21*
- 35 *Corán Yusuf 12:79*
- VI 36 *Corán Al Ahzab 33:58*
- VII 37 *Hadiz narrado por Bujari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai*
- 38 *Hadiz narrado por Ibn Mayah*
- VIII 39 *Del discurso de despedida del Profeta*
- 40 *Corán Al-Huyurat 49:12*
- 41 *Corán Al-Huyurat 49:11*
- IX 42 *Corán At-Tawba 9:6*
- 43 *Corán Al-Imran 3:97*
- 44 *Corán Al-Baqarah 2:125*
- 45 *Corán Al-Hach 22:25*

- X 46 *Corán Al Baqarah 2:256*
47 *Corán Al-Maidah 5:42*
48 *Corán Al-Maidah 5:43*
49 *Corán Al-Maidah 5:47*
- XI 50 *Corán As-Shura 42:38*
51 *Hadiz narrado por Ahmad*
52 *Del discurso del califa Abu Bakr*
- XII 53 *Corán Al-Ahzab 33:60-61*
54 *Corán Saba 34:46*
55 *Hadiz narrado por Tirmidhi, Nasai*
56 *Corán An-Nisa 4:83*
57 *Corán Al-Anam 6:108*
- XIII 58 *Corán Al Kafirun 109:6*
XIV 59 *Corán Yusuf 12:108*
60 *Corán Al-Imran 3:104*
61 *Corán Al-Maidah 5:2*
62 *Hadiz narrado por Abu Daud, Tirmidhi, Nasai,*
Ibn Mayah
- XV 63 *Corán Al-Maidah 5:120*
64 *Corán Al-Jaziah 45:13*
65 *Corán Ash-Shuara 26:183*
66 *Corán Al-Isra 17:20*
67 *Corán Hud 11:6*
68 *Corán Al-Mulk 67:15*
69 *Corán An-Naym 53:48*
70 *Corán Al-Hashr 59:9*
71 *Corán Al-Maarich 70:24-25*
72 *Dichos del califa Abu Bakr*
73 *Hadiz narrado por Bujari, Muslim*

- 74 *Hadiz narrado por Muslim*
- 75 *Hadiz narrado por Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai*
- 76 *Hadiz narrado por Bujari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai*
- 77 *Corán Al-Mutaffifin 83:1-3*
- 78 *Hadiz narrado por Muslim*
- 79 *Corán Al-Baqarah 2:275*
- 80 *Hadiz narrado por Bujari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai*
- XVI 81 *Corán Al Baqarah 2:188*
- 82 *Hadiz narrado por Bujari*
- 83 *Hadiz narrado por Muslim*
- 84 *Hadiz narrado por Muslim, Tirmidhi*
- XVII 85 *Corán At-Tawbah 9:105*
- 86 *Hadiz narrado por Abu Yala, Mayma Az Zawaid*
- 87 *Hadiz narrado por Ibn Mayah*
- 88 *Corán Al-Ahqaf 46:19*
- 89 *Corán At-Tawbah 9:105*
- 90 *Hadiz narrado por Tabarani, Mayma Az Zawaid*
- 91 *Hadiz narrado por Bujari*
- XVIII 92 *Corán Al-Ahzab 33:6*
- XIX 93 *Corán An-Nisa 4:1*
- 94 *Corán Al-Baqarah 2:228*
- 95 *Hadiz narrado por Bujari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai*
- 96 *Corán Ar-Rum 30:21*
- 97 *Corán At-Talaq 65:7*
- 98 *Corán Al-Isra 17:24*
- 99 *Hadiz narrado por Bujari, Muslim, Abu Daud,*

Tirmidhi

- 100 *Hadiz narrado por Abu Daud*
- 101 *Hadiz narrado por Bujari, Muslim*
- 102 *Hadiz narrado por Abu Daud, Tirmidhi*
- 103 *Hadiz narrado por Ahmad, Abu Daud*
- XX 104 *Corán At-Talaq 65:6*
- 105 *Corán An-Nisa 4:34*
- 106 *Corán At-Talaq 65:6*
- 107 *Corán AtTalaq 65:6*
- 108 *Corán Al-Baqarah 2:229*
- 109 *Corán An-Nisa 4:12*
- 110 *Corán Al-Baqarah 2:237*
- XXI 111 *Corán Al-Isra 17:23-24*
- 112 *Hadiz narrado por Ibn Mayah*
- 113 *Corán Al-Imran 3:187*
- 114 *Del discurso de despedida del Profeta*
- 115 *Hadiz narrado por Bujari, Muslim*
- 116 *Hadiz narrado por Bujari, Muslim, Abu Daud,*

Tirmidhi

- XXII 117 *Hadiz narrado por Muslim*
- 118 *Corán Al-Huyurat 49:12*
- 119 *Hadiz narrado por Abu Daud, Tirmidhi*
- XXIII 120 *Corán Al-Mulk 67:15*
- 121 *Corán Al-Anam 6:11*
- 122 *Corán An-Nisa 4:97*
- 123 *Corán Al-Baqarah 2:217*
- 124 *Corán Al-Hashr 59:9*

Apéndice 5

Declaración de los derechos humanos en el Islam del Cairo

La 19ª Conferencia Islámica de Ministros de Asuntos Exteriores (sesión de Paz, Desarrollo y Solidaridad) celebrada en el Cairo, República Árabe de Egipto, del 9 al 14 de muharram de 1411 (31 de julio - 5 agosto 1990),

Consciente de la dignidad del ser humano en el Islam,

En tanto que representante de Allah en la tierra; reconociendo la importancia de promulgar un documento sobre Derechos Humanos en el Islam, que sirva de guía a los Estados miembros en los diferentes aspectos de la vida;

Tras haber examinado las diferentes etapas del proyecto de dicho documento, así como el informe de la Secretaría General al respecto;

Y tras estudiar el informe de la Comisión de expertos legales celebrada en Teherán del 26 al 28 de diciembre de 1989,

Acuerda promulgar la Declaración de El Cairo de los Derechos Humanos en el Islam, la cual proveerá las pertinentes orientaciones generales para los Estados miembros en el ámbito de los derechos humanos.

Afirmando el papel civilizador e histórico de la Comunidad de creyentes Islámica, instituida por Allah como la mejor comunidad, que legó a la humanidad una civilización ecuánime y universal, que pone en relación

esta vida con la otra y armoniza la ciencia con la fe;

Y por cuanto hoy se espera que esta Comunidad de Creyentes sirva de recta guía a la humanidad, confundida por creencias y corrientes contradictorias; y que asimismo provea soluciones para los problemas crónicos de la sociedad materialista;

Contribuyendo a los esfuerzos de la humanidad en el terreno de los derechos del hombre, cuyo objetivo es proteger al ser humano de la explotación y la opresión, así como afirmar su libertad y su derecho a una vida digna en consonancia con la Sharía Islámica;

Y confiando con la Sharía Islámica en que la humanidad, aun habiendo alcanzado altas cotas materiales en la ciencia, sigue y seguirá en la necesidad palpable del sustento de la fe para su civilización, así como de un estímulo esencial para la salvaguarda de sus derechos;

En la fe de que los derechos fundamentales y las libertades generales en el Islam son una parte de la religión de los musulmanes. Nadie, categóricamente, puede abolirlos total ni parcialmente, ni tampoco violarlos o ignorarlos en tanto que decretos divinos revelados por Allah en sus Libros, enviados y restablecidos por medio del Sello de sus Profetas, culminando así cuanto habían legado las sagradas escrituras. Observarlos es signo de devoción, así como descuidarlos o transgredirlos es una abominación de la religión. Todo ser humano es responsable de ellos individualmente, y la Comunidad de los Creyentes es responsable de ellos colectivamente.

Por consiguiente, los estados miembros de la Organización de la Conferencia Islámica, basándose en todo lo antedicho, promulgan lo siguiente:

ARTÍCULO 1

a) La humanidad entera forma una sola familia unida por su adoración a Allah y su descendencia común de Adán. Todos los seres humanos son iguales en el principio de la dignidad humana, así como en el de las obligaciones [para con Allah] y las responsabilidades sin distinción de raza, color, lengua, sexo, creencia religiosa, filiación política, nivel social o cualquier otra consideración. Sólo la verdadera religión garantiza el desarrollo de esa dignidad por medio de la integridad humana.

b) Todas las criaturas son siervos de Allah. El más caro a sus ojos es aquel que más provechoso es para Sus siervos, y ninguno tiene supremacía sobre otro sino en la piedad mostrada hacia Allah y en las buenas obras.

ARTÍCULO 2

a) La vida es un don de Allah. La vida de todo ser humano está garantizada. Los individuos, las sociedades y los estados protegerán este derecho contra toda agresión. No es posible suprimir una vida si no es a exigencias de la Sharía.

b) Se prohíbe recurrir a medios que impliquen la aniquilación del origen de la vida humana.

c) La preservación de la vida humana dentro de los límites provistos por Allah es un deber impuesto por la Sharía.

d) La integridad del cuerpo humano será preservada,

sin que sea posible violentarla, ni revocar este derecho sin mediar justificación en la Sharía. El estado garantizará su defensa.

ARTÍCULO 3

a) En caso de uso de la fuerza o conflicto armado, no se matará a quien no participe en la lucha, tal como ancianos, mujeres y niños. Los heridos y enfermos tendrán derecho a recibir tratamiento médico; y los prisioneros a ser alimentados, refugiados y vestidos. Se prohíbe la mutilación de los cadáveres. Asimismo, se deberá proceder al intercambio de prisioneros y a la reagrupación de las familias que hubieren resultado separadas por circunstancias de la guerra.

b) No se cortarán los árboles, ni se destruirán los sembrados, ni el ganado, ni las casas o instalaciones civiles del enemigo por medio de bombardeos, voladuras, demoliciones u otros medios semejantes.

ARTÍCULO 4

Todo ser humano es acreedor de una inviolabilidad sagrada. Proteger su buen nombre en vida y tras la muerte, así como su cadáver y su tumba, será una obligación de la sociedad y los respectivos estados.

ARTÍCULO 5

a) La familia es el fundamento de la sociedad, y el matrimonio es el fundamento de la familia. Los hombres y las mujeres tienen el derecho de casarse, y sin su consentimiento no es posible restricción alguna basada en la raza, el color o la nacionalidad.

b) La sociedad y el estado eliminarán los obstáculos para el matrimonio y lo facilitarán, protegiendo y salvaguardando a la familia.

ARTÍCULO 6

a) La mujer es igual al hombre en dignidad humana, y tiene tantos derechos como obligaciones; goza de personalidad civil así como de ulteriores garantías patrimoniales, y tiene el derecho de mantener su nombre y apellidos.

b) Sobre el varón recaerá el gasto familiar, así como la responsabilidad de la tutela de la familia.

ARTÍCULO 7

a) Todo niño, desde su nacimiento, tiene derecho a [sus] dos progenitores. La sociedad y el estado proveerán cuidado, educación y asistencia material, sanitaria y educativa; asimismo se protegerá al feto y a su madre, proporcionándoles cuidado especial.

b) Los padres, y todo aquel que ocupe su lugar, tienen derecho a elegir el tipo de educación que deseen para sus hijos, siempre que se tengan en cuenta sus intereses y su futuro a la luz de los valores morales y de las prescripciones de la Sharía.

c) Los progenitores tienen derechos sobre sus hijos, así como los parientes tienen derechos sobre los suyos, de acuerdo con los preceptos de la Sharía.

ARTÍCULO 8

Todo ser humano gozará capacidad legal con respecto a obligaciones y necesidades, conforme a lo estipulado por la Sharía. Si dicha capacidad se ve

mermada o se extingue, el walí (representante legal) correspondiente ocupará su lugar.

ARTÍCULO 9

a) La búsqueda del conocimiento es una obligación; la instrucción, un deber que recae sobre la sociedad y el estado, el cual asegurará los procedimientos y medios para lograrlo, y garantizará su diversidad, en tanto que hace posible el interés de la sociedad y brinda al ser humano el conocimiento de la religión del Islam, los secretos del universo y su explotación para el bien de la humanidad.

b) Es un derecho del hombre el recibir de las instituciones educativas y de instrucción tales cuales la familia, la escuela, la universidad, los medios de comunicación, etc., una educación humana tanto religiosa como secular, completa y equilibrada, que desarrolle su personalidad y fortalezca su fe en Allah, así como el respeto y la defensa de los derechos y los deberes.

ARTÍCULO 10

El Islam es la religión de la verdad. No es lícito ejercer ningún tipo de coerción sobre el ser humano, ni aprovecharse de su pobreza o ignorancia, para llevarle a cambiar su religión por otra distinta, o al ateísmo.

ARTÍCULO 11

a) El ser humano nace libre. Nadie tiene el derecho de esclavizarlo, someterlo, sojuzgarlo o explotarlo. No hay sumisión sino hacia Allah el Altísimo.

b) El colonialismo, en cualquiera de sus modalidades, y por tratarse de una de las peores formas de

esclavitud, está terminantemente prohibido. Los pueblos que lo sufran tendrán el derecho íntegro de liberación y de autodeterminación. Es un deber de todos los pueblos y estados cooperar en la lucha para la eliminación de toda clase de colonialismo y ocupación. Todos los pueblos tienen el derecho de conservar su idiosincrasia, así como el control sobre sus riquezas y recursos naturales.

ARTÍCULO 12

Todo ser humano tiene derecho, dentro del marco de la Sharía, a desplazarse libremente, así como a elegir lugar de residencia dentro de su país o fuera de él. En caso de ser perseguido, tendrá derecho al asilo en otro país. El país de refugio deberá concederle asilo hasta que su seguridad quede garantizada, siempre y cuando la causa de su pedido de asilo no haya sido que haya cometido un crimen condenado por la Sharía.

ARTÍCULO 13

El trabajo es un derecho que el estado y la sociedad garantizarán a todo sujeto capaz de ejercerlo. El ser humano tiene la libertad de elegir el trabajo que le sea conveniente, en tanto asegure sus intereses y los intereses de la sociedad. El trabajador tendrá derecho a seguridad, bienestar, y a todas las demás garantías sociales. No se le encomendarán tareas que no sea capaz de realizar, ni será sometido a coerción, explotación o daño. Es su derecho — sin distinción entre hombre y mujer— recibir un salario justo a cambio de su trabajo, sin retrasos; y obtendrá las vacaciones, promociones y estipendios que merezca. A cambio, se le reclamará fidelidad y competencia. En caso de discrepancias entre el trabajador y el empleador, el

estado deberá intervenir para arreglar litigios, enmendar la injusticia, sentar derecho y hacer justicia con imparcialidad.

ARTÍCULO 14

El ser humano tiene derecho a ganancias legítimas [según lo estipulado por la Sharía], libres de especulación, o fraude, o perjuicio para sí o para otros. La usura está terminantemente prohibida.

ARTÍCULO 15

a) Todo ser humano tiene derecho a la propiedad, adquirida por medios legales según la Sharía, así como a toda propiedad que no resulte dañosa, ni a sí ni a otros, individuos o sociedad. La expropiación no será lícita sino por exigencias del interés público, y ello a cambio de una indemnización justa e inmediata.

b) Se prohíbe la confiscación o incautación de bienes, excepto a requerimiento de la Sharía.

ARTÍCULO 16

Todo ser humano tiene el derecho de beneficiarse de los frutos de su producción científica, literaria, artística o técnica. Se protegerán los intereses intelectuales y materiales generados por su labor, siempre que ésta no contradiga los preceptos de la Sharía.

ARTÍCULO 17

a) Toda persona tiene derecho a vivir en un ambiente limpio de corrupción y vicios morales, que le permita desarrollar su personalidad moralmente. La sociedad y el estado garantizarán ese derecho.

b) Todo individuo tendrá derecho a recibir de su estado y su sociedad atención médica y social, disponiendo de cuantos medios y servicios públicos sean necesarios, según las posibilidades.

c) El estado garantizará a todo ser humano el derecho a una vida digna que le permita atender a sus necesidades y las de las personas a su cargo, incluyendo alimentación, vestido, alojamiento, instrucción, atención médica y el resto de necesidades básicas.

ARTÍCULO 18

a) Todo ser humano tiene derecho a vivir seguro en lo que respecta a su persona, su religión, su familia, honor y bienes.

b) El Ser humano tiene derecho a la independencia en los asuntos de su vida privada, en su casa, su familia, sus bienes y relaciones. No será lícito espiarlo, someterlo a vigilancia o dañar su reputación. Se le deberá proteger contra toda intromisión arbitraria.

c) La residencia privada es inviolable bajo cualquier circunstancia. No será lícito ingresar en ella sin la autorización de sus habitantes, o de otro modo que contravenga la Sharía. No podrá ser demolida, ni confiscada, ni desahuciados sus moradores.

ARTÍCULO 19

a) Todos los hombres son iguales ante la Sharía, sin distinción entre gobernantes y gobernados.

b) Acudir a los tribunales es un derecho garantizado para todos.

c) La responsabilidad es esencialmente personal.



d) No hay crimen ni castigo sino según los preceptos de la Sharía.

e) Todo acusado es inocente hasta que se demuestre su culpabilidad en un juicio justo con todas las garantías necesarias para su defensa.

ARTÍCULO 20

No se podrá arrestar a un individuo, o restringir su libertad, o exiliarlo, o castigarlo, sin mandato de la Sharía; ni se le podrán infligir torturas físicas ni psíquicas, ni cualquier otro tipo de maltrato, crueldad o indignidad humana. Tampoco será lícito someter a ningún individuo a experimentación médica o científica sin su consentimiento, y ello a condición de no exponer su salud ni su vida a peligro alguno. No está permitido promulgar leyes excepcionales que faculten a las autoridades ejecutivas para lo antedicho.

ARTÍCULO 21

La toma de rehenes está prohibida en toda circunstancia y con cualquier motivo o pretexto.

ARTÍCULO 22

a) Todo ser humano tiene derecho a la libertad de expresión, siempre y cuando no contradiga los principios de la Sharía.

b) Todo ser humano tiene derecho a prescribir el bien, y a ordenar lo correcto y denunciar lo censurable, tal y como dispone la Sharía Islámica.

c) La información es una necesidad vital de la sociedad. Se prohíbe hacer un uso tendencioso de ella o

manipularla, o que ésta se oponga a los valores sagrados [del Islam] o a la dignidad de los Profetas. Tampoco podrá practicarse nada cuyo objeto sea la trasgresión de los valores, la disolución de las costumbres, la corrupción, el mal o la convulsión de la fe.

d) No está permitido incitar al odio nacionalista o sectario, o cualquier otra cosa que conduzca a la discriminación racial en cualquiera de sus formas.

ARTÍCULO 23

a) La autoridad es confianza. Se prohíbe terminantemente el despotismo y el abuso, como garantía de los derechos fundamentales del hombre.

b) Todo ser humano tiene derecho a participar, directa o indirectamente, en los asuntos públicos de su país, así como el derecho de asumir funciones públicas, según estipulen los preceptos de la Sharía.

ARTÍCULO 24

Todos los derechos y los deberes estipulados en esta declaración están sujetos a los preceptos de la Sharía islámica.

ARTÍCULO 25

La Sharía Islámica es la única fuente de referencia para la aclaración o interpretación de cualquiera de los artículos del presente documento.

Bibliografía

“*There is no such thing as free speech*’: an interview with Stanley Fish”
(<http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-February-1998/fish.html>).

Abdul Baaqi, Muhammad Fuad. *al-Mujam al-Mufahras li-Alfaadh al-Quran al-Kareem*. Cairo, Egypt: Daar al-Hadeeth. 1364 A.H.

Abou El Fadhl, Khalid. “*The Human Rights Commitment in Modern Islam*,” in Joseph Runzo, Nancy M. Martin and Arvind Sharma, eds. *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*. Oxford, England: One World. 2003.

Abou El Fadl, Khaled, et al. *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press. 2004.

Abou El Fadl, Khaled. “Islam and the Challenge of Democratic Commitment.” In Elizabeth M. Bucar and Barbra Barnett, eds. *Does Human Rights Need God?* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 2005.

Abu Zahrah, Muhammad. *Maalik: Hayaatuhu wa Asruhu Araaahu wa Fiqhuhu*. Daar al-Fikr al-Arabi. N.d.

Afkhami, Mahnaz. “Gender Apartheid and the Discourse of Relativity of Rights in Muslim Societies.” In Courtney W. Howland. *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*. New York, NY: Palgrave.

2001.

Ahmad, S. Maqbul. "Ibn Rushd." In B. Lewis, et al. *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill. 1986.

Ajaluni, Ismaaeel al-. *Kashf al-Jafaa*. Beirut, Lebanon: Muasassah al-Risaalah. 1405 A.H.

al-Albaani, Muhammad Naasir al-Deen. *Irwa' al-Ghaleel fi Tajreej Ahaadeeth Manaar al-Sabeel*. Beirut, Lebanon: al-Maktab al-Islaami. 1985.

Alexander, Larry. *Is There a Right of Freedom of Expression?* New York: Cambridge University Press. 2005.

Ali, Shaheen Sardar. *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?* The Hague, Netherlands: Kluwer Law International. 2000.

al-Nabraawi, Khadeejah. *Mausuah Huquq al-Insaan fi al-Islaam*. Cairo, Egypt: Dar al-Salaam. 2006.

al-Shareef, Kaamil. "Huquq al-Insaan fi Saheefah al-Madeenah." In *Huquq al-Insaan bain al-Shareeah al-Islaamiyyah wa al-Qaanun al-Widhiee*. Riyadh, Saudi Arabia: Naif Arab Academy for Security Sciences. 2001.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press. 1990.

An-Na'im, Abdullahi. "The Synergy and Interdependence of Human Rights, Religion and Secularism," in Runzo, et al.

Aql, Naasir al-. *Sharh al-Aqeedah al-Tahaawiyyah*. Riyadh, Saudi Arabia: Markaz al-Najaashi.

Asbahaani, Abu Nuaim al-. *Hilyah al-Auliyyaa*. Beirut, Lebanon: Daar al-Kitaab al-Arabi. 1405 A.H.

Baderin, Mashood. *International Human Rights and Islamic Law*. Oxford, England: Oxford University Press. 2003.

Badri, Abdul Azeez al-. *al-Islaam bain al-Ulamaa wa al-Hukkaam*. Madinah, Saudi Arabia: al-Maktabah al-Ilmiyyah. n.d.

Bahi, Muhammad al-. *al-Tafriqah al-Unsiriyyah wa al-Islaam*. Cairo: Maktabah Wahba. 1979.

Bainton, Roland H. *Christian Attitudes Toward War & Peace: A Historical Survey and Critical Re-Evaluation*. Nashville, TN: Abingdon Press. 1990.

Bauman, Richard A. *Human Rights in Ancient Rome*. Routledge: London. 2000.

Bell, Daniel A. *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 2000.

bin Taib, Nasser. "Islam and Eradication of Poverty: An Ethical Dimension of Development with Special Reference to Malaysia's Five Year Plans." Ph.D. Dissertation. Temple University. 1989.

Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster. 1987.

Bricmont, Jean, *Humanitarian Imperialism: Using Human Rights to Sell War* New York: Monthly Review



Press. 2006.

Bucar, Elizabeth M. and Barbra Barnett. "Introduction: The 'Why' of Human Rights." In Elizabeth M. Bucar and Barbra Barnett, eds. *Does Human Rights Need God?* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 2005.

Bumiraaf, Saeedah. "Al-Taleel al-Maslahi li-Tasarrufaat al-Haakim." Master's Thesis. University of Baatinah. Algeria. 2008.

Caner, Ergun Mehmet, and Emir Fethi Caner. *Christian Jihad*. Grand Rapids, MI: Kregel Publications. 2004.

Chandler, David. *From Kosovo to Kabul: Human Rights and International Intervention*. Sterling, VA: Pluto Press. 2002.

Charney, Jonathan I. "Universal International Law." *87 American J. International L.* 529. 1993.

Clapham, Andrew. *Human Rights: A Very Short Introduction*. Oxford, England: Oxford University Press. 2007.

Conferences of Riyad, Paris, Vatican City, Geneva and Strassbourg on Moslem Doctrine and Human Rights in Islam between Saudi Canonists and Eminent European Jurists and Intellectuals. Riyadh, Saudi Arabia: Ministry of Justice. n.d.

D'Amato, Anthony. "Is International Law Really 'Law'?" *79 Northwestern University Law Review*. 1293 (1985).

Denniston, George, Frederick Hodges and Marylin F. Milos. *Circumcision and Human Rights*. Springer. 2009.

Desai, Manisha. “Women’s Rights.” In James R. Lewis and Carl Skutsch. *The Human Rights Encyclopedia*. Armonk, New York: Sharpe Reference. 2001.

Donnelly, Jack. “An Overview,” in David P. Forsythe, ed. *Human Rights and Comparative Foreign Policy*. Tokyo, Japan: United Nations University Press. 2000.

Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory & Practice*. Ithaca: Cornell University Press. 2003.

Elshtain, Jean Bethke. “Afterword,” in Bucar and Barnett.

Encyclopædia Britannica: Ultimate Reference Suite. Chicago: Encyclopædia Britannica. 2009.

Feldman, Noah. “The Best Hope.” en Khaled Abou El Fadl, et al. *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press. 2004.

Freeman, Michael. *Human Rights*. Cambridge, England: Polity Press. 2002.

George, Robert P. “Natural Law and Human Rights: A Conversation,” in Bucar and Barnett.

Ghaamidi, Abdul Lateef al-. *Huquq al-Insaan fi al-Islaam*. Riyadh, Saudi Arabia: Naif Arab Academy for Security Sciences. 2000.

Ghaamidi, Naasir al-. “Qaaidah al-Tasarruf ala al-Raiyyah Manut bi-l-Maslahah: Diraasah Taseeliyyah Tabqeeqiyyah Fiqhiyyah.” *Majallah Jaamiat Umm al-Qura li-Ulum al-Shareeah wa al-Diraasaat al-*

Islaamiyyah. No.46. Muharram 1430.

Gokal, Alison Swicker. "Human Rights and Shari'a: An Essay on the development and use of Shari'a in Islamic States and its meaning for Women in Iran, a country with a history of criticism from Human Rights groups and the United Nations." *Hertfordshire Law Journal* 5(1), 86-106.

Goldhaber, Michael. *A People's History of the European Court of Human Rights*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. 2007.

Gray, John. *Men are from Mars, Women are from Venus*. New York, New York: Harpers Paperback. 2004.

Green, Jonathon and Nicholas J. Karolides, *Encyclopedia of Censorship*. New York, NY: Facts on File, Inc. 2005.

Gregorian, Vartan Gregorian. "Islam: A Mosaic, not a Monolith." www.dr.soroush/E-CMO-20021100-Islam-A_Mosaic-Not_a_Monolith.html.

Griffin, James. *On Human Rights*. Oxford, England: Oxford University Press. 2008.

Guroian, Vigen. "Human Rights and Modern Western Faith: An Orthodox Christian Assessment," in Bucar and Barnett.

Gustafson, Carrie and Peter Juviler, eds. *Religion and Human Rights: Competing Claims*. Armonk, New York: M. E. Sharpe. 1999.

Gustafson, Carrie and Peter Juviler. "Foreword." In Carrie Gustafson and Peter Juviler, eds. *Religion and Human Rights: Competing Claims*. Armonk, New York: M. E. Sharpe. 1999.

Gutmann, Amy. "Introduction." In Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 2001.

Halsell, Grace. *Forcing God's Hand: Why Millions Pray for a Quick Rapture ... and Destruction of Planet Earth*. Amana Publications. 2002.

Hathout, Maher with Uzma Jamil, Gasser Hathout and Nayyer Ali. *In Pursuit of Justice: The Jurisprudence of Human Rights in Islam*. Los Angeles, CA: Muslim Public Affairs Council. 2006.

Hawley, John Stratton. "Fundamentalism." In Courtney W. Howland. *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*. New York, NY: Palgrave. 2001.

Helaoui, Sarah. "Cultural Relativism and Reservations to Human Rights Treaties: The Legal Effects of the Saudi Reservation to CEDAW." Master's Thesis. Faculty of Law. University of Lund. 2004.

Henkin, Louis. "Religion, Religions, and Human Rights," in Bucar and Barnett.

Henry J. Steiner and Philip Alston, *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*. Oxford, England: Oxford University Press. 1996.

Hertz, Noreena. *The Debt Threat*. New York: HarperBusiness. 2004.

Human Rights Watch, “Questions and Answers on the Danish Cartoons and Freedom of Expression,” at

<http://www.hrw.org/legacy/english/docs/2006/02/15/denmar12676.htm>.

Huqail, Sulaiman al-. *Huquq al-Insaan fi al-Islam wa al-Radd ala al-Shubuhaat al-Mathaarah Haulahaa*. self-published. 2003.

Hussain, Amir. “‘This tremor of Western wisdom’: A Muslim response to human rights and the declaration.” In Joseph Runzo, Nancy M. Martin and Arvind Sharma, eds. *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*. Oxford, England: One World. 2003.

ibn al-Qayyim, Muhammad. *Al-Turuq al-Hukumiyyah*. Cairo, Egypt: Matbaah al-Madani. n.d.

ibn Asaakeer, Ali ibn al-Hasan. *Tareej Madeenah Dimashq*. Beirut, Lebanon: Daar al-Fikr. 1995.

ibn Baih, Abdullah. *Hawaar an Bu’d Haul Huquq al-Insaan fi al-Islam*. Riyadh: Maktabah al-Ubaikaan. 2007.

ibn Hajar, Ahmad. *Fath al-Baari fi Sharh Sahih al-Bujari*. Beirut, Lebanon: Daar al-Marifah. n.d.

ibn Katheer, Ismaeel. *al-Bidaayah wa al-Nihaayah*. Beirut, Lebanon: Maktabah al-Maarif. n.d.

ibn Katheer, Ismaeel. *Al-Bidaayah wa al-Nihaayah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. n.d.

ibn Mujaahid, Ahmad. *Kitaab al-Saba fi al-Qiraat*. Cairo, Egypt: Daar al-Maarif. n.d.

ibn Taimiyyah, Ahmad. *Majmuaah Fataawa ibn Taimiyyah*. Riyadh: collected by Abdul Rahman ibn al-

Qaasim and his son Muhammad.

Ignatieff, Michael. *Human Rights as Politics and Religion* (with commentary by K. Anthony Appiah, David A. Hollinger, Thomas W. Laqueur, Diane F. Orentlicher). Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

Ishay, Micheline R. *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*. Berkeley, CA: University of California Press. 2004.

Jaarid, Faatimah al-. *Inaayah al-Sunnah al-Nabawiyah bi-Huquq al-Insaan*. Riyadh, Saudi Arabia: Naif Prize. 2005.

Jackson, Sherman. "Concretizing the Maqaasid: Islam in the Modern World." *International Conference on Islamic Jurisprudence and the Challenges of the 21st Century: Maqasid al-Shari'ah and its Realization in Contemporary Societies*. Kuala Lumpur, Malaysia: International Islamic University Malaysia. 2006.

Johnson, James Turner. *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press. 1997.

Johnson, James Turner. "Historical Roots and Sources of the Just War Tradition in Western Culture," in John Kelsay and James Turner Johnson, *Historical and Theoretical Perspectives On War And Peace In Western And Islamic Traditions*. New York: Greenwood Press. 1991.

Judai, Abdullah al-. *Taiseer Ilm Usul al-Fiqh*. Beirut: Muassasah al-Rayyaan. 1997.

Kausar, Zeenath. *Woman's Empowerment and Islam: The UN Beijing Document Platform for Action*. Selangor, Malaysia: Ilmiah Publishers. 2002.

Khoder, Mohammad. *Human Rights in Islam*. Beirut: Dar Khoder. N.d.

Kotb, Sayed. *Social Justice in Islam*. New York, New York: Octagon Books. 1970.

Kung, Hans and Jurgen Moltmann. *The Ethics of World Religions and Human Rights*. London, England: SCM Press. 1990.

Larry Rasmussen. "Human Environmental Rights and/or Biotic Rights," in Gustafson and Juviler.

Luwaihiq, Abdul Rahmaan al-. *Religious Extremism in the Lives of Contemporary Muslims*. Denver, CO: Al-Basheer Company for Publications and Translations. 2001.

M. Bucar, Elizabeth and Barbra Barnett, eds. *Does Human Rights Need God?* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 2005.

Majallah Majma al-Fiqh al-Islaami. No. 13. 2001.

Mamdani, Mahmood. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Pantheon Books. 2004.

Martin, Richard C. Martin, editor in chief. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: MacMillan Reference USA. 2004.

Mawdudi, Abu Ala. *Human Rights in Islam*. Leicester, England: the Islamic Foundation. 1976.

Mayer, Ann Elizabeth *Islam and Human Rights:*

Tradition and Politics. Boulder, CO: Westview Press. 4th Edition. 2007.

Mayer, Ann Elizabeth. "Cultural Particularism as a Bar to Women's Rights: Reflections on the Middle Eastern Experience." In Julie Peters and Andrea Wolper, eds., *Women's Rights Human Rights: International Feminist Perspectives*. New York: Routledge. 1995.

Mayer, Ann Elizabeth. "Reconsidering the Human Rights Framework for Applying Islamic Criminal Law," <http://lgst.wharton.upenn.edu/mayera/Documents/mayerislamabad05.pdf>.

Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights*. Boulder, CO: Westview Press. 1999.

McGoldrick, Dominic. *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Portland, OR: Hart Publishing. 2006.

Meulders-Klein, Marie-Therese, Ruth Deech and Paul Vlaardingbroek, *Biomedicine, the Family and Human Rights*. The Hague: Kluwer Law International. 2002.

Microsoft Encarta. 1993-2003 Microsoft Corporation.

Mittal, Anuradha and Peter Rosset. *America Needs Human Rights*. Oakland, CA: Food First Books. 1999.

Mohammadi, Ali and Muhammad Ahsan. *Globalisation or Reconolisation? The Muslim World in the 21st Century*. London: Ta-Ha Publishers, Ltd. 2002.

Nacos, Brigitte L., and Oscar Torres-Reyna.

“Framing Muslim-Americans Before and After 9/11.” In Pippa Norris, Montague Kern and Marion Just, eds. *Framing Terrorism: The News Media, the Government and the Public*. New York: Routledge. 2003.

Nadwah Huquq al-Insaan fi al-Islaam. Makkah, Saudi Arabia: Raabitah al-Aalim al-Islaami. 2000.

Nakhuri, Sayid Thaur al-. *Inaayah al-Sunnah al-Nabawiyah bi-Huquq al-Insaan*. 2007.

Oh, Irene. *The Rights of God: Islam, Human Rights, and Comparative Ethics*. Washington, D.C.: Georgetown University Press. 2007.

Orend, Brian. *Human Rights: Concept and Context*. Ontario, Canada: Broadview Press. 2002.

Pease, Barbara and Allan Pease. *Why Men Don't Listen & Women Can't Read Maps*. Broadway. 2001.

Perry, Michael J. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*. New York: Oxford University Press. 1998.

Pinker, Steven. “The Mystery of Consciousness.” *Time Magazine*. Friday, Jan. 19, 2007.

Qaisi, Marwaan al-. *Mausuah Huquq al-Insaan fi al-Islaam*. <http://www.scribd.com/doc/970694/1->.

Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad al-. *al-Jaami li-Ahkaam al-Quraan*. Riyadh, Saudi Arabia: Daar Aalim al-Kutub.

Reeves, Minou. *Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making*. Washington Square, New York: New York University Press. 2000.

Runza, Joseph, Nancy M. Martin and Arvind Sharma, eds. *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*. Oxford, England: Oneworld Publications. 2003.

Ryn, Claes G. *America the Virtuous: The Crisis of Democracy and the Quest for Empire*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers. 2004.

Sallaabee, Ali al-. *The Biography of Abu Bakr As-Siddeeq*. Riyadh, Saudi Arabia: Daar al-Salaam. 2007.

Sallabi, Ali Muhammad al-. *Umar ibn al-Khattab: His Life & Times*. Riyadh, Saudi Arabia: International Islamic Publishing House. 2007.

Saloom, Rachel. "You Dropped a Bomb on Me, Denmark—A Legal Examination of the Cartoon Controversy and Response as it Relates to the Prophet Muhammad and Islamic Law." *Rutgers Journal of Law and Religion*. Volume 8. Fall 2006.

Schwartz, Stephen. *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror*. New York: Doubleday, 2002.

Sheha, Abdul Rahman al-. *Misconceptions on Human Rights in Islam*. Riyadh, Saudi Arabia: Islamic Propagation Office. 2001.

Shue, Henry. *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*. Princeton University Press. 1980.

Soage, Ana Belen. "The Danish Caricatures Seen from the Arab World." *Totalitarian Movements and Political Regimes*. Vol. 7. No. 3. September 2006.

Sommers, Christina Hoff. *Who Stole Feminism?* New York, Simon and Schuster. 1994.

Spectrum. IEEE. June 2008.

Stackhouse, Max. "Why Human Rights Needs God: A Christian Perspective," in Bucar and Barnett, *The Bible Suite Collection*. ValuSoft. 2006.

Voll, John. "Republican Brothers." In Richard C. Martin, ed. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York, New York: MacMillan Reference. 2004.

Waldron, J. ed., *"Nonsense Upon Stilts": Bentham, Burke and Marx on the Rights of Men*. London, England: Methuen. 1987.

Witte, Jr., John and Johan D. van der Vyver, eds. *Religious Human Rights in Global Perspective* The Hague, Holland: Martinus Nijhoff Publishers. 1996.

Wolfrum, Rudiger and Ulrike Deutsch, eds. *The European Court of Human Rights Overwhelmed by Applications: Problems and Possible Solutions*. Berlin, Germany: Springer. 2009.

Yaaseen, Hikmat. *Inaayah al-Sunnah al-Nabawiyyah bi-Huquq al-Insaan*. Riyadh, Saudi Arabia: Naif Prize. 2005.

Yu, Anthony C. "Enduring Change: Confucianism and the Prospect of Human Rights," in Elizabeth M. Bucar and Barbra Barnett, eds. *Does Human Rights Need God?* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 2005.

Zarabozo, Jamaal al-Din. *The Authority and Importance of the Sunnah*. Denver, CO: Al-Basheer

LOS DERECHOS HUMANOS EN EL ISLAM



Company. 2000.

Zarabozo, Jamaal. *What is Islam*. Riyadh, Saudi Arabia: Ministry of Religious Affairs. 2005.