



TESIS DE GRADO

**La Comunicación Intercultural entre el
Occidente Judeocristiano y el Mundo Islámico:
Incidencia de la Declaración Universal de Derechos Humanos
de 1948.**

Universidad Católica de Salta

Licenciatura en Relaciones Internacionales

Realizado por Carolina Barrio

Autoridades de la Universidad

Canciller

Mons. Mario Antonio Cargnello

Rector

Ing. Rodolfo Gallo Cornejo

Vice-rectora Académica

Mg. Constanza Diedrich

Secretaria General

Mg. Lic. Silvia Alvarez

Secretaría Académica a cargo de Despacho

Dra. Moreno Fleming Maria Pilar

Decano de la Facultad de Ciencias Jurídicas

Dr. Eduardo Jose Romano

Jefa de Carrera

Lic. Melisa Romina Languasco

Agradecimientos

Agradezco a mis padres por darme la posibilidad de acceder a la educación universitaria, a ellos dedico este trabajo final.

A mi compañero de vida por su apoyo en este último tramo, dándome el espacio para poder llevarlo adelante.

A mis hijos para demostrarles que nunca es tarde.

Agradezco a la Universidad, a la Jefa de Carrera y a los docentes del Taller Intensivo por permitirme retomar mi trabajo final y poder presentarlo luego de tantos años, cerrando de esta manera la etapa universitaria que tanto adeudaba.

Índice

Autoridades de la Universidad	1
Agradecimientos	2
Índice	3
Resumen	5
Introducción	6
Planteamiento del problema de Investigación	6
Preguntas de la Investigación	8
Objetivos de la Investigación	9
Justificación de la Investigación	9
Alcances y limitaciones	10
Abordaje metodológico	11
Enfoque metodológico	11
Técnicas de investigación	11
Tipo de diseño	12
Población y muestra	12
Capítulo I	13
Antecedentes	13
Capítulo II	18
Comunicación Intercultural	18
Capítulo III	24
Problemas actuales de la comunicación intercultural	24
III.1. Incidencia de la secularización en la comunicación intercultural Occidente-Islam	25
III.2. El papel de los medios de comunicación y la industria cultural	27
Capítulo IV	29
La Declaración Universal de Derechos Humanos: Historia y vigencia jurídica	29
IV.1. La Carta de Derechos Humanos frente a la diversidad cultural	30
IV.2. Derechos Humanos: ¿Qué representan para Occidente y el Islam?	33
Capítulo V	42
Percepción occidental sobre la violencia islámica	42
V.1. Trasfondo Histórico: ¿Se justifica la violencia en la cultura islámica?	44
V.2. Alcance de las reformas políticas en el mundo islámico	49
Conclusiones	52
Bibliografía	57
Anexos	62

Anexo I	62
Anexo II	69
Anexo III	86

Resumen

Tanto en el contexto global actual como en la historia de las Relaciones Internacionales, es un hecho que frente a la coexistencia de diferentes culturas una eficaz comunicación intercultural no es sólo necesaria en el respeto hacia el otro, sino también, una condición básica para coexistir en paz.

En este trabajo de investigación se aborda la comunicación intercultural entre el Occidente judeocristiano y el Mundo Islámico, basándose en la incidencia de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948.

Desde tiempos remotos a la actual coyuntura internacional, debido a la existencia de una serie de elementos desestabilizadores, dicha comunicación intercultural no ha logrado ser eficaz.

El desarrollo del texto refiere a los documentos internacionales sobre la materia objeto de estudio. Desde la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos de 1981 y Declaración de El Cairo sobre Derechos Humanos en el Islam de 1990 como eje, más la importancia del rol de formadores de opinión e imaginarios que crean los medios de comunicación masivos, el análisis busca realizar otro enfoque de tales relaciones.

El apartado de los medios de comunicación se incluye, ya que juegan un papel hegemónico en el manejo de la información. En este sentido, indagaremos sobre la falta de una eficaz comunicación intercultural entre ambas culturas, así como también un marcado etnocentrismo por parte del mundo occidental, que en ocasiones marca unilateralmente la cultura global.

Introducción

El presente trabajo de investigación se centrará en la incidencia de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (Ver Anexo I) en la comunicación intercultural entre el Occidente Judeocristiano y el Mundo Islámico. Es un hecho que en el mundo actual, frente a la coexistencia de diferentes culturas, sea necesaria una eficaz comunicación intercultural entre las mismas.

Tanto la historia de las Relaciones Internacionales como la actual coyuntura mundial, reflejan que la comunicación intercultural entre los pueblos, en la cual se centra nuestra investigación, se ha dado por lo general en espacios de eterna confrontación. Es por ello que dicha comunicación no ha logrado ser eficaz, debido a la existencia de una serie de elementos desestabilizadores, entre los cuales consideramos a la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948.

Planteamiento del problema de Investigación

La comunicación intercultural entre Occidente y el Islam presenta una serie de obstáculos, como lo son los estereotipos negativos, fruto del posicionamiento de cada cultura frente a las otras, de la ignorancia acerca de las otras culturas y los intereses políticos y/o económicos de los Estados.

Considerando la incidencia de la Declaración Universal de Derechos Humanos (UDHR) como un supuesto elemento desestabilizador en la relación entre el Occidente judeocristiano y el mundo islámico, es preciso tomar como antecedente la acción ejercida por los representantes de la República Islámica de Irán en diciembre de 1979, cuando en la nueva Constitución iraní plantearon objeciones al carácter universal y a la indivisibilidad de los derechos humanos tal como se interpretan en la UDHR. De acuerdo con su criterio, el concepto de derechos humanos que se maneja es un concepto secular occidental de origen judeocristiano, incompatible con la sagrada *Shari'a* islámica, planteándolo del siguiente modo:

“En opinión de su delegación, el concepto de derechos humanos no se limitaba a la Declaración Universal de Derechos Humanos. El hombre es de origen divino y la dignidad humana no podría reducirse a una serie de normas

seculares [...] ciertos conceptos contenidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos necesitaban revisarse. [Irán] no reconocía autoridad ninguna que no fuera la de Alá Todopoderoso, y ninguna tradición legal distinta de la ley islámica. Como su delegación ya había afirmado en la trigésimo sexta sesión de la Asamblea General, las convenciones, declaraciones y resoluciones o decisiones de organizaciones internacionales, que fueran contrarias al Islam no tenían validez en la República Islámica de Irán [...] La Declaración Universal de Derechos Humanos, que representaba la comprensión secular de la tradición judeocristiana, no podría implementarse por musulmanes y no estaba de acuerdo con el sistema de valores reconocidos por la República Islámica de Irán; su país, en consecuencia, no dudaría en violar sus provisiones, dado que tenía que elegir entre violar la ley divina del país y violar las convenciones seculares”.

Cabe destacar que la nueva Constitución iraní, de diciembre de 1979 alude a los derechos humanos en el Artículo 20, sin aprobar la UDHR¹.

Se advierte entonces una resistencia por parte del mundo islámico a adoptar prácticas que impliquen subordinar de algún modo a la Shari’a, su ley sagrada, que emana de revelaciones del Corán. Hoy en día, en el mundo islámico se están produciendo profundos debates y cuestionamientos acerca de la relación entre lo sagrado y lo político, y qué aspectos de la vida en sociedad se deben regir bajo la Shari’a –la naturaleza del sistema legislativo del Estado, la naturaleza de la autoridad en sus códigos legales, la naturaleza de estos mismos códigos y las modalidades para modificarlos.

A la luz de los cada vez más frecuentes llamamientos a la autoridad de la Shari’a por parte de los grupos islamistas radicalizados- para santificar violencia, o apoyar las medidas sociales altamente restrictivas impuestas por los gobiernos-, surgen cada vez más voces en favor de la separación de lo político de la doctrina legal y religiosa tradicional del Islam (Littman y Bat Ye’Or, 2005).

Más allá de estos debates internos, que son propios de la cultura islámica y en los cuales Occidente no debería intervenir, si es que respeta al máximo las

¹ Ver A/C. 3/37/SR. 56 paras. 53/55, el requisito de 1982 de transformar la UDHR “mediante el diálogo sincero y desafío académico honesto”.

diferencias culturales, se toma a la Declaración de Derechos Humanos como elemento perturbador o cargado de suspicacias que puede generar tensiones y desencuentros entre los pueblos.

La elección del tema se debe a la importancia del mismo desde tiempos remotos hasta la presente coyuntura internacional, donde frente a la coexistencia de diferentes culturas es necesario que entre las mismas se dé una eficaz comunicación intercultural.

Dicha comunicación intercultural entre el Occidente Judeocristiano y el Mundo Islámico presenta una serie de elementos desestabilizadores, los cuales generan que el contacto entre ambas culturas se dé en un espacio de confrontación.

Se desea puntualmente abordar académicamente el impacto que la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 ha tenido en la comunicación intercultural entre el Occidente Judeocristiano y el Mundo Islámico.

Nuestro interés se centrará en el hecho de que consideramos a dicha Declaración de 1948 como un elemento que incluyó una importante dosis desestabilizadora en la comunicación entre ambas culturas.

Preguntas de la Investigación

Las preguntas que originaron e impulsaron la investigación, a las que se intenta responder en las conclusiones de este estudio, fueron las siguientes:

¿Cómo influye la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 en la Comunicación Intercultural entre el Occidente Judeocristiano y el Mundo Islámico?

¿Cuáles son las características de la comunicación intercultural entre el Occidente Judeocristiano y el Mundo Islámico?

¿Cuál es la visión occidental sobre la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948?

¿Cuál es la concepción del Mundo Islámico acerca de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948?

Objetivos de la Investigación

General

Determinar la incidencia de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 en la Comunicación Intercultural entre el Occidente Judeocristiano y el Mundo Islámico.

Específicos

Describir las características de la comunicación intercultural entre el Occidente Judeocristiano y el Mundo Islámico.

Caracterizar la visión occidental sobre la Declaración de 1948.

Analizar la concepción del Mundo Islámico sobre la Declaración de 1948.

Justificación de la Investigación

Teórica: Basándonos en los conceptos planteados por Rodrigo Alsina, Miquel en su artículo Elementos para una comunicación intercultural (1997), frente a la coexistencia de diferentes culturas es necesario que entre las mismas se dé una eficaz comunicación intercultural, para lo cual se requiere conseguir una cierta competencia intercultural. Dicha comunicación intercultural entre el Occidente Judeocristiano y el Mundo Islámico presenta una serie de elementos desestabilizadores, los cuales generan que el contacto entre ambas culturas se dé por lo general en un espacio de confrontación.

Metodológica: En esta investigación deseamos puntualmente abordar académicamente el impacto que la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 ha tenido en la comunicación intercultural entre el Occidente Judeocristiano y el Mundo Islámico. Nuestro interés se centrará en el hecho de que consideramos a dicha Declaración, como un elemento que incluyó una importante dosis desestabilizadora en la comunicación entre ambas culturas. Emplearemos un método de investigación descriptivo, cualitativo y no experimental analizando documentos, declaraciones, artículos existentes sobre el tema.

Impacto social: Consideramos que esta investigación será de utilidad e interés para el sector académico, sobre todo aquellas personas interesadas en ahondar en un tema tan importante, sensible y de actualidad como lo es la comunicación intercultural.

Alcances y limitaciones

A efectos de lograr delimitar el problema que se está abordando en esta investigación, es preciso definir sus alcances y limitaciones. En principio, se han planteado algunos objetivos orientados a detectar y analizar los problemas que se dan en la comunicación intercultural entre Occidente y el Islam, tomando a la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 como elemento desestabilizador. En tal sentido se procurará recabar información sobre los principales conflictos y desacuerdos que se han manifestado, y se manifiestan, en la comunicación intercultural.

Las limitaciones de esta investigación se restringen a la elección de un instrumento jurídico como elemento desestabilizador, cuando hay otros elementos –de índole política, comunicacional, y también normativos y/o jurídicos-, que actualmente tienen mayor peso en la comunicación intercultural, y que por lo tanto tienen un mayor poder desestabilizador.

El análisis se limita a las implicancias que pudiera tener la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 para una y otra cultura, indagando las causas del rechazo que ha generado en el mundo islámico. Para la realización de la investigación no se presentaron limitaciones presupuestarias, legales ni de otra índole.

En este trabajo nos limitaremos a analizar las causas que inciden en la incomprensión, por qué la Declaración de Derechos Humanos puede resultar un elemento desestabilizador, interesándonos saber cómo se puede contribuir a un mejor diálogo entre ambas culturas.

Se realizará un análisis de documentos y tratados judiciales, y bibliografía complementaria, con el propósito de evaluar los orígenes y el trasfondo del problema, a la vez que se plantearán las perspectivas actuales, y por qué se

avizora como complejo el entendimiento entre ambas culturas, cuyo estado confrontativo se encuentra en auge. Interesa conocer en qué medida ambas partes están dispuestas a ceder en sus intereses y aceptar que el único camino posible es el de la paz, focalizando el problema desde una perspectiva doctrinal, y procurando ver cómo se pueden mitigar los factores desestabilizadores más graves que hay en la actualidad.

Abordaje metodológico

Se trata de una investigación de tipo descriptiva, ya que su objeto de estudio, la comunicación intercultural entre Occidente y el Islam, constituye una temática emergente y en constante evolución, a raíz de los acontecimientos actuales. Por otra parte, se focaliza la Declaración Universal de los Derechos Humanos como un elemento desestabilizador en la relación entre ambas culturas.

Enfoque metodológico

El enfoque de la investigación es cualitativo ya que estaremos analizando una serie de documentos para llegar a conocer el punto de vista de ambos grupos sobre la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948.

Técnicas de investigación

La técnica utilizada en esta investigación es fundamentalmente análisis de contenido de autores y el análisis de documentos internacionales, que hablan sobre el tema de la comunicación intercultural y los derechos humanos, basándonos en las reflexiones y estudios de la comunicación intercultural, así como también en los debates sobre la interculturalidad.

Con respecto a los derechos humanos nos apoyamos, en la ya citada Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, documentos de la Organización de las Naciones Unidas y documentos islámicos sobre derechos humanos.

Tipo de diseño

Esta investigación es de tipo no experimental ya que basaremos la misma en el análisis de documentos, artículos y conceptos preexistentes sobre comunicación intercultural, derechos humanos y la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948.

Población y muestra

Con respecto a la población y muestra, las unidades de análisis en esta investigación son una serie de documentos que reflejan la visión sobre los derechos humanos, tanto del Occidente Judeocristiano como del Mundo Islámico. Se trabajará con la siguiente población documental:

- Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.
- Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos de 1981.
- Proyecto de Declaración de Derechos Humanos en el Islam de 1990.
- Informes de Amnistía Internacional y de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas.
- Carta de las Naciones Unidas.

Por último, es menester aclarar que si bien enfocamos el trabajo refiriéndonos al Mundo Islámico, centraremos el análisis principalmente en la Revolución Islámica de Irán, por cuestiones de accesibilidad documental.

Capítulo I

Antecedentes

Entre los esfuerzos por codificar los derechos humanos universales en el último siglo, la UDHR es de las declaraciones más conocidas y más citadas, tanto por parte de los gobiernos como de la sociedad civil. En el mundo globalizado de la contemporaneidad, donde los pueblos de naciones y culturas tan diversas se mezclan cada vez con más frecuencia, existen algunos estándares comunes y una aceptación general de la UDHR, además del Convenio Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, y el Convenio Internacional de Derechos Civiles y Políticos (ICCPR), ambos adoptados en 1966.

En el pasado, la universalidad e indivisibilidad de los derechos humanos fueron criticados desde dos perspectivas, si se considera el cuestionamiento cultural. Por un lado, hubo una crítica occidental, básicamente estadounidense, fundada en su desacuerdo respecto de ciertos derechos económicos, sociales y culturales. Esta fue una reflexión de los años 80 originada entre los propulsores de un neoliberalismo extremo, el cual sostenía que el Estado debía prestar un papel mínimo en las esferas económica y social. Actualmente hay una materialización de la necesidad de una sociedad civil fuerte, y un consenso ampliamente extendido en los países occidentales que exige la regulación y control gubernamental en los campos de la salud, de la educación, la desocupación, la vivienda y la seguridad social -todas ellas vinculadas a derechos básicos en la UDHR.

La otra crítica que se ha establecido históricamente a la UDHR proviene de países del llamado Tercer Mundo, entre ellos países islámicos, que tienen sistemas legales anteriores y arcaicos, y que solicitan frecuentemente que los derechos humanos respeten y se amolden a las diferencias culturales existentes entre países. La resistencia y respuesta del mundo islámico se hace patente en 1990, cuando se proclama en El Cairo la Declaración de los Derechos Humanos en el Islam (CDHRI) (Ver Anexo III), en la 19ª Conferencia Islámica de Ministros de Asuntos Exteriores -sesión de paz, interdependencia y desarrollo- de los 45 Estados miembros de la Organización de la Conferencia Islámica (OIC). La

CDHRI establece la ley de la *Shari'a* como “la única fuente de referencia” para la protección de los derechos humanos en países islámicos, dándole por tanto supremacía sobre la UDHR².

Ya en septiembre de 1992, seis meses antes de la Conferencia de Viena, la Declaración Final de la Conferencia de los 108 Países No Alineados, celebrada en Yakarta, Indonesia, destacaba “las diferencias entre culturas”, e implicaba que debía reconocerse las diferencias en la interpretación de los derechos humanos. De todos modos, en el año 1993 se ratifica en Viena el carácter universal de los Derechos Humanos expuestos en la UDHR, a la vez que se inicia un Programa de Acción para garantizar su cumplimiento en los países miembros, con la disidencia de países islámicos como Irán, Sudán, Pakistán, etc.

En la respuesta de Occidente a la CDHRI es posible observar cómo se aviva el conflicto original centrado en la UDHR, apareciendo un elemento desestabilizador adicional, toda vez que la evaluación y análisis que se hace de la CDHRI es negativa, y propende a descalificarla como instrumento por las siguientes causas³:

1. Amenaza gravemente el consenso intercultural en el que se basan los instrumentos internacionales de derechos humanos;
2. Introduce, en nombre de la defensa de los derechos humanos, una discriminación intolerable contra no musulmanes y mujeres;
3. Revela un carácter deliberadamente restrictivo con respecto a ciertos derechos y libertades fundamentales, hasta el punto de que ciertas provisiones esenciales se encuentran por debajo de las normas jurídicas en ejercicio en algunos países musulmanes;
4. Confirma, con el pretexto de la “Shari'a islámica (ley)”, la legitimidad de prácticas tales como el castigo corporal, que vulneran la integridad y la dignidad del ser humano.

² Mayer, Ann Elizabeth (1991). El islam y los derechos humanos. Tradición y política, Boulder, Colorado: Westview Press/London: Pinter Publishers.

³ En Documento de ONU: Circular de prensa (Ginebra, 5 de diciembre de 1991). E.CN.4/1992/SR.20, paras. 17-20.

El argumento que esgrime Occidente en defensa de la UDHR como instrumento esencial es que si bien las tradiciones, las culturas, y los entornos religiosos pueden ser distintos, la naturaleza humana es universalmente idéntica y única. El objetivo con el que se redactó y aprobó la UDHR fue afirmar una identidad humana universal, separándola de contextos particulares y religiosos, que introducen y santifican las diferencias y la discriminación, lo que atenta contra la universalidad del instrumento.

Desde esta perspectiva, en la CDHRI se jerarquizan todas las diferencias entre individuos tal y como se dictan en la ley *Shari'a* islámica, lo cual es absolutamente incompatible con el espíritu y la letra de la UDHR. De hecho las constituciones de los países islámicos distinguen entre derechos humanos derogables y no derogables, estando entre ellos el de la libertad religiosa. Sintetizando su análisis, Monshipouri destaca: Aunque el islam doctrinal carece de una necesidad imperiosa de reinterpretar sus fundamentos jurídicos, ciertamente precisa reformular su doctrina de derechos humanos específicamente en referencia al género, a las religiones no reveladas, y a la igualdad y paridad entre musulmanes y no musulmanes⁴.

Más allá de las denuncias acerca del maltrato a las mujeres y los castigos corporales, que abundan en los países que se rigen bajo leyes islámicas, éstas son cuestiones absolutamente contrarias al respeto de los derechos humanos. Y lo que se critica de la CDHRI es su contenido, a partir de que se basa en un orden legal fundado en interpretaciones tradicionales fundamentalistas de la ley *Shari'a*. Así, declara:

Todos los derechos y libertades estipulados en esta Declaración son objeto de la Shari'a Islámica. (Artículo 24). La Shari'a Islámica es la única fuente de referencia para la explicación o aclaración de cualquiera de los artículos de esta Declaración. (Artículo 25). (...) Los Estados Miembros de la Organización de la Conferencia Islámica, reafirmando el papel histórico y civilizador de la Ummah

⁴ Monshipouri, Mahmoud (1998). El mundo musulmán medio siglo después de la Declaración Universal de Derechos Humanos: Progreso y obstáculos, *Netherlands Quarterly of Human Rights*, vol. 16, no 3.

islámica a la que Alá convirtió en la mejor nación que haya dado a la humanidad una civilización universal y equilibrada en la que se establece la armonía entre esta vida y la posterior y en la que el conocimiento se combina con la fe; [y]... Creyendo que los derechos fundamentales y las libertades universales en el Islam son una parte integral de la religión islámica [...] dado que son mandamientos divinos vinculantes, contenidos en los Libros Revelados de Alá y enviados a través del último de Sus Profetas para completar los mensajes divinos previos hace de tal modo su observación un acto de fe y su negligencia o violación un pecado abominable, y de acuerdo con que cada persona es individualmente responsable -y la Ummah colectivamente responsable - de su salvaguarda⁵.

La CDHRI pretende imponerse así sobre la UDHR en base a la supremacía de la revelación divina, lo cual es replicado con los siguientes argumentos:

Dado que la mayoría de los teóricos de derechos humanos islámicos persisten en hablar exclusivamente en términos de una visión idealizada de armonía social islámica, incluso aunque el expediente histórico y los actos de los presentes gobiernos hayan demostrado manifiestamente la inexactitud del mero esquema que proponen, uno dudaría de que sus patrones de derechos humanos islámicos estuvieran ideados en realidad para tratar con problemas políticos contemporáneos o para mejorar la protección de los derechos humanos de las sociedades contemporáneas de Oriente Medio⁶.

Si bien este análisis está desarrollado desde la concepción occidental del mundo, desde la cosmovisión imperante en Occidente, es indudable que la dignidad humana de cada ser humano sólo puede afirmarse apropiadamente y sólo se le puede brindar protección efectiva en el marco de un sistema interrelacionado de normas, principios e instituciones. En el mundo occidental se tiende a hacer

⁵ En Una compilación de instrumentos internacionales. Volumen II: Instrumentos regionales, Nueva York / Ginebra: ONU (Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos), diciembre de 1997, pp. 478-484.

⁶ En Mayer, 1991. Op Cit.

referencia a los derechos humanos como una cuestión meramente moral y se soslayan los instrumentos jurídicos que los sustentan⁷.

⁷ Una compilación de instrumentos internacionales. Volumen II: Instrumentos regionales, Nueva York/Ginebra: ONU (Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos), diciembre de 1997, pp. 478-484.

Capítulo II

Comunicación Intercultural

La expresión comunicación intercultural fue utilizada por primera vez por el antropólogo norteamericano Edward T. Hall en el año 1959, en su libro *The Silence Language*.

A fin de facilitar la comprensión de este término, se propone hacer un análisis de sus componentes, a saber: cultura, identidad y comunicación.

Se entiende por cultura, una serie de rasgos más o menos gaseosos que diferencian y distinguen a los diferentes pueblos. Kymlicka, para quien el multiculturalismo se basa en las diferencias nacionales y étnicas, utiliza 'cultura' como sinónimo de 'nación' o 'pueblo'; es decir, como una comunidad intergeneracional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte una lengua y una historia específicas⁸.

De la misma forma resulta de vital importancia clarificar el significado de identidad, ya que el mismo posee también un rol fundamental dentro de la comunicación intercultural. Para Alsina, es una construcción cultural fruto de la socialización y de la interacción social, ya que es gracias al otro y a las otras culturas, que formamos nuestra identidad cultural, lo cual se logra a través de la comunicación intercultural. Es por ello que se considera que lo intercultural es la base de lo cultural, debido a que la cultura sólo evoluciona por el contacto intercultural⁹.

La comunicación, por su parte, se considera eficaz cuando se llega a un grado de comprensión aceptable para los interlocutores¹⁰. No se trata de una comunicación perfecta, sino de una comunicación suficiente para la mutua

⁸ Rodrigo Alsina, Miquel (1997). Elementos para una comunicación Intercultural. Revista CIDOB d'afers internacionals. V. 36.

⁹ Botey Vallès, Jaume (1997). Continuidad y ruptura en el cruce de culturas. Revista CIDOB d'afers internacionals. N°34-35.

¹⁰ Rodrigo Alsina, Miquel. Op. Cit.

comprensión. A pesar de tratarse de una propuesta de mínimos, en lo que respecta a la comunicación intercultural es difícil de lograr.

En primer lugar se debe desarrollar una competencia cognitiva intercultural, la cual se adquiere cuando se tiene un alto grado de auto-conciencia y conciencia culturales¹¹. Esto implica un conocimiento de nuestras propias características culturales y de nuestros procesos comunicativos. Por lo general se toma conciencia de ellos cuando uno por cualquier motivo se ve obligado a interactuar con hombres de otra cultura. El primer factor a tener en cuenta en este tipo de competencia cognitiva es el lenguaje, ya que está estrechamente vinculado a las estructuras culturales de la comunidad. El tomar conciencia de los distintos significados de las palabras es un primer paso importante, porque la lengua está ligada a las estructuras culturales de una comunidad¹².

La comunicación, más allá del intercambio de mensajes, persigue una construcción de sentido. Un discurso puede tener diferentes niveles de interpretación a los que sólo las personas que conocen la lengua y la cultura de origen pueden acceder. En cualquier caso, la comunicación intercultural genera en todo caso cierto grado de incertidumbre. La incertidumbre es un fenómeno cognitivo que condiciona la comunicación, ya que coloca a los participantes o interlocutores en una situación de duda e inseguridad. Para Gudykunst¹³ hay dos tipos de incertidumbre:

1. Incertidumbre predictiva, vinculada a la anticipación de actitudes, sentimientos, creencias, valores y conductas de las personas de otras culturas en una interacción comunicativa. Es decir que hay cierta duda cuando se tiene que predecir el desarrollo de la interacción comunicativa con un extranjero.

¹¹ Chen, G.M. y Starosta, W.J. (1996). Intercultural Communication Competence: A Synthesis, en Burelson B.R. y Kunkel A.W. (eds.) Communication Yearbook 19. Londres.

¹² Weber, Edgard (2000). Las culturas en el proceso de mundialización. Revista CIDOB d'afers internacionals. N°50.

¹³ Gudykunst, W.B. (1995) Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Theory. Current Status, en Wiseman R.L. (ed.). Intercultural Communication Theory. London.

2. Incertidumbre explicativa, es la que ocurre cuando uno no sabe cómo explicar mediante los propios parámetros culturales las actitudes, sentimientos y pensamientos de los otros.

Es cierto que en toda interacción comunicativa hay un cierto grado de incertidumbre, pero hay un máximo y un mínimo. Cuando la incertidumbre tiende a subir la comunicación se torna muy compleja, por el contrario, cuando tiende a decaer, propende a ser aburrida. Desde este abordaje cuantitativo, la comunicación eficaz se produce cuando la incertidumbre se sitúa en un término medio. La competencia intercultural es fundamental para lograr una comunicación intercultural eficaz, y de esta manera poder negociar los distintos significados culturales y comunicarlos eficazmente de acuerdo a las múltiples identidades de los participantes¹⁴.

La comunicación intercultural es el resultado lógico del multiculturalismo, entendido como la coexistencia de diferentes culturas en un mismo espacio real, mediático o virtual. Mientras que la Interculturalidad hace referencia a la dinámica que se da entre las distintas comunidades culturales¹⁵.

Por otra parte, es menester mencionar los objetivos de la comunicación intercultural:

- para conocer al otro;
- para eliminar los estereotipos negativos;
- para iniciar la negociación intercultural a partir de una base de igualdad;
- para lograr la relativización de la propia cultura con el fin de comprender y aceptar otros valores.

Asimismo, se considera que el objetivo principal de la comunicación intercultural se centra en convertir el espacio de confrontación en el cual las

¹⁴ Rodrigo Alsina, Miquel (1997). Elementos para una comunicación Intercultural. Revista Cidob d'afers internacionals. V. 36.

¹⁵ Giménez Romero, C. (2003). Qué es la inmigración. ¿Problema u oportunidad? ¿Cómo lograr la integración de los inmigrantes? ¿Multiculturalismo o interculturalidad? RBA Libros. Integral. Barcelona.

culturas entran en contacto, en un espacio de negociación y cooperación, con el fin último de convertirlo en un espacio de humanización.

El multiculturalismo puede ser comprendido como hecho o como proyecto político. Como hecho, refiere a la convivencia en un mismo espacio social de personas identificadas con culturas distintas, y como proyecto político, en sentido normativo, el respeto a las identidades culturales, no como reforzamiento de su etnocentrismo, sino al contrario, como camino, más allá de la mera coexistencia, hacia la convivencia, la fertilización cruzada y el mestizaje¹⁶.

Ya se han puntualizado los elementos y condiciones que deben darse para que podamos hablar de comunicación intercultural, sin embargo, para que la misma se dé de manera eficaz deben intervenir otros componentes, que a continuación definimos:

Competencia comunicativa: es necesaria una lengua común o un sistema de comunicación común, el cual no debe ser sólo lingüístico sino también no verbal.

Conocimiento de la cultura ajena: es necesario un buen conocimiento de la otra cultura para poder decodificar correctamente los distintos niveles de interpretación de los mensajes.

El re-conocimiento de la propia cultura: repensar la cultura propia para lograr ser conscientes de nuestras propias características.

Eliminación de los estereotipos negativos.

Saber metacomunicarse: lo que implica hacer explícito el contenido del mensaje y nuestras intenciones comunicativas.

Competencia emotiva: La competencia intercultural emotiva se produce "(...) cuando las personas son capaces de proyectar y de recibir las respuestas emocionales positivas antes, durante y después de las interacciones interculturales". Las relaciones emotivas son también muy importantes en la comunicación, en general, y en la comunicación intercultural en particular.

¹⁶ Lamo de Espinosa, E. (1995) Fronteras culturales, en Lamo de Espinosa E. (ed.) Culturas, Estado, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa. Madrid: Alianza Editorial, pp.13-79.

Interacción equilibrada: el diálogo intercultural debe darse en una situación de marcado equilibrio, ni el victimismo ni el paternalismo son actitudes adecuadas para una comunicación intercultural eficaz.

Alsina destaca que sólo una verdadera interculturalidad, justa y humanista, puede desmitificar los estereotipos y las falsas imágenes. Pero el desconocimiento de las culturas ajenas hace que se empleen estereotipos, que constituyen simplificaciones de la realidad. Cuando no se tiene demasiada información sobre un tema se utilizan tópicos o lugares comunes que nos permiten una interpretación socialmente aceptable, pero seguramente falsa. Para no caer en estereotipos y/o lugares comunes es preciso conocer profundamente al otro, y obtener interpretaciones alternativas a las corrientes. Tal como plantea Weber, "sin la superación de uno mismo, la interculturalidad no tiene ningún sentido".

Éste es uno de los retos de la comunicación intercultural y la alternación interpretativa implica aumentar nuestro nivel de complejidad cognitiva. Las personas con una mayor complejidad cognitiva tienen una visión de los otros más amplia y sutil. Frente a un paradigma de la simplificación, que ha sido el dominante hasta ahora, empieza a desarrollarse el paradigma de la complejidad, donde la contradicción coexistente es posible. Comprendemos nuestro entorno con las categorías sociales que hemos adquirido en nuestra educación y cultura. Si viviéramos en una comunidad monocultural estas categorías serían suficientes. Sin embargo, hoy en día, deben quedar pocas sociedades totalmente monoculturales. En todo caso, la interacción intercultural nos obliga a adoptar nuevas categorías que nos permitan dar un sentido adecuado a las conductas de los otros¹⁷.

Finalmente, para adquirir una cierta competencia cognitiva intercultural, se hace necesario poner en práctica procesos metacomunicativos, es decir, ser capaz de explicar lo que queremos decir cuando decimos algo. En la comunicación intercultural, las presuposiciones o los sobreentendidos deben ser explicados. Esto nos lleva a una comunicación seguramente menos ágil. Sin

¹⁷ Rodrigo Alsina, Miquel. Op. Cit

embargo, en todo caso, un control más estricto sobre la interpretación ajena es indispensable. No hay que tener por seguro que nuestro interlocutor va a interpretar nuestro mensaje de acuerdo con el sentido que le damos¹⁸.

Uno de los obstáculos existentes en el diálogo intercultural es el choque cultural, provocado por la intolerancia, fruto de la ansiedad generada por querer entender y poder comunicarse con el otro, incertidumbre y desconfianza acerca de la otra cultura y por último carecer de capacidad empática, es decir de la capacidad de identificarse con el otro¹⁹.

¹⁸ Rodrigo Alsina, Miquel. Op. Cit.

¹⁹ Brislin, Richard (1986). Cross Cultural Encounters in Face-to-Face Interactions. NewYork.

Capítulo III

Problemas actuales de la comunicación intercultural

El término comunicación intercultural ha adquirido una importancia significativa en los últimos años, principalmente luego de producidos los atentados terroristas del 11 de Septiembre de 2001, a partir de los cuales, somos conscientes que uno de los grandes problemas del siglo XXI es el de las relaciones entre las diferentes culturas.

Distintos autores señalan que la comunicación intercultural ha sido gestionada por la modernidad y la mundialización, ya que esta última involucra la competencia comunicativa intercultural. El concepto de mundialización –globalización, a nivel cultural-, es uno de los que siguen generando controversias y debates en los cenáculos académicos e intelectuales. Aceptada por algunos como una realidad ineludible e incluso natural de nuestro tiempo, denigrada por otros porque la ven como una uniformización del mundo impuesta por la única verdadera potencia mundial actual, Estados Unidos²⁰.

Sin embargo, ciertas culturas perciben a la modernidad como producto de culturas ajenas o como un proceso de occidentalización, tal es el caso del Islam. Para establecer una comunicación intercultural hace falta un mínimo de conocimiento de la otra cultura, lo cual normalmente no sucede, debido a que desconocemos las características de las mismas. Por ejemplo, este desconocimiento se muestra a través de posiciones etnocéntricas de nuestra propia cultura y con los estereotipos negativos existentes sobre el otro, entendidos como un conjunto estable de creencias y de ideas preconcebidas que los miembros de un determinado grupo comparte sobre las características de otros grupos.

Los mismos se reflejan en el racismo cultural, los prejuicios, la discriminación, etc.²¹

²⁰ Weber, Edgard (2000). Las culturas en el proceso de mundialización. Revista CIDOB d'afers internacionals. N°50.

²¹ Guirdham, Maureen (1999) Communicating across Cultures. Londres: Macmillan Business.

III.1. Incidencia de la secularización en la comunicación intercultural Occidente-Islam

La religión es un aspecto de la cultura que permite al ser humano desarrollar su identidad individual y colectiva, ya que históricamente ha brindado elementos y normas para la socialización, la delimitación del grupo de pertenencia y el aporte de una cosmovisión que da sentido a gran parte de sus mitos y de sus rituales, y a la vida misma. También tiene una fuerte potencialidad para proporcionar instancias de re-socialización; y desde esta perspectiva, la conversión religiosa es el prototipo de la alteración y la re-socialización²².

Entendemos por secularización al proceso a través del cual la religión se marginaliza y determina en medida cada vez menor las grandes elecciones culturales, morales y políticas. La secularización, entendida en un sentido cualitativo, favorece el traspaso de la religión a una simple religiosidad, ajena a las doctrinas monoteístas de las culturas analizadas que se basa en un *believing without belonging*, a un "creer sin pertenecer", o a una "desinstitucionalización" de la religión. Pero las civilizaciones se encuentran con el problema de "dar sentido" a la "irracionalidad" del mundo. La teodicea religiosa aporta una "solución" a este problema y la necesidad de "dar sentido a lo que carece de él" es un impulso psicológico fundamental para la racionalidad de los sistemas de creencias religiosas²³.

Weber se ocupó de definir cuál es básicamente el sentido de la religión para cada una de las clases sociales que hasta hoy indudablemente existen. Básicamente, mientras que para las clases altas la religión es un medio de legitimación de sus acciones, las bajas la utilizan para salvarse –la dignidad de las clases altas está en el ser, en el presente; el de las bajas en lo que llegarán a ser, en el futuro, la providencia-. El sentido de la religión que encarna el Islam es el espíritu religioso de los orígenes, que en cierta manera es el de los pobres, el de la religión como fenómeno y como la salvación, donde se garantiza la

²² Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1972). La construcción social de la realidad, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

²³ Giddens, A. (1976) Política y economía en Max Weber. Alianza, Madrid.

encarnación de una nueva alma dentro de la propia persona o la posesión de un fuerte demonio o el ser transportado al reino de los cielos. En cualquier caso, tanto en el racionalismo proletario, como en el burgués, se ha ido perdiendo el matiz mágico de la religión.

Ahora bien, existe un aspecto de la vida religiosa, y quizá el más deseable, que es independiente de los descubrimientos de la ciencia y puede sobrevivir a lo que fuere lo que podamos llegar a creer respecto a la naturaleza del universo y esta idea central se encuentra, paradójicamente, en un hombre de ciencias, como Russell. Para él, el hombre que siente profundamente los problemas del destino humano, el deseo de disminuir los sufrimientos de la humanidad y la esperanza de que el futuro realizará las mejores posibilidades de nuestra especie, abraza una visión religiosa, aunque poco acepte de la religión tradicional. En la medida en que la religión consiste en una manera de sentir, más bien que en un conjunto de creencias, la ciencia no la puede tocar²⁴.

Los procesos de modernización y secularización como tendencias globales no sólo no han acabado con las formas religiosas sino que han generado nuevos espacios de sacralidad y renacimiento personal y comunitario. Ante el retroceso de la religión institucional y pública surge una espiritualidad subjetiva como escenario del moderno individualismo. Frente a un mundo aparentemente desencantado y escéptico, la religiosidad tradicional aparece como fuente de atraso.

En este sentido, en Occidente se concibe al Islam a partir de tres preconceptos erróneos, todos ellos desarrollados durante el proceso de secularización: 1) creer que se trata de un mundo subdesarrollado, intelectualmente retrasado, 2) contemplarlo como un foco de violencia, 3) creer que en el Corán existe todo –incluida la democracia-.

²⁴ Russell, Bertrand. Religión y Ciencia. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

III.2. El papel de los medios de comunicación y la industria cultural

Las industrias culturales tienen un papel decisivo en la construcción de la comunicación intercultural, sobre todo las industrias culturales transnacionales donde los medios masivos tienen un doble papel muy importante, primero, porque técnicamente permiten un acercamiento entre las sociedades y segundo, porque son decisivos en la creación de un imaginario mundializador.

Ahora bien, los grandes conglomerados mediáticos transnacionales se han constituido en las nuevas instituciones de socialización, como en su momento fue la escuela en el contexto de la hegemonía de los Estados-nación. Esto no quiere decir que todos seremos de la misma forma o pensemos igual, ya que las instituciones sociales deben ajustarse entre sí, es decir, a la escuela, a la familia, al Estado. Sin embargo, a diferencia de éstas, el alcance de las industrias culturales es mundial, y por eso tienen la capacidad de producir sentidos plurales a partir de lo local, de lo nacional y de lo global²⁵.

En el inicio del siglo XXI hemos visto que el tema de lo cultural tiene una serie de cruces, de esferas y campos distintos: sociales, políticos y económicos, que lo hacen un objeto de estudio multidisciplinario. Para alcanzar una competencia intercultural no alcanza con una sola disciplina, si se pretenden estudiar los imaginarios mundializados se debe ser competente en el dominio de lenguas, en análisis de discurso y en economía, ya que son las empresas transnacionales las que se ocupan de la producción y distribución de la mayoría de los bienes culturales mundiales²⁶.

Por otra parte, el papel de los *mass media* se convierte en fundamental, como creador y difusor de pensamiento en las nuevas sociedades globales. En este sentido, es necesario tener siempre presente el lugar político que tienen, la influencia que ejercen en las tendencias de opinión y su influencia en la

²⁵ Giménez Romero, C. (2003). Qué es la inmigración. ¿Problema u oportunidad? ¿Cómo lograr la integración de los inmigrantes? ¿Multiculturalismo o interculturalidad? RBA Libros. Integral. Barcelona.

²⁶ *Ibíd.*

predisposición que amplios públicos tengan respecto a temas controvertidos generando estereotipos negativos.

Sobre este tema podemos citar a Ignacio Ramonet quien habla sobre el poder y la manipulación de los medios masivos de comunicación. En su ensayo “Información, comunicación y globalización. El quinto poder”, afirma que los medios de comunicación constituyen un poder en sí mismos cada vez con mayor fuerza, manejando y operando la información de acuerdo a los intereses del grupo de poder de turno y ya no más siendo un recurso de los ciudadanos contra el abuso de los poderes²⁷.

En relación con estos estereotipos negativos, las guerras en Irak y Afganistán han sido un notable ejemplo de desinformación y de censura, donde se manipularon los estereotipos negativos a través de los medios de comunicación²⁸.

²⁷ Ramonet, Ignacio. (2004). Información, comunicación y globalización. El quinto poder (Ensayos). CIESPAL.

²⁸ Chillón, L.A. et al. (1991) Las mentiras de una guerra. Desinformación y censura en el conflicto del Golfo. Barcelona: Deriva.

Capítulo IV

La Declaración Universal de Derechos Humanos: Historia y vigencia jurídica

La Declaración Universal de Derechos Humanos es una resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas adoptada y proclamada por la Asamblea General en su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948, en la cual en 29 artículos se establecen los derechos considerados en ese momento como los más importantes y los que debían ser respetados por todos los Estados.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos tiene dos defectos:

Primero, al ser una resolución de la Asamblea General no tiene fuerza vinculatoria. Las resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas son *meras recomendaciones*, por lo que no tienen fuerza vinculatoria²⁹. Sin embargo, por la importancia de la materia y porque refleja la *opinio iuris* de los Estados, algunas de sus disposiciones pueden ser consideradas como derecho internacional consuetudinario o inclusive como normas de *ius cogens*.³⁰

Segundo, no establece un mecanismo para hacer valer los derechos enumerados en la declaración, quedando limitado a la buena fe de los Estados el cumplimiento y el respeto por los mismos. Un instrumento internacional que establece derechos pero que no prevé un mecanismo para garantizar y vigilar su cumplimiento resulta una norma imperfecta y por lo tanto, inaplicable. Esto porque sin un mecanismo coactivo para su cumplimiento, las violaciones a derechos humanos no pueden ser sancionadas y se dificulta la observancia de dicho instrumento. Entendemos que, siendo que la Declaración es incorporada luego por la legislación propia de cada país, debería recibir las consideraciones de cualquier otra ley. Sin embargo, hay varios puntos de vista al respecto.

Se ha entendido hoy en día, derivado del auge que han tenido los derechos humanos a nivel internacional, que son derechos que no dependen del Estado,

²⁹ Como lo establece el artículo 10 de la Carta de las Naciones Unidas.

³⁰ Definida por el artículo 53 de la Convención de Viena sobre el derecho de los tratados como una norma imperativa de derecho internacional general aceptada y reconocida por la comunidad internacional de Estados en su conjunto, como norma que no admite acuerdo en contrario y que sólo puede ser modificada por una norma ulterior de derecho internacional general que tenga el mismo carácter.

de la legislación o de disposición o voluntad de alguna autoridad; sino que son derechos que dependen básicamente de la condición humana, esa es la razón que los genera. En nuestra condición de individuos tenemos esos derechos, y eso ha llevado a la comunidad internacional a considerar que esos derechos, al estar por encima del Estado, son universales y por lo tanto la protección a los mismos debe ser universal.

La presencia del hombre concurre a integrar el derecho internacional de los derechos humanos a través de múltiples convenciones y declaraciones. Se ha dicho que la persona acudió, por fin, al dominio del derecho internacional con el documento constitucional de las Naciones Unidas, la Carta de San Francisco, en 1945, también con la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre, pero más precisamente cuando se emitió la Declaración Universal de 1948.

Sin embargo, no debemos olvidar que la Declaración de los Derechos Humanos no pudo ser aprobada por unanimidad aquel diciembre de 1948 en París, porque el bloque socialista consideraba que si se le daba primacía a los derechos individuales se actuaría en detrimento de los colectivos, había por lo tanto una división filosófica que no pudo resolverse sino hasta el término de la guerra fría. Por otra parte, tal como se ha planteado en los Antecedentes del presente estudio, algunos países islámicos también se opusieron por motivos religiosos y de incompatibilidad cultural con Occidente.

IV.1. La Carta de Derechos Humanos frente a la diversidad cultural

Para subsanar el primer defecto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, es decir, la falta de fuerza vinculatoria de la resolución de la Asamblea General, se elaboraron los Pactos internacionales de Derechos Humanos. El primero fue el de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, y el segundo de Derechos Civiles y Políticos. Ambos pactos, al ser tratados internacionalmente, tienen fuerza vinculatoria entre los Estados parte.

El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales fue adoptado por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de

diciembre de 1966, y está abierto a la firma, ratificación y adhesión. Entró en vigor el 3 de enero de 1976, de conformidad con el artículo 27. De cualquier modo, este Pacto no corrige el segundo defecto de la Declaración Universal de Derechos Humanos porque no establece un mecanismo para que los individuos hagan valer los derechos ahí determinados.

El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos fue adoptado por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966, y está abierto a la firma, ratificación y adhesión. Entró en vigor el 23 de marzo de 1976, de conformidad con el artículo 49. Además de ser obligatorio para los Estados parte, por ser un tratado internacional, otorga a los individuos un mecanismo para hacer valer estos derechos, ya que permite que todo individuo que alegue una violación de cualquiera de los derechos enumerados en el Pacto pueda someter a la consideración del Comité de Derechos Humanos establecido en la parte IV del Pacto, una comunicación escrita. El Comité le da vista al Estado parte, que tiene seis meses para contestar, después de ese término, el Comité presentará al Estado parte y al individuo sus observaciones.

El Comité no tiene capacidad para hacer cumplir al Estado parte su recomendación, la única herramienta es presentar su observación y después publicarla en el informe anual. Al igual que en el Convenio sobre discriminación racial, es necesario que los Estados parte reconozcan la competencia del Comité para que éste pueda elaborar recomendaciones. Y finalmente, depende de la buena voluntad del Estado cumplir con la recomendación. Una vez más vemos cómo la protección del individuo en el plano internacional está limitada por la voluntad estatal³¹.

En cuanto a la controversia que genera la Declaración, resulta conveniente conocer los argumentos de quienes la defienden como instrumento apropiado para velar por los derechos humanos y la protección de la dignidad humana a nivel universal. En verdad, los instrumentos internacionales sobre derechos

³¹ Blanc Altemir, Antonio (2001). La Corte Penal Internacional: ¿Un instrumento contra la impunidad? Protección de los derechos humanos a los 50 años de la declaración universal. Editorial Tecnos, Madrid.

humanos son lo bastante flexibles para que se puedan implementar en países de diferentes culturas, siempre y cuando haya voluntad política para hacerlo. De tal modo se establece en el preámbulo de la UDHR: "Donde el reconocimiento de la dignidad inherente y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana es el cimiento de la libertad, la justicia y la paz en el mundo". Para reforzar esta idea de universalidad, se determina en el Artículo 1: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos".

Ciertamente, los cuestionamientos a los derechos humanos declarados en los instrumentos de la ONU desde las diversas formas del relativismo cultural obedecen por lo general a la intención de cometer graves abusos a los derechos humanos establecidos. En la visión de Occidente, los instrumentos de derechos humanos están diseñados y elaborados de modo tal que las diferencias culturales puedan superarse y comprenderse por medio de un diálogo donde los interlocutores tengan una apertura mental hacia la diferencia, siempre sobre el acuerdo básico de que se respeten los derechos de la UDHR.

La Declaración de Derechos Humanos del Mundo Islámico de 1990 (CDHRI) se sustenta en una supuesta superioridad de la ley islámica, a partir de su procedencia divina, lo cual representa una interpretación fundamentalista de la ley *Shari'a*:

"Los Estados Miembros de la Organización de la Conferencia Islámica, reafirmando el papel histórico y civilizador de la Ummah islámica a la que Alá convirtió en la mejor nación que haya dado a la humanidad una civilización universal y equilibrada en la que se establece la armonía entre esta vida y la posterior y en la que el conocimiento se combina con la fe; [y]... Creyendo que los derechos fundamentales y las libertades universales en el islam son una parte integral de la religión islámica [...] dado que son mandamientos divinos vinculantes, contenidos en los Libros Revelados de Alá y enviados a través del último de Sus Profetas para completar los mensajes divinos previos hace de tal modo su observación un acto de fe y su negligencia o violación un pecado abominable, y de acuerdo con que cada persona es individualmente responsable - y la Ummah colectivamente responsable - de su salvaguarda".

IV.2. Derechos Humanos: ¿Qué representan para Occidente y el Islam?

Para comprender la comunicación intercultural entre el Occidente judeocristiano y el Islam es fundamental conocer qué representan para cada una de las religiones los derechos humanos. En principio, se debe destacar que el judaísmo, el cristianismo y el Islam son las tres grandes religiones monoteístas, que comparten por lo tanto una cosmovisión en lo que respecta a la existencia de un Dios único³². En un plano moral, por lo menos en sus textos sagrados, estas tres religiones promueven la doctrina del amor al prójimo, que implica promover la libertad y los derechos humanos, pero básicamente, el derecho a la libertad de religión y conciencia, que es el derecho rector de los otros derechos humanos³³.

Cabe aclarar que en este trabajo, cuando se hace referencia al mundo islámico, se está haciendo referencia a todos aquellos países y Estados del mundo contemporáneo que de forma espontánea, o siguiendo la tradición histórica más o menos multiseccular según los casos, se han autoproclamado o bien abiertamente de confesionalidad musulmana, o bien dejan entreverlo a través de las referencias legales y constitucionales a las que se remiten –aunque no conste el dato del Islam *expressis verbis*–, o los que de hecho siguen fieles a lo que podríamos denominar en abstracto ética islámica³⁴.

Más allá del monoteísmo, son cuantiosas las diferencias entre Occidente y el Islam, particularmente en lo que respecta a la situación social, tradiciones, costumbres, educación y estilos de vida. Pero sobre todo son notorias las diferencias doctrinales sobre las cuales se construye la fe de los creyentes. La comunicación entre los pueblos de ambas culturas no mejorará en tanto y en cuanto predominen los preconceptos como los mencionados, la indiferencia y el desconocimiento mutuo, de donde proceden actitudes negativas como los

³² Vitores, Artemio (2004). Las religiones monoteístas y los derechos humanos. Disponible en <http://www.agenciaveritas.com/articulo.php?cd=15>.

³³ El de ellos es un Dios bondadoso, abierto a los hombres de todos los credos y las naciones, ya que es el Dios único, si bien en sus textos sagrados el Dios también sabe mostrarse enfadado y colérico.

³⁴ Mikunda Franco, Emilio (2001). Derechos humanos y Mundo islámico. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.

prejuicios, el desprecio y hasta el odio fanático, que muy lejos está de la esencia de cada una de las religiones.

La visión actual que hay de los derechos humanos en Occidente comenzó a desarrollarse con las grandes revoluciones de fines del siglo XVIII –la Francesa y la Estadounidense-, a través de las cuales se difundieron al mundo la ideas de soberanía popular, libertad individual, autonomía, etc., las cuales podrían ser vistas por los estamentos religiosos como profanas o heréticas en algunas de sus exégesis, ya que la concepción más original del derecho de los hombres, dentro del judaísmo –que es la más antigua de las tres-, proviene de la ley natural, que es la ley divina, la de las Escrituras. Desde esta perspectiva, los mandamientos de Dios son obligatorios, no porque sean conformes a la razón, sino porque Dios lo ha ordenado. En este punto, la visión judía no se aparta del argumento que esgrimen los musulmanes para rechazar la UDRH.

Como es sabido, la Biblia puede tener múltiples interpretaciones, y quienes defienden los derechos humanos como derechos políticos y derechos universales –entonces, derechos que se le pueden reclamar a un gobierno-, también pueden hallar sustento en las Escrituras, donde es reiterada la idea de que hay un Dios padre de todos los hombres.

Gran parte de la desavenencia del Islam con la Declaración Universal de los Derechos Humanos radica en que la misma surge como un acto de reparación moral a los judíos que sufrieron persecuciones y masacres en los campos de exterminio nazis. Es decir, desde su origen la vieron con un documento contaminado y orientado a proteger los derechos de los judíos –derechos de las minorías, libertad de religión y de cultura, igualdad y libertad ante la discriminación por causa de la raza, religión y origen étnico-, más que los derechos políticos, económicos y sociales de toda la humanidad, y es por ello que en este trabajo sostenemos que es un elemento desestabilizador.

Es posible advertir, en consecuencia, que una de las características de la concepción de los derechos humanos en el mundo occidental es una disgregación entre las revelaciones bíblicas y el accionar político, lo que no se ha

dado en el Islam. Así, en el documento “La Iglesia frente al racismo” se sostiene que el cristianismo proclama con fuerza la dignidad de cada persona creada a imagen de Dios, la unidad del género humano en el proyecto del creador y la dinámica de la reconciliación de Cristo redentor, que ha abatido la barrera del odio que separaba los mundos contrapuestos para recapitular en Él a todos los seres humanos³⁵. Esta declaración, que de algún modo brinda la visión cristiana de los derechos humanos, se contrapone a la decadencia moral de Occidente.

En el mundo occidental, cuando se alude a la crisis moral actual se está aludiendo a una pérdida de sentido, a una desmoralización generalizada, en la que la cosmovisión cristiana de la vida se ve desintegrada. De hecho la crisis de valores está estrechamente vinculada con una crisis de la cultura y de la civilización, tal como lo postulaba Ortega y Gasset en la Europa de los años veinte del siglo pasado: “Europa se ha quedado sin programa de vida; por eso padecía una desmoralización radical. Esta es la pura verdad. Todo el mundo –naciones, individuos-, está desmoralizado. Esta es la cuestión: Europa se ha quedado sin moral”³⁶.

En efecto, el alejamiento de la gente de las iglesias constituye un síntoma de la decadencia moral, de la autonomía ética con que se ha manejado el hombre en la modernidad y el abuso del relativismo. Esto ha suscitado repercusiones que afectan el comportamiento del ser humano. En principio, se ha desarrollado una moral sin límites, por encima de la fe religiosa. La moral del ser humano hoy es prometeica, insensible a la fe religiosa, una moral sustituida por el “todo vale”, verificando la profecía trágica de Dostoievski: “Si Dios no existe, todo está permitido”³⁷.

Durante el siglo XIX y parte del XX la conciencia moral de los individuos fue abordada por tres de los más importantes pensadores de la modernidad: Marx, Nietzsche y Freud. Todos, de algún modo u otro, se abocaron a desarticular la fe y la ética cristiana que habían configurado dicha moral: Freud, atribuyéndole

³⁵ Comisión Pontificia “Iustitia et Pax” del 3 de noviembre de 1988, n° 1.

³⁶ Ortega y Gasset, José (2005). La rebelión de las masas. Editorial Austral Media, Madrid.

³⁷ Dostoievski, Fedor (1968). Los hermanos Karamazov. Editorial Bruguera, Barcelona.

que no es más que una proyección enfermiza del individuo; Marx, concibiéndola como un falseamiento ideológico de la clase social y Nietzsche asumiéndola como una justificación resentida de la debilidad humana. Esto ha generado que en cuestiones de moral prevalezca en la era posmoderna un subjetivismo recalcitrante.

En estos tiempos, para rescatar la concepción de derechos humanos auténticamente cristiana, conviene recordar las palabras del Papa Paulo VI en su mensaje a la ONU en el XXV aniversario de la UDRH: “Si los derechos fundamentales del hombre representan un bien común para toda la humanidad en su camino hacia la conquista de la paz, es necesario que todos los hombres, mientras toman cada vez más conciencia de esta realidad, sean conscientes de que en este campo hablar de derechos es como enunciar deberes”³⁸.

Esta visión está muy alejada del relativismo posmoderno y occidental en esta materia. De acuerdo con la visión de Paulo VI, el reclamar por los derechos humanos exige de algún modo ejercerlos, lo que no ha sido cumplido para el caso de la mayoría de los países occidentales. Sin embargo, arrogándose ser los primeros defensores de los derechos humanos, desde el mundo Occidental se cuestiona al Islam que en sus países no se respeta el derecho a la libertad religiosa, y que tal violación vulnera al resto de los derechos humanos proclamados en la UDHR.

Tal como se ha planteado con anterioridad, en el Islam la Religión y el Estado son una misma cosa, cristalizada en la *Shari'a*, que es la recta vía, la ley divina que regula todas las actividades de los hombres. Desde un punto de vista religioso, la *Shari'a* remite al modo de comportarse de Mahoma como modelo perfecto a imitar. La ley islámica se basa en dos fuentes: la Palabra de Dios, escrita en el Corán, y la vida del Profeta, las cuales regulan tanto la relación de los hombres con Dios como las relaciones entre sí, que están codificadas en los *huduud*, es decir, los castigos por los delitos cometidos contra la ley islámica³⁹.

³⁸ Vítóres, Op. Cit.

³⁹ Affaya, M.N.E. (1996) Occident i l'Islam: imatges il·lusòries i/o interculturalitat efectiva?, dCIDOB.

Se advierte en la cosmovisión islámica que los derechos humanos están sujetos a la ley divina –al igual que en el mundo judeocristiano-, diferenciándose en que para ellos esta ley divina adquiere una mayor fuerza en los asuntos políticos, sociales y cotidianos, lo que no ocurre en Occidente. Es por ello que muchos musulmanes ven en el rechazo por parte de Occidente a la ley *Shari'a* una violación a sus derechos personales, un acto discriminatorio que vulnera su derecho fundamental a la libertad religiosa.

La conducta laicista de vastos sectores políticos de Occidente, que desprecian el carácter religioso de los gobiernos islámicos, es una razón suficiente como para entorpecer la comunicación intercultural, y reafirmar la visión islámica de que Occidente ha perdido la fe en manos de una modernidad atea y materialista, tal como lo postulaba Ortega y Gasset.

Desde la concepción islámica, dado su origen divino, ninguna institución humana, ningún dirigente, ni gobierno ni asamblea puede determinar o delimitar cuáles son los derechos humanos exclusivamente conferidos por Dios. Aquí se distingue entonces el carácter teocrático del Islam donde no se hacen distinciones entre el orden religioso y el orden civil y político, y no se reconoce ni la laicidad del Estado ni el sistema democrático, cuestionado por que traspasa los derechos de Dios al pueblo.

Por otra parte, un elemento incompatible para el mutuo entendimiento, desde la perspectiva occidental, es el que se encuentra en el mismo Corán, que es el único libro sagrado en donde se acepta la esclavitud del hombre: “Somos nosotros (es Allah quien habla) quienes elevamos en dignidad a algunos sobre los otros, para que algunos hagan de esclavos a los otros, obligados al trabajo sin salario” (Sura 43,32)⁴⁰.

Ante estas palabras, resulta comprensible que no se acepten los derechos humanos fundamentales proclamados en 1948, ya que en el Islam las sociedades

⁴⁰ Versión de Vernet, Juan. *El Corán*. Plaza & Janes, Barcelona, 1980.

están claramente estratificadas en creyentes –ciudadanos musulmanes, de primera categoría- y *dhimmis* –ciudadanos de segunda categoría, cristianos, judíos y demás no musulmanes-. De hecho, en la jurisprudencia islámica se divide el mundo en dos casas: “la Casa de la paz” (“*Dar al-Islam*”), que abarca todos los países en los cuales domina el Islam; y “la Casa de la guerra” (“*Dar al-harb*”), que son todos los países que deben ser conquistados por el Islam. De esta manera, entre las dos casas jamás habrá paz y sólo puede existir una tregua momentánea⁴¹.

De todos modos, todo depende de cuál sea el abordaje hacia la religión y la cultura, particularmente hacia los textos sagrados, ya que dentro de la Biblia judeo-cristiana también es posible hallar pasajes donde se insta al combate y a la conquista, de otro modo no hubieran existido las Cruzadas, la Inquisición y los otros movimientos que quisieron imponer el cristianismo a sangre y fuego.

Las razones que justificaron la abstención o el rechazo por parte de los países islámicos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y los documentos sucedáneos son similares a las que actualmente impiden la proclamación de derechos humanos jurídicamente válidos y efectivos para toda la humanidad, y están directamente vinculadas a que divergen de definiciones y categorías ético-filosóficas existentes en los Estados islámicos, tanto en documentos internacionales como en sus constituciones y ordenamientos jurídicos, que van más allá de criterios exclusivos de índole política.

Al argumentar las razones de la abstención de Arabia Saudita en la votación del proyecto de Declaración Universal de los Derechos Humanos, el embajador saudí, Al-Barudi, fue elocuente: “el texto se halla fuertemente impregnado de cultura occidental, una cultura que en bastantes puntos se halla en conflicto con otras culturas existentes en el mundo”⁴².

⁴¹ Abou El-Fadl, Khaled (2001) *Rebellion and violence in Islamic law*, New York Cambridge University Press.

⁴² Mikunda Franco. Op. Cit.

Este argumento se ve luego reforzado por el hecho de que el Corán, como se ha visto y analizado a lo largo de la investigación, no es solamente el libro sagrado del Islam sino que es la base jurídica y fundamento de las constituciones de los países islámicos. Es por ello que la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, al contravenir determinadas disposiciones de las constituciones de estos países, también infringe la Carta de las Naciones Unidas, que prohíbe “cualquier injerencia en los asuntos internos de los Estados”.

Para comprender cabalmente las concepciones islámicas de los derechos humanos se requiere tomar en cuenta los problemas técnico-jurídicos que generan la jerarquía normativa, las prelación y la estructuración del sistema jurídico islámico. En la jurisprudencia islámica hay cinco escuelas tradicionales: cuatro sunníes –malequí, hanafí, chafeí y hanbalí-, y una chií –chafarí-.

Todas se basan en el Corán como fuente jurídica fundamental, y se diferencian por otorgar distinto valor práctico a los textos dominantes de la tradición islámica o Sunna. A su vez, cada una de ellas se caracteriza por su adhesión a una metodología jurídica concreta, que se sustentan en una selección histórica de criterios de hermenéutica jurídica sui generis⁴³.

A raíz de esta divergencia de criterios se deriva la multiplicidad de opciones exegéticas en las formas de entender la *Shari'a*, lo cual deriva en que los derechos humanos se apoyen, en el nivel jurídico, en fuentes jurisprudenciales diversas, siendo aplicados por jueces y magistrados islámicos –cadíes y alfaquíes-, de una y otra tendencia.

De este ordenamiento jurídico se desprende que la mayor parte de las declaraciones de derechos humanos en el mundo islámico sólo se puedan considerar en vigor en cuanto que las normas que aparecen en sus enunciados forman parte del ordenamiento jurídico interno de cada país, por lo que las posibles acciones judiciales a entablar no proceden por vía de denuncia

⁴³ Pereira Porto, Celia (2002). Bases para un diálogo intercultural sobre Derechos Humanos. En Anales de Cátedra Francisco Suárez 36 (2002). La Coruña.

internacional sino a través de la legislación interna de cada país, cuando esto sea posible⁴⁴.

Para brindar una idea más aproximada de cómo se conciben los derechos humanos en el mundo islámico, Mikunda Franco⁴⁵, tipifica y caracteriza seis modelos de pensamientos iusfilosóficos sobre los derechos humanos, a saber:

- **Tradicionalista reformista:** Se basa en la concepción islámica histórica, y aboga por sustituir las declaraciones occidentales sobre derechos humanos por cualquiera de las declaraciones y/o documentos islámicos.
- **Tradicionalista radical:** Intenta aplicar a ultranza, y por cualquier medio, la concepción islámica de la *Shari'a* en su forma más clásica y literal.
- **Contextualista:** Pretende que se aplique la jurisdicción islámica en todos los países islámicos pero no mediante una exégesis literal sino de acuerdo con los distintos contextos socio-históricos y culturales de cada país.
- **Laicista:** Promovida por intelectuales que sin cuestionar la validez de las normas jurídicas islámicas pretenden privar de efectividad a dichas normas, actuando por vía de excepción cuando las circunstancias no sean favorables para la aplicación de la norma islámica o cuando de su aplicación resultaran graves perjuicios para colectivos humanos.
- **Laicista radical:** Propone sustituir la Ley islámica por normas estatales laicas sin connotaciones islámicas clásicas. Postula que el Islam puede reducirse a principios éticos generales asumibles e individualizables personalmente, que podrían reflejarse en los principios iusfilosóficos más progresistas contenidos en las Constituciones de los países actualmente más avanzados y progresar al mismo ritmo que dichas Constituciones sin perder la esencia religiosa.

⁴⁴ Monshipouri. Op. Cit.

⁴⁵ Mikunda Franco. Op. Cit.

Asimismo, esta corriente admite e invita a los Estados islámicos a que adopten los principios de prelación normativa generalmente usados en el Derecho Internacional Público, aun cuando contradigan la Ley islámica, que podría quedar derogada.

- **Coyunturalista:** Este modelo distingue entre las azoras (preceptos) mecánicas y medinenses del Corán, atribuyendo valor jurídico tan sólo a las primeras, y considerando derogadas a las segundas, atendiendo al principio islámico de que Alá no sustituye una norma por otra sino en el sentido de sustituir una norma buena por otra mejor.

Capítulo V

Percepción occidental sobre la violencia islámica

Cuando se aborda la percepción que tiene Occidente acerca del mundo islámico, tal como se ha planteado, es preciso deslindar los estereotipos y estigmatizaciones que se suelen emplear –tanto a través de los medios de comunicación como inclusive, en ámbitos académicos-, cuando se alude a la propensión o tendencia que tienen los musulmanes a ejercer la violencia. Uno de los estereotipos negativos más corrientes se da con el término *yihad*, cuya traducción incorrecta y generalizada de “guerra santa” ha llevado a Occidente a concebir el Islam como una religión asociada al terrorismo y la violencia⁴⁶.

Esta visión falsa que se construye en Occidente tiende a entorpecer el camino de la paz, sobre todo en situaciones tensas y conflictivas como las que se viven en la actualidad, y alejan la posibilidad de entendimiento entre ambas culturas, tal como sucede en el caso de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948.

Para poder evaluar en qué medida Occidente tiene una visión distorsionada de la religión y el mundo islámico, además de visualizar el contexto geopolítico mundial actual, es necesario analizar las enseñanzas morales que emanan de sus sagradas escrituras y de las palabras del profeta Mahoma.

A este respecto, en principio resulta fundamental aclarar cuál es el verdadero significado del término *yihad*. De acuerdo con Abou El-Fadl⁴⁷ el concepto islámico de *yihad* no debe ser confundido con el concepto medieval de 'guerra santa', puesto que esta última expresión (*al-harb al-muqaddasah* en árabe) jamás es utilizada ni en el texto del Corán ni por los teólogos musulmanes. En la teología islámica la guerra puede estar justificada o no, pero nunca es 'santa'. En verdad, el de *yihad* es un amplio concepto que refiere a un esfuerzo de cualquier tipo para la consecución de un fin encomiable, y que comprende la

⁴⁶ Said, Abdul Aziz, Nathan C. Funk, y Ayse S. Kadayifci (eds.) (2001). *Peace and Conflict Resolution in Islam*. University Press of America: Washington D.C.

⁴⁷ En Abou El-Fadl. Op. Cit.

persuasión pacífica (XVI:125), la resistencia pasiva (XIII:22; XXIII:96; XLI:34), así como la lucha armada contra la opresión y la injusticia (II:193; IV:75; VIII:39). Además, la *yihad* no se dirige contra otras religiones. En una afirmación que en árabe resulta terminante el Corán dice: "No hay coacción en materia de fe" (II, 256). Incluso, la protección de la libertad religiosa y de culto para los seguidores de otras religiones es una obligación sagrada para los musulmanes, según lo estipulado en el Corán. Esta obligación fue instituida simultáneamente a la concesión de la autorización para la lucha armada ("*yihad al-qital*") (XXII:39-40), y de ahí procede la confusión de Occidente⁴⁸.

Por otra parte, en la tradición mística del Islam, denominada el sufismo, la auténtica *yihad* alude a una *yihad* personal, la cual consiste en purificar el alma y refinar la propia manera de ser, un camino de autoaprendizaje y autoconocimiento para acercarse a Dios, siendo ésta la lucha más importante y trascendente, basada en la tradición profética del *hadiz*. Y en los mismos textos sagrados es posible encontrar esta concepción. Cuando los musulmanes vuelven de una batalla, Mahoma les habló: "Regresamos del 'pequeño yihad' (la lucha física) al 'gran yihad' (la autodisciplina)". Tradicionalmente, los sufíes han entendido esta forma mayor de la *yihad* como una lucha espiritual para someter los impulsos primarios y los bajos instintos de la naturaleza humana. El célebre sufí del siglo XIII, Yelal ed-Dín Rumi, expuso esta noción de *yihad* al escribir: "Los profetas y los santos no eluden la lucha espiritual. La primera lucha espiritual que emprenden es la aniquilación del ego y el abandono de los caprichos personales y los deseos sensuales. En esto consiste el "gran yihad"⁴⁹.

Ahora bien, al asociar la violencia terrorista a toda una cultura, se propaga una visión distorsionada y se va formando una comprensión popular del Islam que es, cuando menos, errática. De hecho, desde la visión occidental, se llega a plantear que la fuente primaria de la violencia terrorista contemporánea se halla en el Islam. El dilema de la justificación y el empleo de la violencia es un problema común a todas las culturas y que se ha propagado a lo largo de la

⁴⁸ Safi, M. Louay (2001) *Peace and the Limits of War: Transcending Classical Conception of Jihad*. International Institute of Islamic Thought: Herndon, VA, Estados Unidos.

⁴⁹ Lawrence, Bruce (1998) *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence*. Princeton University Press: Princeton.

historia. Cuando se utilizan términos como “fundamentalismo islámico”, es preciso comprender que este término también puede tener su contrapartida y a la vista del comportamiento de algunos líderes de Occidente, es posible aludir a un “fundamentalismo occidental”. La apelación y recurrencia a la violencia para solucionar conflictos o procurar el cambio social no es un recurso exclusivo del Islam, sino de la mayoría de las culturas universales.

Sobre la violencia en el Islam se pueden postular dos visiones antagónicas: por un lado está la visión occidental que le atribuye el liderazgo del terrorismo internacional; en contraposición está la visión de los musulmanes apologeticos, para quienes la visión occidental es una vil distorsión y una mala interpretación de las enseñanzas auténticas y nobles de su religión. La primera visión no contempla las condiciones sociopolíticas y económicas que influyen en la emergencia de la violencia, y en la segunda no se tiene en cuenta que en el Islam, como en la mayoría de las culturas, se permite y legitima el uso de la violencia más allá de cualquier precepto de índole pacifista.

El problema radica en la determinación de las situaciones o condiciones que legitiman la violencia. Cabe preguntarse entonces qué es una “guerra justa”, y en qué se basa la legitimación de la invasión a Irak y Afganistán. Las justificaciones religiosas de la violencia se producen en determinadas coyunturas socio-históricas. El ex-vicepresidente del Consejo de Inteligencia Nacional de la C.I.A., Graham Fuller, en un artículo de la revista *Foreign Affairs*, hace referencia a esta problemática con suma claridad: "Si una sociedad y su política son desgraciadas y violentas, su modo de expresión religiosa probablemente también lo será"⁵⁰.

V.1. Trasfondo Histórico: ¿Se justifica la violencia en la cultura islámica?

Cuando el Profeta Mahoma (570-632 d.C.) reveló el Corán a los musulmanes a comienzos del siglo VII, el mundo islámico se caracterizaba por la opresión de unas castas sobre otras, y la recurrencia continua a la violencia. En

⁵⁰ Fuller, Graham (2002) The Future of Political Islam. En *Foreign Affairs*. March-April. 2002. Disponible en <http://www.foreignaffairs.org/2002/2.html>.

dicho contexto, el mensaje de Mahoma representaba una amenaza para la élite dominante de la Meca, que se opuso a sus enseñanzas, por lo que Mahoma debió huir a Medina, y sus seguidores se vieron obligados a refugiarse en Abisinia. Durante el primer período de su "exilio", los primeros musulmanes afrontaron la opresión y las amenazas con una resistencia pasiva. Luego de trece años de misión profética se les permitió a Mahoma y a los primeros musulmanes ejercer una resistencia armada, ciertamente en condiciones muy restrictivas⁵¹.

En el Corán se establece cuáles son las condiciones que justifican el empleo de la violencia, que están ligadas a situaciones de sometimiento u opresión, donde a los musulmanes se les persigue y no se les permite practicar su religión: "A quienes luchan por haber sido víctimas de alguna injusticia les está permitido luchar, y verdaderamente Allah tiene poder para ayudarles. Los que fueron expulsados de sus casas sin derecho, sólo porque habían dicho: nuestro Señor es Dios. Si Dios no se hubiera servido de unos hombres para combatir a otros, habrían sido destruidas ermitas, sinagogas, oratorios y mezquitas donde se menciona en abundancia el nombre de Dios ..." (Corán XXII, 39-40).

De acuerdo con estos versículos, el propósito fundamental de la violencia tiene un carácter defensivo que compete no sólo al Islam sino que puede extenderse a la libertad religiosa en general.

En la década siguiente (622-632 d.C.) se libran entonces batallas en el seno del mundo islámico, siendo los contendientes los seguidores de Mahoma y sus perseguidores, destacándose las batallas de Badr, Uhud y Jandaq. Es en esa época en que fue revelado el Corán, por lo que contiene distintas disposiciones sobre la ética de la guerra (V, 49; VII, 61; XI, 118-9; XLIX, 9; XLIX, 13). Por sobre estas disposiciones, en el Corán se manifiesta que la única manera de resolver los conflictos es a través de la justicia de Alá, que está por encima de los intereses personales y sectarios (IV, 13; VII, 29), como se puede apreciar en el siguiente pasaje: "¡Vosotros que creéis! Sed firmes en establecer la justicia, dando testimonio por Allah aunque vaya en contra de vosotros mismos o de

⁵¹ Armstrong, Karen (1992) Muhammad: A Biography of the Prophet. San Francisco.

vuestros padres o parientes más próximos, tanto si son ricos como si son pobres; Allah es antes que ellos. No sigáis los deseos, para que así podáis ser justos. Y si dais falso testimonio u os apartáis ... Es cierto que Allah conoce hasta lo más recóndito de lo que hacéis." (IV, 135)

Si se comparan los textos sagrados es posible apreciar que las prescripciones y actitudes del Dios monoteísta tienen ciertas semejanzas que hacen posible un diálogo ecuménico constructivo. Cuando un pueblo o una religión se ve perseguida y atacada no le queda otro remedio que defenderse, y es allí donde surge la noción de guerra justa, que en el caso del Islam se encarna en la lucha emprendida por Mahoma y sus seguidores para evitar la persecución a la que eran sometidos por La Meca (II, 191; II, 217). Una de las particularidades del Corán, quizás, reside en que la guerra justa también tiene justificación para defender valores que merecen ser preservados (IV, 75; XXII, 40). Es en este sentido que algunos líderes religiosos musulmanes pueden llegar a interpretar el Corán en forma caprichosa y caer en el fanatismo. En la confrontación y en la guerra no se puede mostrar debilidad y algunas disposiciones coránicas parecen compartir este espíritu (IV, 90)⁵².

De cualquier modo, en el Corán hay varios versículos que pregonan la paz: "Y si se retiran y no os combaten y os ofrecen la paz... Allah no os da ningún medio de ir contra ellos". Vemos entonces que tanto el Corán como la Torá, la escritura judía, incluyen exhortaciones que apuntan al emprendimiento de una guerra justa, como así también tienen pasajes que promueven la paz. Lo mismo sucede con los Evangelios, donde en algunos pasajes se plantea como meritorio renunciar a la venganza en un espíritu de caridad, y en otros se organizan los ejércitos de Dios para conquistar almas infieles. En lo que concierne estrictamente al Corán, en el caso de guerra las hostilidades deberían de terminar tan pronto como sea posible, y en el momento en que el enemigo solicita la paz (II, 192-3)⁵³.

⁵² Espósito, John L. (2002) *Unholy War: Terror in the Name of God*, New York: Oxford University Press.

⁵³ *Ibidem*.

Durante su permanencia en Medina, Mahoma intentó resolver el conflicto entre los jefes *mequíes* y sus aliados a través de un tratado suscrito en *al-Hudaibiyyah*. Este tratado se conoció con el nombre de *Sulh al-Hudaibiyyah*. *Sulh*, que es un término muy importante en Derecho islámico, y que remite al concepto que hemos desarrollado de *Shari'a*. El propósito del *sulh* es terminar con los conflictos y las hostilidades entre adversarios de modo que puedan relacionarse en paz y amistad (XLIX, 9). La palabra misma de Mahoma ha sido utilizada para referirse tanto al proceso de justicia restauradora y de pacificación, como al resultado que emana de dicho proceso. A pesar de que el *Sulh al-Hudaibiyyah* nunca llegó a conseguir su finalidad debido al incumplimiento de sus disposiciones por parte de los *mequíes*, aún constituye un ejemplo instructivo de estrategia de intervención en conflictos, y que ésta se sustenta en un espíritu pacifista⁵⁴.

En el año 630 d.C. los seguidores de Mahoma obtuvieron su victoria más significativa al capturar la ciudad de La Meca sin derramamiento de sangre, abriéndose una oportunidad para establecer un genuino proceso de *sulh*. Tal es así que Mahoma perdonó a sus enemigos y promovió un proceso de reconciliación. Se promulgó una ley de amnistía general que puso fin a todas las reivindicaciones de venganza de las tribus islámicas. Tres años más tarde, Mahoma fallece en Medina a la edad de 63 años⁵⁵.

Con la muerte de Mahoma culmina la revelación del texto coránico, ante lo cual el pueblo musulmán se vio en la necesidad de interpretar y aplicar los principios normativos del Corán sobre el conflicto y la violencia a través de diferentes contextos sociales e históricos. Durante los tres primeros siglos del Islam los jurisconsultos musulmanes elaboraron la doctrina clásica del *yihad* en respuesta fundamentalmente a la política imperial del Califato *Abbasí* por un lado y, por el otro, a la del Imperio Bizantino. Basados en la experiencia de La Meca, y en determinados versículos coránicos seleccionados, como éste: "Y luchad contra ellos hasta que no haya más opresión ni tumulto (*fitnah*) y la religión sea

⁵⁴ Harris, Rabia Terri (1988) "Nonviolence in Islam: The Alternative Community Tradition". In *Subverting Hatred: The Challenge of Nonviolence in Religious Traditions*, edited by Daniel L. Smith-Christopher. Maryknoll, NY: Orbis Books.

⁵⁵ Armstrong. Op. Cit.

sólo para Dios" (II, 193), las autoridades clásicas concibieron una *yihad* en la que el mundo se divide en dos regiones: el territorio del Islam (*Dar al-Islam*) y el territorio de la guerra (*Dar el-Harb*), gestándose así un paradigma belicista que caracteriza las relaciones entre ambas regiones. De esta manera, la única manera en que un territorio no musulmán podía evitar ser el blanco de una *yihad* era convertirse al Islam o pagar un canon de protección (*yiziah*). En los siglos siguientes se consolidó esta visión clásica de la *yihad*, sirviendo como un instrumento mediante el cual el Califato Islámico conquistaba territorios de Dar el-Harb y ampliaba sus dominios⁵⁶.

Esta interpretación reduccionista del *yihad* no refleja la rica variedad de su auténtico significado, y llegó a dominar el pensamiento jurídico musulmán posterior. Pero en el seno de la religión islámica surgieron interpretaciones alternativas, como la de Sufyan az-Zauri, para quien la *yihad* sólo era lícita con propósitos defensivos. Autores islámicos contemporáneos, como Muhammad Abu Zahra, Mahmud Shaltut, Muhammad al Ghunaimi, Louay M. Safi, han criticado la doctrina clásica del *yihad* por tener importantes defectos, ya que transgrede algunos principios fundamentales de la ética islámica de la guerra. Por ejemplo Safi lo plantea en los siguientes términos:

Evidentemente, la doctrina clásica no ha sido formulada en base a una teoría amplia, sino que describe las condiciones históricas que se dieron de hecho entre el Estado islámico durante la época abbasí y Bizancio, por lo que genera unas normas que responden a necesidades históricas determinadas (Safi, M. Louay 2001: 140).

De acuerdo con su concepción, se debe reconocer la existencia de un tercer territorio –*Dar al-Suhl* o *'ahd*–, que significa territorio del pacto o la coexistencia, y es a través del cual se debiera canalizar el espíritu pacifista de la religión musulmana. De hecho, los primeros musulmanes mantuvieron una relación pacífica con los cristianos de Abisinia, tal como lo recomendaba Mahoma: "Dejad a los abisinios tranquilos en tanto os dejen ellos tranquilos a

⁵⁶ Esack, Farid (1997). *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oneworld Publications: Oxford.

vosotros". En definitiva, más allá de la imposición de la doctrina clásica y que el actual contexto socio-histórico la refuerce ante la agudización de los conflictos con Occidente, dentro del Islam es posible hallar una vía alternativa que constituye una esperanza para la paz y la convivencia entre los pueblos⁵⁷.

El paradigma alternativo a la *yihad* clásica se sustenta también en la transformación interior, mediante la subordinación del concepto de "pequeño *yihad*" al de "gran *yihad*"⁵⁸. Esta postura puede adquirir profundas implicancias en lo referente a la construcción de la paz, el entendimiento y la resolución de conflictos.

V.2. Alcance de las reformas políticas en el mundo islámico

Las reformas políticas impulsadas por Occidente en el mundo islámico han adquirido relevancia en los últimos tiempos por la magnitud de los conflictos desatados en Irak, Afganistán y Oriente Medio. Al indagar las causas y la evolución de las reformas políticas es preciso evaluar su alcance y en qué medida se deben a una intervención de Occidente guiada por los intereses de los países que las promueven. ¿Hasta qué punto a Estados Unidos le interesa una democratización de Irak?, ¿está comprometido el país líder en que se produzcan auténticos cambios sociales en Arabia Saudita, por ejemplo?

Estas reformas han suscitado cierto entusiasmo en los líderes occidentales, que creen que pueden generar el triunfo de los sectores más moderados y/o pacíficos sobre los extremistas y/o radicalizados, lo que por cierto no sucedió en el caso de las elecciones en Palestina. Más allá de las iniciativas de países como Egipto y Arabia Saudita, tendientes a modificar su sistema constitucional, no es posible entusiasmarse al evaluar la situación de la región, e indagar las razones por las cuales en el mundo islámico no se han desarrollado los regímenes democráticos, y cuál es el tipo de relaciones que mantienen estos países con el resto del mundo⁵⁹.

⁵⁷ Chitick, William (trad.) (1983) *The Sufi Path of Love: the Spiritual Teachings of Rumi*. Suny Press: Albany.

⁵⁸ Harris. Op. Cit.

⁵⁹ Halliday, Fred. (2005). *¿Primavera árabe?: Acerca del informe de la ONU sobre reforma y*

Verdad es que la retórica occidental sobre los cambios en los países islámicos carece de entidad conceptual o ética. De hecho, proviene de gobernantes que entre sus promesas electorales no incluían el envío de tropas a otros países para “promover la democracia”, y revelan un desconocimiento de la historia y el contexto socioeconómico de los países musulmanes. Se cree, en principio, que la región ha quedado al margen de las tendencias globales y se ha opuesto a las reformas y cambios sociales suscitados en la modernidad, pero en los últimos años han ocurrido episodios de reforma, revolución y cambio político en varios países musulmanes. Los movimientos reformistas en el mundo musulmán son de larga data, desde las revoluciones socialistas y populistas de Argelia, Egipto, Iraq y Yemen hasta la revolución constitucional persa de 1906 o la reforma turca (otomana) de mediados del siglo XIX⁶⁰.

El tipo de Estado existente en la actualidad en Oriente Medio se estructura a partir de determinados procesos culturales endógenos, y en base a las características de un marco y contexto internacional caracterizado por intervenciones militares, inestabilidad y agitación ideológica, siendo la extracción petrolífera desde la caída otomana en 1918 un elemento central. De hecho, los Estados de Oriente Medio -incluido Israel-, y la misma amenaza de Osama Bin Laden, son un producto de la reciente historia internacional y, particularmente, de la guerra fría⁶¹.

No es cuestión de atribuir la responsabilidad exclusivamente a Occidente, pero es preciso indagar cómo estos países han llegado a ser lo que son actualmente, quiénes les apoyaron y configuraron y por qué, lo que se aplica totalmente al régimen de Saddam Hussein en Irak, cómo Estados Unidos le vendió armas y lo apoyó en el conflicto con Irán, para luego derrocarlo por motivos que aún permanecen oscuros⁶².

desarrollo en el mundo árabe. Disponible en: http://www.mundoarabe.org/primavera_arabe.htm.

⁶⁰ Halliday, Fred (1994). Islam in the age of postmodernity. En Islam, Globalization and Postmodernity. Akbar S. Ahmed y Hastings Donnan (Eds.), Taylor and Francis. 1994.

⁶¹ Said, Edward S. (1997). Palestina. Paz sin territorios. Editorial Txalaparta, Tafalla.

⁶² Chomsky, Noam (2004). El Mundo después de Irak. Editorial Txalaparta, México.

El mundo islámico -considerado en el marco de las tendencias globales desde los años ochenta a la actualidad- presenta una situación bastante deficitaria: 32 millones de personas padecen malnutrición; pese a los ingresos procedentes del petróleo, la renta per cápita ha crecido más lentamente que en cualquier otro lugar; la región tiene 65 millones de analfabetos (dos tercios de los cuales son mujeres); los conflictos regionales, sobre todo los de Irak y Palestina, alimentan extremismos, y los Estados árabes siguen negando las libertades políticas y religiosas más elementales⁶³.

Por otra parte, los gobiernos de los países islámicos se caracterizan por reunir a dos tipos de individuos: por una parte, los ministros y parlamentarios –cuyo rol es bastante pasivo en lo que respecta a las políticas de Estado-, y los miembros de las familias gobernantes –quienes ejercen el poder verdaderamente-, y pueden pertenecer a familias reales (saudí, kuwaití, qatarí, marroquí, etc.) o presidenciales (egipcia, libia, tunecina, yemení, siria, etc.). Son las familias de los gobernantes, no los políticos, quienes gobiernan y conforman una élite y casta privilegiada. Esta tendencia constituye una de las causas más importantes de la injusticia social y la desigualdad que caracteriza a los países de la región⁶⁴.

⁶³ Halliday, Fred (2005). Op. Cit.

⁶⁴ Said y otros (2001). Op. Cit..

Conclusiones

Al recapitular y revisar las preguntas que impulsaron la investigación, se observa que la mayoría de ellas han sido respondidas en el desarrollo del trabajo, pero prevalece la sensación de que hay cuestiones esenciales del problema abordado que no tienen respuestas mágicas y soluciones fáciles. El diálogo entre dos culturas, actualmente en abierta confrontación, como la Occidental y la del mundo islámico, requiere de esfuerzos de ambas partes por comprender las falencias y los sistemas jurídico-políticos que prevalecen en cada una de ellas.

Si se evalúa el objetivo general de investigación planteado, también se puede postular que en gran medida se han cumplido, ya que se ha evaluado y analizado de qué manera ha incidido la Declaración Universal de Derechos Humanos en las relaciones entre el mundo islámico y Occidente, principalmente marcando el carácter irreductible de sus diferencias, entorpeciendo el diálogo y la comprensión mutua, operando como un instrumento o un mecanismo que es advertido por una cultura –la occidental- como un documento de carácter y valor universal, y por la otra –el Islam-, como un instrumento de imposición de Occidente sobre las culturas no occidentales.

En lo que atañe a los objetivos específicos, se ha descrito el término Comunicación Intercultural, se han determinado las dificultades que se dan puntualmente en la actualidad respecto de la Comunicación Intercultural entre el Occidente Judeocristiano y el Mundo Islámico.

Asimismo, se han mencionado las diferentes visiones sobre la Declaración Universal de Derechos Humanos, se han citado y cotejado las declaraciones, proyectos y cartas islámicas sobre Derechos Humanos con la Declaración de 1948, y se han evaluado las causas que pueden incidir en el cuestionamiento del carácter Universal de la Declaración objeto de estudio.

Por último, se han visto las diferentes concepciones iusfilosóficas de los derechos humanos que se han formulado en el mundo islámico, y cuáles son las

razones fundamentales que coadyuvan a que en Occidente predominen estereotipos negativos acerca de la cultura y la religión islámicas.

Una cuestión central que emana del relevamiento bibliográfico realizado es analizar las causas que suscitan los conflictos violentos del mundo actual, y por qué se tipifica al Islam y al mundo musulmán como una religión y un mundo que se sustentan en la violencia y el terrorismo. Se debe partir de la idea de que el orden mundial imperante dista de ser justo, y que el Islam pone un gran énfasis en la justicia social, teniendo además una tradición pacifista que es ignorada por Occidente, a raíz de la acción de los líderes más radicalizados, que promueven una *yihad* clásica bipolar, y tienen una notoria influencia en la coyuntura que atraviesan sus pueblos, lo que sucede claramente en el caso de los palestinos.

En este contexto, los medios de comunicación se han transformado inadvertidamente en aliados de los extremistas musulmanes, ya que difunden los estereotipos negativos y estigmatizaciones que atentan contra un entendimiento y una comprensión global de los conflictos, generando una imagen violenta de todos los musulmanes. Se han convertido también, en medios hegemónicos que marcan agenda y construyen modelos, relatos discursivos y censura sobre ciertas voces.

En Occidente se debe tener en cuenta que la historia del Islam no es ni más ni menos violenta que la de muchas culturas occidentales, y que la misma violencia que se les atribuye se puede encontrar en miles de ejemplos de gobiernos occidentales.

Es importante que Occidente haga un esfuerzo por comprender las diferencias intrínsecas de la religión y la cultura islámicas, para que el diálogo entre ambas culturas no se transforme en una moda política más de la época y para que realmente se atiendan los objetivos fundamentales de alcanzar una enseñanza y formación, una comprensión mutua y una paz duradera entre los pueblos.

Evitando así, caer en el etnocentrismo donde como grupo, raza o sociedad presupone su superioridad sobre los demás y hace de la cultura propia el criterio exclusivo para interpretar y valorar la cultura y los comportamientos de esos otros grupos, razas o sociedades. Antropólogos como Franz Boas y Bronisław Malinowski plantean que todas las ciencias deben trascender el etnocentrismo propio del científico como individuo.

En este sentido, apartarse de la base de lo que ha constituido un elemento fundamental del debate entre Occidente y el Islam en los últimos cincuenta años, el carácter universal de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, de las posteriores convenciones y acuerdos sobre derechos políticos, sociales, económicos y de la mujer, no implica dejar de reconocer el aporte valioso y la vigencia que tienen estos documentos.

De este modo, puede representar un primer paso de acercamiento hacia el entendimiento y reconocimiento mutuos, aceptando también la concepción de derechos humanos que predomina actualmente en el mundo islámico, y contribuyendo a difundir una interpretación del Corán diferente, más acorde con las verdaderas enseñanzas del Islam, tal como lo postulan teólogos y jurisconsultos musulmanes a través de la propuesta de la tercera vía, el camino del tercer territorio –*Dar al-Suhl o 'ahd*-, el territorio del acuerdo y la convivencia.

En cuanto compete al abordaje jurídico, el esfuerzo de Occidente se debe orientar a alcanzar un consenso mínimo acerca de algunos conceptos fundamentales de la ley islámica. La contribución de Occidente al diálogo y al entendimiento pasa en gran medida por adoptar un respeto a la especificidad del Derecho islámico como principio de actuación, teniendo en cuenta la tendencia del crecimiento del Islam a nivel mundial –incluso en el interior de los Estados Unidos-, la cantidad de países adeptos, tanto en el nivel jurídico como en el político.

Para lograr este objetivo es preciso adquirir conciencia sobre la incompletud de toda cultura, lo cual sólo puede ser apreciado desde una cultura

diferente, ya que la aspiración a lo universal, propia de toda cultura, induce a tomar la parte por el todo.

Desde esta perspectiva, el reconocimiento de la incompletud y las debilidades recíprocas de cada cultura es una condición sine qua non del diálogo intercultural⁶⁵.

En este sentido, la *Ummah* –la cosmovisión islámica-, hace un énfasis exagerado en los deberes en detrimento de los derechos, y por esta razón, admite desigualdades que para Occidente son “políticamente incorrectas” o inaceptables, como la desigualdad entre los hombres y las mujeres, y entre los musulmanes y no musulmanes. De esta manera, sociedades teocráticas como la islámica ponen un límite infranqueable a la lucha por las libertades humanas fundamentales.

Si la autoridad máxima es Alá y su palabra revelada, interpretada desde cada una de las concepciones iusfilosóficas del Islam, la capacidad para decidir acerca de la igualdad entre los hombres queda en un lugar que los mismos musulmanes no pueden identificar, al menos discursivamente.

Asimismo, es preciso evaluar otros aspectos de la problemática, que de algún modo reflejan cómo la relación entre Occidente y el mundo islámico está mediatizada por condicionamientos sociales, económicos y culturales. En este sentido, en Occidente se critica al mundo islámico al plantear que son muy escasos los libros que se han traducido al árabe, y que ello revela un alto nivel de censura, además de conformar un índice del grado de introversión y aislamiento cultural de la región.

Sin embargo, el problema no se encuentra en la censura o en el escaso afán por abrirse a otras cosmovisiones sino que la principal causa de la escasez de libros extranjeros traducidos es la obligación de pagar derechos de autor. De hecho, se traducen mucho más libros al árabe que los oficialmente registrados, y en algunos países se ha desarrollado un mercado negro de literatura occidental.

⁶⁵ De Sousa Santos, B. (2000) Universalismo, contextualización cultural y cosmopolitismo. En Silveira Gorski H.C. (Ed.) Identidades comunitarias y democracia. Trotta. Madrid.

Desde esta perspectiva, las políticas de copyright de Occidente evitan más la difusión de sus libros que las consideraciones inquisitoriales de los líderes religiosos extremistas⁶⁶.

Más allá de los intentos de la Declaración de El Cairo de 1990 sobre Derechos Humanos en el Islam y de la Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos de 1981 (Ver Anexo II), aún permanece abierto el debate acerca de lo que se podría denominar como “derechos humanos en el mundo islámico”, y prevalece cierto grado de confusión al tratar esta materia.

Lo cierto es que dentro mismo del Islam, hay diversas posturas sobre los derechos humanos, las cuales fueron vistas y evaluadas en el marco teórico de la investigación. Básicamente, se rechaza la concepción occidental porque ésta se sustenta en una ética desligada del pensamiento religioso, siendo éste en cambio la base y razón del pensamiento islámico.

⁶⁶ Botey Vallès, Jaume (1997). Continuidad y ruptura en el cruce de culturas. Revista CIDOB d'afers internacionals.

Bibliografía

- ✓ _____ (2002) *Unholy War: Terror in the Name of God*, New York: Oxford University. Press.
- ✓ _____ (2005). ¿Primavera árabe?: Acerca del informe de la ONU sobre reforma y desarrollo en el mundo árabe. Disponible en http://www.mundoarabe.org/primavera_arabe.htm.
- ✓ Abou El-Fadl, Khaled (2001). *Rebellion and violence in Islamic law*. New York Cambridge University Press.
- ✓ Affaya, M.N.E. (1996). Occident i l'islam: imatges il·lusòries i/o interculturalitat efectiva?, Revista CIDOB.
- ✓ Armstrong, Karen (1992). *Muhammad: A Biography of the Prophet*. San Francisco.
- ✓ Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1972). *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- ✓ Blanc Altemir, Antonio (2001). *La Corte Penal Internacional: ¿Un instrumento contra la impunidad? Protección de los derechos humanos a los 50 años de la declaración universal*. Madrid.
- ✓ Botey Vallès, Jaume (1997). Continuidad y ruptura en el cruce de culturas. Revista CIDOB d'afers internacionals. N°34-35.
- ✓ Brislin, Richard (1986). *Cross Cultural Encounters in Face-to-Face Interactions*. NewYork.
- ✓ Chen, G.M. y Starosta, W.J. (1996). *Intercultural Communication Competence: A Synthesis*, en Burelson B.R. y Kunkel A.W. (eds.) *Communication Yearbook 19*. Londres.
- ✓ Chillón, L.A. et al. (1991). *Las mentiras de una guerra. Desinformación y censura en el conflicto del Golfo*. Barcelona.

- ✓ Chitick, William (trad.) (1983). *The Sufi Path of Love: the Spiritual Teachings of Rumi*. Albany.
- ✓ Chomsky, Noam (2004). *El Mundo después de Irak*. México.
- ✓ Colectivo IOE (1996). *La educación intercultural a prueba: hijos de inmigrantes marroquíes en la escuela*. Laboratorio de Estudios Interculturales. Granada.
- ✓ De Sousa Santos, B. (2000) *Universalismo, contextualización cultural y cosmopolitismo*. En Silveira Gorski H.C. (Ed.) *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid.
- ✓ Declaración de El Cairo de 1990 sobre Derechos Humanos en el Islam. Disponible en "<http://www.gees.org/articulo/952/>"
<http://www.gees.org/articulo/952/>
- ✓ Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos de 1981. Disponible en "<http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>"
<http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>
- ✓ Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. Disponible en <http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm>
- ✓ Dostoievski, Fedor (1968). *Los hermanos Karamazov*. Editorial Bruguera, Barcelona.
- ✓ Esack, Farid (1997). *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oneworld Publications: Oxford.
- ✓ Escoffier, J. (1991). *The Limits of Multiculturalism*, *Socialist Review*, 3-4.
- ✓ Esposito, John L. (1992) *The Islamic Threat: Myth or Reality*, New York: Oxford University Press.

- ✓ Fuller, Graham (2002) The Future of Political Islam. En Foreign Affairs. March-April. 2002. Disponible en <http://www.foreignaffairs.org/2002/2.html>.
- ✓ Giddens, Anthony. (1976). Política y economía en Max Weber. Alianza, Madrid.
- ✓ Giménez Romero, C. (2003). Qué es la inmigración. ¿Problema u oportunidad? ¿Cómo lograr la integración de los inmigrantes? ¿Multiculturalismo o interculturalidad? RBA Libros. Integral. Barcelona.
- ✓ Gudykunst, W.B. (1995) Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Theory. Current Status, en Wiseman R.L. (ed.). Intercultural Communication Theory. London.
- ✓ Halliday, Fred (1994). Islam in the age of postmodernity. En Islam, Globalization and Postmodernity. Akbar S. Ahmed y Hastings Donnan (Eds.), Taylor and Francis.1994.
- ✓ Harris, Rabia Terri (1988) "Nonviolence in Islam: The Alternative Community Tradition". In Subverting Hatred: The Challenge of Nonviolence in Religious Traditions, edited by Daniel L. Smith-Christopher. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- ✓ Hassanain, A. (1995) Les fondements de l'identité culturelle des jeunes d'origine marocaine en France. Casablanca: Imprimerie de L'Entente.
- ✓ Huntington, Samuel (1997) El choque de civilizaciones. Ed. Paidós, Madrid.
- ✓ Kymlicka, W. (1996) Ciudadanía multicultural. Barcelona: Paidós.
- ✓ Lamo de Espinosa, E. (1995) Fronteras culturales, en Lamo de Espinosa E. (ed.) Culturas, Estado, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa. Madrid: Alianza Editorial, pp.13-79.
- ✓ Lawrence, Bruce (1998) Shattering the Myth: Islam Beyond Violence. Princeton University Press: Princeton.

- ✓ Littman, David y Bat Ye'Or (2005). Los Derechos Humanos universales vs 'Derechos Humanos' en el Islam. Grupo de Estudios Estratégicos (GEES). Estudios Islámicos. Disponible en <http://www.gees.org/articulo/1283/41>.
- ✓ Mayer, Ann Elizabeth (1991). El islam y los derechos humanos. Tradición y política, Boulder, Colorado: Westview Press/London: Pinter Publishers.
- ✓ Mikunda Franco, Emilio (2001). Derechos humanos y Mundo islámico. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
- ✓ Monshipouri, Mahmoud (1998). El mundo musulmán medio siglo después de la Declaración Universal de Derechos Humanos: Progreso y obstáculos, Netherlands Quarterly of Human Rights, vol. 16, no 3.
- ✓ Ortega y Gasset, José (2005). La rebelión de las masas. Editorial Austral Media, Madrid.
- ✓ Pereira Porto, Celia (2002). Bases para un diálogo intercultural sobre Derechos Humanos. En Anales de Cátedra Francisco Suárez 36. La Coruña.
- ✓ Ramonet, Ignacio. (2004). Información, comunicación y globalización. El quinto poder (Ensayos). CIESPAL.
- ✓ Rodrigo Alsina, Miquel (1997). Elementos para una comunicación Intercultural. Revista Cidob d'afers internacionals. V. 36. Disponible en HYPERLINK "http://www.cidob.org/Castellano/Publicaciones/Afers/rodrigo.html"<http://www.cidob.org/Castellano/Publicaciones/Afers/rodrigo.html>.
- ✓ Russell, Bertrand (1987). Religión y ciencia. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- ✓ Safi, M. Louay (2001). Peace and the Limits of War: Transcending Classical Conception of Jihad. International Institute of Islamic Thought: Herndon, VA, Estados Unidos.

- ✓ Said, Abdul Aziz, Nathan C. Funk, y Ayse S. Kadayifci (eds.) (2001).
Peace and Conflict Resolution in Islam. University Press of America:
Washington D.C.
- ✓ Said, Edward S. (1997). Palestina. Paz sin territorios. Tafalla.
- ✓ Talavera Fernandez, Pedro (2011). Diálogo Intercultural y universalidad de
los derechos humanos. Revista IUS, vol. 15, núm. 48. México.
- ✓ Todorov, Tzvetan. (1988). El cruzamiento entre culturas, en Todorov T. et
al. Cruce de culturas y mestizaje cultural. Madrid.
- ✓ Vernet, Juan (1980). El Corán. Plaza & Janes. Barcelona.
- ✓ Vítors, Artemio (2004). Las religiones monoteístas y los derechos
humanos. Disponible en
<http://www.agenciaveritas.com/articulo.php?cd=15>.
- ✓ Weber, Edgard (2000). Las culturas en el proceso de mundialización.
Revista CIDOB d'afers internacionals. N°50.

Anexos

Anexo I

Declaración Universal de Derechos Humanos

Adoptada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 217 A (III), París, Francia, 10 de diciembre de 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 de las Naciones Unidas 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

1. 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.

2. 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.

Anexo II

Universal Islamic Declaration of Human Rights

21 Dhul Qaidah 1401 19 September 1981

Contents

Foreword

Preamble

I Right to Life

II Right to Freedom

III Right to Equality and Prohibition Against Impermissible Discrimination

IV Right to Justice

V Right to Fair Trial

VI Right to Protection Against Abuse of Power

VII Right to Protection Against Torture

VIII Right to Protection of Honour and Reputation

IX Right to Asylum

X Rights of Minorities

XI Right and Obligation to Participate in the Conduct and Management of Public Affairs

XII Right to Freedom of Belief, Thought and Speech

XIII Right to Freedom of Religion

XIV Right to Free Association

XV The Economic Order and the Rights Evolving Therefrom

XVI Right to Protection of Property

XVII Status and Dignity of Workers

XVIII Right to Social Security

XIX Right to Found a Family and Related Matters

XX Rights of Married Women

XXI Right to Education

XXII Right of Privacy

XXIII Right to Freedom of Movement and Residence

Explanatory Notes

Glossary of Arabic Terms

References

This is a declaration for mankind, a guidance and instruction to those who fear God.

(Al Qur'an, Al-Imran 3:138)

Foreword

Islam gave to mankind an ideal code of human rights fourteen centuries ago. These rights aim at conferring honour and dignity on mankind and eliminating exploitation, oppression and injustice.

Human rights in Islam are firmly rooted in the belief that God, and God alone, is the Law Giver and the Source of all human rights. Due to their Divine origin, no ruler, government, assembly or authority can curtail or violate in any way the human rights conferred by God, nor can they be surrendered.

Human rights in Islam are an integral part of the overall Islamic order and it is obligatory on all Muslim governments and organs of society to implement them in letter and in spirit within the framework of that order.

It is unfortunate that human rights are being trampled upon with impunity in many countries of the world, including some Muslim countries. Such violations are a matter of serious concern and are arousing the conscience of more and more people throughout the world.

I sincerely hope that this Declaration of Human Rights will give a powerful impetus to the Muslim peoples to stand firm and defend resolutely and courageously the rights conferred on them by God.

This Declaration of Human Rights is the second fundamental document proclaimed by the Islamic Council to mark the beginning of the 15th Century of the Islamic era,

the first being the Universal Islamic Declaration announced at the International Conference on The Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him) and his Message, held in London from 12 to 15 April 1980.

The Universal Islamic Declaration of Human Rights is based on the Qur'an and the Sunnah and has been compiled by eminent Muslim scholars, jurists and representatives of Islamic movements and thought. May God reward them all for their efforts and guide us along the right path.

Paris 21 Dhul Qaidah 1401 Salem Azzam

19th September 1981 Secretary General

O men! Behold, We have created you all out of a male and a female, and have made you into nations and tribes, so that you might come to know one another. Verily, the noblest of you in the sight of God is the one who is most deeply conscious of Him. Behold, God is all-knowing, all aware.

(Al Qur'an, Al-Hujurat 49:13)

Preamble

WHEREAS the age-old human aspiration for a just world order wherein people could live, develop and prosper in an environment free from fear, oppression, exploitation and deprivation, remains largely unfulfilled;

WHEREAS the Divine Mercy unto mankind reflected in its having been endowed with super-abundant economic sustenance is being wasted, or unfairly or unjustly withheld from the inhabitants of the earth;

WHEREAS Allah (God) has given mankind through His revelations in the Holy Qur'an and the Sunnah of His Blessed Prophet Muhammad an abiding legal and moral framework within which to establish and regulate human institutions and relationships;

WHEREAS the human rights decreed by the Divine Law aim at conferring dignity and honour on mankind and are designed to eliminate oppression and injustice;

WHEREAS by virtue of their Divine source and sanction these rights can neither be curtailed, abrogated or disregarded by authorities, assemblies or other institutions, nor can they be surrendered or alienated;

Therefore we, as Muslims, who believe

a) in God, the Beneficent and Merciful, the Creator, the Sustainer, the Sovereign, the sole Guide of mankind and the Source of all Law;

b) in the Vicegerency (Khilafah) of man who has been created to fulfill the Will of God on earth;

c) in the wisdom of Divine guidance brought by the Prophets, whose mission found its culmination in the final Divine message that was conveyed by the Prophet Muhammad (Peace be upon him) to all mankind;

d) that rationality by itself without the light of revelation from God can neither be a sure guide in the affairs of mankind nor provide spiritual nourishment to the human soul, and, knowing that the teachings of Islam represent the quintessence of Divine guidance in its final and perfect form, feel duty-bound to remind man of the high status and dignity bestowed on him by God;

e) in inviting all mankind to the message of Islam;

f) that by the terms of our primeval covenant with God our duties and obligations have priority over our rights, and that each one of us is under a bounden duty to spread the teachings of Islam by word, deed, and indeed in all gentle ways, and to make them effective not only in our individual lives but also in the society around us;

g) in our obligation to establish an Islamic order:

i) wherein all human beings shall be equal and none shall enjoy a privilege or suffer a disadvantage or discrimination by reason of race, colour, sex, origin or language;

ii) wherein all human beings are born free;

iii) wherein slavery and forced labour are abhorred;

iv) wherein conditions shall be established such that the institution of family shall be preserved, protected and honoured as the basis of all social life;

v) wherein the rulers and the ruled alike are subject to, and equal before, the Law;

vi) wherein obedience shall be rendered only to those commands that are in consonance with the Law;

vii) wherein all worldly power shall be considered as a sacred trust, to be exercised within the limits prescribed by the Law and in a manner approved by it, and with due regard for the priorities fixed by it;

viii) wherein all economic resources shall be treated as Divine blessings bestowed upon mankind, to be enjoyed by all in accordance with the rules and the values set out in the Qur'an and the Sunnah;

ix) wherein all public affairs shall be determined and conducted, and the authority to administer them shall be exercised after mutual consultation (Shura) between the believers qualified to contribute to a decision which would accord well with the Law and the public good;

x) wherein everyone shall undertake obligations proportionate to his capacity and shall be held responsible pro rata for his deeds;

xi) wherein everyone shall, in case of an infringement of his rights, be assured of appropriate remedial measures in accordance with the Law;

xii) wherein no one shall be deprived of the rights assured to him by the Law except by its authority and to the extent permitted by it;

xiii) wherein every individual shall have the right to bring legal action against anyone who commits a crime against society as a whole or against any of its members;

xiv) wherein every effort shall be made to

(a) secure unto mankind deliverance from every type of exploitation, injustice and oppression,

(b) ensure to everyone security, dignity and liberty in terms set out and by methods approved and within the limits set by the Law;

Do hereby, as servants of Allah and as members of the Universal Brotherhood of Islam, at the beginning of the Fifteenth Century of the Islamic Era, affirm our commitment to uphold the following inviolable and inalienable human rights that we consider are enjoined by Islam.

I Right to Life

a) Human life is sacred and inviolable and every effort shall be made to protect it. In particular no one shall be exposed to injury or death, except under the authority of the Law.

b) Just as in life, so also after death, the sanctity of a person's body shall be inviolable. It is the obligation of believers to see that a deceased person's body is handled with due solemnity.

II Right to Freedom

a) Man is born free. No inroads shall be made on his right to liberty except under the authority and in due process of the Law.

b) Every individual and every people has the inalienable right to freedom in all its forms^{3/4} physical, cultural, economic and political — and shall be entitled to struggle by all available means against any infringement or abrogation of this right; and every oppressed individual or people has a legitimate claim to the support of other individuals and/or peoples in such a struggle.

III Right to Equality and Prohibition Against Impermissible Discrimination

a) All persons are equal before the Law and are entitled to equal opportunities and protection of the Law.

b) All persons shall be entitled to equal wage for equal work.

c) No person shall be denied the opportunity to work or be discriminated against in any manner or exposed to greater physical risk by reason of religious belief, colour, race, origin, sex or language.

IV Right to Justice

a) Every person has the right to be treated in accordance with the Law, and only in accordance with the Law.

b) Every person has not only the right but also the obligation to protest against injustice; to recourse to remedies provided by the Law in respect of any unwarranted personal injury or loss; to self-defence against any charges that are preferred against him and to obtain fair adjudication before an independent judicial tribunal in any dispute with public authorities or any other person.

c) It is the right and duty of every person to defend the rights of any other person and the community in general (Hisbah).

d) No person shall be discriminated against while seeking to defend private and public rights.

e) It is the right and duty of every Muslim to refuse to obey any command which is contrary to the Law, no matter by whom it may be issued.

V Right to Fair Trial

- a) No person shall be adjudged guilty of an offence and made liable to punishment except after proof of his guilt before an independent judicial tribunal.
- b) No person shall be adjudged guilty except after a fair trial and after reasonable opportunity for defence has been provided to him.
- c) Punishment shall be awarded in accordance with the Law, in proportion to the seriousness of the offence and with due consideration of the circumstances under which it was committed.
- d) No act shall be considered a crime unless it is stipulated as such in the clear wording of the Law.
- e) Every individual is responsible for his actions. Responsibility for a crime cannot be vicariously extended to other members of his family or group, who are not otherwise directly or indirectly involved in the commission of the crime in question.

VI Right to Protection Against Abuse of Power

Every person has the right to protection against harassment by official agencies. He is not liable to account for himself except for making a defence to the charges made against him or where he is found in a situation wherein a question regarding suspicion of his involvement in a crime could be reasonably raised

VII Right to Protection Against Torture

No person shall be subjected to torture in mind or body, or degraded, or threatened with injury either to himself or to anyone related to or held dear by him, or forcibly made to confess to the commission of a crime, or forced to consent to an act which is injurious to his interests.

VIII Right to Protection of Honour and Reputation

Every person has the right to protect his honour and reputation against calumnies, groundless charges or deliberate attempts at defamation and blackmail.

IX Right to Asylum

- a) Every persecuted or oppressed person has the right to seek refuge and asylum. This right is guaranteed to every human being irrespective of race, religion, colour and sex.
- b) Al Masjid Al Haram (the sacred house of Allah) in Mecca is a sanctuary for all Muslims.

X Rights of Minorities

- a) The Qur'anic principle "There is no compulsion in religion" shall govern the religious rights of non-Muslim minorities.
- b) In a Muslim country religious minorities shall have the choice to be governed in respect of their civil and personal matters by Islamic Law, or by their own laws.

XI Right and Obligation to Participate in the Conduct and Management of Public Affairs

- a) Subject to the Law, every individual in the community (Ummah) is entitled to assume public office.
- b) Process of free consultation (Shura) is the basis of the administrative relationship between the government and the people. People also have the right to choose and remove their rulers in accordance with this principle.

XII Right to Freedom of Belief, Thought and Speech

- a) Every person has the right to express his thoughts and beliefs so long as he remains within the limits prescribed by the Law. No one, however, is entitled to disseminate falsehood or to circulate reports which may outrage public decency, or to indulge in slander, innuendo or to cast defamatory aspersions on other persons.
- b) Pursuit of knowledge and search after truth is not only a right but a duty of every Muslim.
- c) It is the right and duty of every Muslim to protest and strive (within the limits set out by the Law) against oppression even if it involves challenging the highest authority in the state.
- d) There shall be no bar on the dissemination of information provided it does not endanger the security of the society or the state and is confined within the limits imposed by the Law.
- e) No one shall hold in contempt or ridicule the religious beliefs of others or incite public hostility against them; respect for the religious feelings of others is obligatory on all Muslims.

XIII Right to Freedom of Religion

Every person has the right to freedom of conscience and worship in accordance with his religious beliefs.

XIV Right to Free Association

- a) Every person is entitled to participate individually and collectively in the religious, social, cultural and political life of his community and to establish institutions and agencies meant to enjoin what is right (ma'roof) and to prevent what is wrong (munkar).
- b) Every person is entitled to strive for the establishment of institutions whereunder an enjoyment of these rights would be made possible. Collectively, the community is obliged to establish conditions so as to allow its members full development of their personalities.

XV The Economic Order and the Rights Evolving Therefrom

- a) In their economic pursuits, all persons are entitled to the full benefits of nature and all its resources. These are blessings bestowed by God for the benefit of mankind as a whole.
- b) All human beings are entitled to earn their living according to the Law.
- c) Every person is entitled to own property individually or in association with others. State ownership of certain economic resources in the public interest is legitimate.
- d) The poor have the right to a prescribed share in the wealth of the rich, as fixed by Zakah, levied and collected in accordance with the Law.
- e) All means of production shall be utilised in the interest of the community (Ummah) as a whole, and may not be neglected or misused.
- f) In order to promote the development of a balanced economy and to protect society from exploitation, Islamic Law forbids monopolies, unreasonable restrictive trade practices, usury, the use of coercion in the making of contracts and the publication of misleading advertisements.
- g) All economic activities are permitted provided they are not detrimental to the interests of the community(Ummah) and do not violate Islamic laws and values.

XVI Right to Protection of Property

No property may be expropriated except in the public interest and on payment of fair and adequate compensation.

XVII Status and Dignity of Workers

Islam honours work and the worker and enjoins Muslims not only to treat the worker justly but also generously. He is not only to be paid his earned wages promptly, but is also entitled to adequate rest and leisure.

XVIII Right to Social Security

Every person has the right to food, shelter, clothing, education and medical care consistent with the resources of the community. This obligation of the community extends in particular to all individuals who cannot take care of themselves due to some temporary or permanent disability.

XIX Right to Found a Family and Related Matters

a) Every person is entitled to marry, to found a family and to bring up children in conformity with his religion, traditions and culture. Every spouse is entitled to such rights and privileges and carries such obligations as are stipulated by the Law.

b) Each of the partners in a marriage is entitled to respect and consideration from the other.

c) Every husband is obligated to maintain his wife and children according to his means.

d) Every child has the right to be maintained and properly brought up by its parents, it being forbidden that children are made to work at an early age or that any burden is put on them which would arrest or harm their natural development.

e) If parents are for some reason unable to discharge their obligations towards a child it becomes the responsibility of the community to fulfill these obligations at public expense.

f) Every person is entitled to material support, as well as care and protection, from his family during his childhood, old age or incapacity. Parents are entitled to material support as well as care and protection from their children.

g) Motherhood is entitled to special respect, care and assistance on the part of the family and the public organs of the community (Ummah).

h) Within the family, men and women are to share in their obligations and responsibilities according to their sex, their natural endowments, talents and inclinations, bearing in mind their common responsibilities toward their progeny and their relatives.

i) No person may be married against his or her will, or lose or suffer diminution of legal personality on account of marriage.

XX Rights of Married Women

Every married woman is entitled to:

- a) live in the house in which her husband lives;
- b) receive the means necessary for maintaining a standard of living which is not inferior to that of her spouse, and, in the event of divorce, receive during the statutory period of waiting (iddah) means of maintenance commensurate with her husband's resources, for herself as well as for the children she nurses or keeps, irrespective of her own financial status, earnings, or property that she may hold in her own rights;
- c) seek and obtain dissolution of marriage (Khul'a) in accordance with the terms of the Law. This right is in addition to her right to seek divorce through the courts.
- d) inherit from her husband, her parents, her children and other relatives according to the Law;
- e) strict confidentiality from her spouse, or ex-spouse if divorced, with regard to any information that he may have obtained about her, the disclosure of which could prove detrimental to her interests. A similar responsibility rests upon her in respect of her spouse or ex-spouse.

XXI Right to Education

- a) Every person is entitled to receive education in accordance with his natural capabilities.
- b) Every person is entitled to a free choice of profession and career and to the opportunity for the full development of his natural endowments.

XXII Right of Privacy

Every person is entitled to the protection of his privacy.

XXIII Right to Freedom of Movement and Residence

- a) In view of the fact that the World of Islam is veritably Ummah Islamia, every Muslim shall have the right to freely move in and out of any Muslim country.
- b) No one shall be forced to leave the country of his residence, or be arbitrarily deported therefrom without recourse to due process of Law.

Explanatory Notes

1 In the above formulation of Human Rights, unless the context provides otherwise:

- a) the term 'person' refers to both the male and female sexes.
- b) the term 'Law' denotes the Shari'ah, i.e. the totality of ordinances derived from the Qur'an and the Sunnah and any other laws that are deduced from these two sources by methods considered valid in Islamic jurisprudence.

2 Each one of the Human Rights enunciated in this declaration carries a corresponding duty.

3 In the exercise and enjoyment of the rights referred to above every person shall be subject only to such limitations as are enjoined by the Law for the purpose of securing the due recognition of, and respect for, the rights and the freedom of others and of meeting the just requirements of morality, public order and the general welfare of the Community (Ummah).

The Arabic text of this Declaration is the original.

Glossary of Arabic Terms

SUNNAH - The example or way of life of the Prophet (peace be upon him), embracing what he said, did or agreed to.

KHALIFAH - The vicegerency of man on earth or succession to the Prophet, transliterated into English as the Caliphate.

HISBAH- Public vigilance, an institution of the Islamic State enjoined to observe and facilitate the fulfillment of right norms of public behaviour. The "Hisbah" consists in public vigilance as well as an opportunity to private individuals to seek redress through it.

MA'ROOF - Good act.

MUNKAR - Reprehensible deed.

ZAKAH - The 'purifying' tax on wealth, one of the five pillars of Islam obligatory on Muslims.

'IDDAH - The waiting period of a widowed or divorced woman during which she is not to re-marry.

KHUL'A - Divorce a woman obtains at her own request.

UMMAH ISLAMIA - World Muslim community.

SHARI'AH - Islamic law.

References

Note: The Roman numerals refer to the topics in the text. The Arabic numerals refer to the Chapter and the Verse of the Qur'an, i.e. 5:32 means Chapter 5, Verse 32.

- I
 - 1 Qur'an Al-Maidah 5:32
 - 2 Hadith narrated by Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
 - 3 Hadith narrated by Bukhari
- II 4 Hadith narrated by Bukhari, Muslim
 - 5 Sayings of Caliph Umar
 - 6 Qur'an As-Shura 42:41
 - 7 Qur'an Al-Hajj 22:41
- III 8 From the Prophet's address
 - 9 Hadith narrated by Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
 - 10 From the address of Caliph Abu Bakr
 - 11 From the Prophet's farewell address
 - 12 Qur'an Al-Ahqaf 46:19
 - 13 Hadith narrated by Ahmad
 - 14 Qur'an Al-Mulk 67:15
 - 15 Qur'an Al-Zalzalalah 99:7-8
- IV
 - 16 Qur'an An-Nisa 4:59
 - 17 Qur'an Al-Maidah 5:49
 - 18 Qur'an An-Nisa 4:148
 - 19 Hadith narrated by Bukhari, Muslim, Tirmidhi
 - 20 Hadith narrated by Bukhari, Muslim
 - 21 Hadith narrated by Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
 - 22 Hadith narrated by Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
 - 23 Hadith narrated by Abu Daud, Tirmidhi
 - 24 Hadith narrated by Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
 - 25 Hadith narrated by Bukhari

- V 26 Hadith narrated by Bukhari, Muslim
27 Qur'an Al-Isra 17:15
28 Qur'an Al-Ahzab 33:5
29 Qur'an Al-Hujurat 49:6
30 Qur'an An-Najm 53:28
31 Qur'an Al Baqarah 2:229
32 Hadith narrated by Al Baihaki, Hakim
33 Qur'an Al-Isra 17:15
34 Qur'an At-Tur 52:21
35 Qur'an Yusuf 12:79
- VI 36 Qur'an Al Ahzab 33:58
- VII 37 Hadith narrated by Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
38 Hadith narrated by Ibn Majah
- VIII 39 From the Prophet's farewell address
40 Qur'an Al-Hujurat 49:12
41 Qur'an Al-Hujurat 49:11
- IX 42 Qur'an At-Tawba 9:6
43 Qur'an Al-Imran 3:97
44 Qur'an Al-Baqarah 2:125
45 Qur'an Al-Hajj 22:25
- X 46 Qur'an Al Baqarah 2:256
47 Qur'an Al-Maidah 5:42
48 Qur'an Al-Maidah 5:43
49 Qur'an Al-Maidah 5:47
- XI 50 Qur'an As-Shura 42:38
51 Hadith narated by Ahmad
52 From the address of Caliph Abu Bakr
- XII 53 Qur'an Al-Ahzab 33:60-61
54 Qur'an Saba 34:46

- 55 Hadith narrated by Tirmidhi, Nasai
- 56 Qur'an An-Nisa 4:83
- 57 Qur'an Al-Anam 6:108
- XIII 58 Qur'an Al Kafirun 109:6
- XIV 59 Qur'an Yusuf 12:108
- 60 Qur'an Al-Imran 3:104
- 61 Qur'an Al-Maidah 5:2
- 62 Hadith narrated by Abu Daud, Tirmidhi, Nasai, Ibn Majah
- XV 63 Qur'an Al-Maidah 5:120
- 64 Qur'an Al-Jathiyah 45:13
- 65 Qur'an Ash-Shuara 26:183
- 66 Qur'an Al-Isra 17:20
- 67 Qur'an Hud 11:6
- 68 Qur'an Al-Mulk 67:15
- 69 Qur'an An-Najm 53:48
- 70 Qur'an Al-Hashr 59:9
- 71 Qur'an Al-Maarij 70:24-25
- 72 Sayings of Caliph Abu Bakr
- 73 Hadith narrated by Bukhari, Muslim
- 74 Hadith narrated by Muslim
- 75 Hadith narrated by Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 76 Hadith narrated by Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 77 Qur'an Al-Mutaffifin 83:1-3
- 78 Hadith narrated by Muslim
- 79 Qur'an Al-Baqarah 2:275
- 80 Hadith narrated by Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- XVI 81 Qur'an Al Baqarah 2:188
- 82 Hadith narrated by Bukhari
- 83 Hadith narrated by Muslim

- 84 Hadith narrated by Muslim, Tirmidhi
- XVII 85 Qur'an At-Tawbah 9:105
- 86 Hadith narrated by Abu Yala^{3/4} Majma Al Zawaid
- 87 Hadith narrated by Ibn Majah
- 88 Qur'an Al-Ahqaf 46:19
- 89 Qur'an At-Tawbah 9:105
- 90 Hadith narrated by Tabarani^{3/4} Majma Al Zawaid
- 91 Hadith narrated by Bukhari
- XVIII 92 Qur'an Al-Ahzab 33:6
- XIX 93 Qur'an An-Nisa 4:1
- 94 Qur'an Al-Baqarah 2:228
- 95 Hadith narrated by Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 96 Qur'an Ar-Rum 30:21
- 97 Qur'an At-Talaq 65:7
- 98 Qur'an Al-Isra 17:24
- 99 Hadith narrated by Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi
- 100 Hadith narrated by Abu Daud
- 101 Hadith narrated by Bukhari, Muslim
- 102 Hadith narrated by Abu Daud, Tirmidhi
- 103 Hadith narrated by Ahmad, Abu Daud
- XX 104 Qur'an At-Talaq 65:6
- 105 Qur'an An-Nisa 4:34
- 106 Qur'an At-Talaq 65:6
- 107 Qur'an AtTalaq 65:6
- 108 Qur'an Al-Baqarah 2:229
- 109 Qur'an An-Nisa 4:12
- 110 Qur'an Al-Baqarah 2:237
- XXI 111 Qur'an Al-Isra 17:23-24
- 112 Hadith narrated by Ibn Majah

- 113 Qur'an Al-Imran 3:187
- 114 From the Prophet's farewell address
- 115 Hadith narrated by Bukhari, Muslim
- 116 Hadith narrated by Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi
- XXII 117 Hadith narrated by Muslim
- 118 Qur'an Al-Hujurat 49:12
- 119 Hadith narrated by Abu Daud, Tirmidhi
- XXIII 120 Qur'an Al-Mulk 67:15
- 121 Qur'an Al-Anam 6:11
- 122 Qur'an An-Nisa 4:97
- 123 Qur'an Al-Baqarah 2:217
- 124 Qur'an Al-Hashr 59:9

Anexo III

Declaración de los Derechos Humanos en el Islam

Conferencia Islámica de El Cairo, 1990

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 PRIMERO

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 hijos, y ninguno tiene supremacía sobre otro sino en la piedad mostrada hacia Allah y en las buenas obras.

ARTÍCULO SEGUNDO

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 TERCERO

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 CUARTO

Todo ser humano es acreedor de una inviolabilidad sagrada. Proteger su buena fama en vida y tras la muerte, así como su cadáver y su tumba, será una obligación de la sociedad y los respectivos estados.

ARTÍCULO QUINTO

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 SEXTO

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 SÉPTIMO

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 OCTAVO

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 correspondiente ocupará su lugar.

ARTÍCULO NOVENO

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 DÉCIMO

El Islam es la religión indiscutible. 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 UNDÉCIMO

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 DUODÉCIMO

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 asilo no haya sido la comisión de un crimen contemplado por la Sharía.

ARTÍCULO DECIMOTERCERO

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 dueño del trabajo, el estado deberá intervenir para arreglar litigios, enmendar la injusticia, sentar derecho y hacer justicia con imparcialidad.

ARTÍCULO DECIMOCUARTO

El ser humano tiene derecho a unas 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 DECIMOQUINTO

a) Todo ser humano tiene derecho a la propiedad, adquirida por medios legalizados en 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 DECIMOSEXTO

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 DECIMOSÉPTIMO

- 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 DECIMOCTAVO

- 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 penetrar 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 DECIMONOVENO

- 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 VIGÉSIMO

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 VIGÉSIMO PRIMERO

La toma de rehenes está prohibida en toda circunstancia y con cualquier motivo o pretexto.

ARTÍCULO VIGÉSIMO SEGUNDO

- 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 imponer lo correcto y prohibir 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 VIGÉSIMO TERCERO

- 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 VIGÉSIMO CUARTO

Todos los derechos y los deberes estipulados en esta declaración están sujetos a los preceptos de la Sharía islámica.

ARTÍCULO VIGÉSIMO QUINTO

La Sharía Islámica es la única fuente de referencia para la aclaración o interpretación de cualquiera de los artículos del presente documento.