

Las leyes no escritas del Islam. La Shari'ah en el marco internacional de los derechos humanos

Roberto Vila Sexto*

«Porque ese cielo azul que todos vemos,
ni es cielo, ni es azul.
¡Lástima grande que no sea verdad tanta belleza!

Leonardo Lupercio de Argenzola

1. Introducción: El Mensaje

El año 610 de la era cristiana, en el Monte Hira de la Meca, un hombre recibe un mensaje de Dios. Un mensaje para entregar al mundo.

Allí se lo entregó el arcángel San Gabriel al elegido, Muhammad ibn Abdullah, a lo largo de los veintidós años que le restaban de vida, sura a sura, versículo a versículo hasta completar el Libro, hoy en día sagrado para cientos de millones de personas.

Mahoma, que tenía ya cuarenta años cuando recibió la primera revelación, había prosperado en Arabia (actual Arabia Saudí) como líder de una caravana de comerciantes. En ese momento de la historia de Arabia, la sociedad estaba segregada en tribus. La propia tribu del Profeta, los quraysíes, se habían enriquecido comerciando con los países vecinos. La Meca se había convertido en una floreciente ciudad mercantil, pero en aquella agresiva lucha por la riqueza se habían perdido algunos de los antiguos valores tribales. Los quraysíes se concentraban ahora en ganar dinero a expensas de los grupos familiares más débiles de la tribu (Amstrong, 2002: 44-45).

En este contexto surge el islam. Mahoma había percibido los grandes problemas que enfrentaba su pueblo y como persona atenta a los acontecimientos hubo de ahondar profunda y dolo-

rosamente en su ser interior para encontrar una solución que fuera no sólo políticamente viable, sino también espiritualmente reveladora (2002: 46).

A la realidad social de Arabia, sumida en un ciclo fraticida de venganzas y contra-venganzas entre tribus, se unía la adoración politeísta a los dioses paganos, principalmente a las tres hijas de Alá.: al-Lat, al-Uzza y Manat**. Un nuevo partido religioso tenía que deshacerse del lastre de adoración pagana y centrarse en un único Dios si quería convertirse en una alternativa convincente a su competidor más directo. La adoración a Alá, como único Dios, se presentó como la mejor opción, no sólo para demostrar la debilidad del cristianismo, sino también para romper definitivamente con las prácticas culturales dominantes de la península arábiga (Alí, 2003: 27), e instaurar un sentimiento de unidad en la umma (la comunidad).

La páginas que siguen tratan de analizar sucintamente en qué consiste la Ley Islámica, esto es, la *Shari'ah* o camino de Dios, a la vez que las causas que hacen del islam el mosaico de comportamientos que es y la importancia que ha de tener hoy en día el esfuerzo por la desestigmatización de la cultura musulmana como primer paso hacia la mejora de las relaciones entre Oriente y Occidente. Para ello será necesario definir en qué momento de su historia se sitúa el Islam, con el propósito de enten-

para que el cambio no fuese tan brusco y poder ganar, de este modo, mayor número de adeptos. Más tarde renegaría de las tres diosas y estos versos, para muchos inspirados por el demonio, serían sustituidos por los definitivos tal y como se recogen en la Sura 53: 19-53 (*El Corán*, 2003: 496).

* Roberto Vila es Máster en Acción Internacional Humanitaria.

** Las tres diosas paganas aparecían en el Corán en los que, posteriormente, fueron llamados versos satánicos. En un primer momento, la opción politeísta no es descartada por el Profeta, quizá estratégicamente

der los procesos legales que se siguen en los distintos países que conforman el universo musulmán.

Todos los ordenamientos jurídicos sufren grandes carencias y el análisis comparativo de todas ellas es fundamental para lograr reformas cualitativas que mejoren la vida de los sujetos de derecho. Aquí, el estudio se centrará en las carencias del Islam desde el punto de vista de los derechos humanos, sin dejar de lado la responsabilidad de Occidente en el análisis de las mismas, así como el papel que ocupa la *Shari'ah* y los que la definen en el marco del derecho internacional público. Cómo y quién interpreta la ley de Dios es fundamental en un análisis de la ley islámica. Una sección de este estudio tratará de comparar las escuelas de pensamiento moderado reformista musulmán con las más tradicionalistas, esto es, las que inciden en el respeto a unos fundamentos inmutables.

Por último, la vista se orientará hacia el papel que juegan las mujeres por y para el islam. Una de las preguntas que habrá que responder es si lo que dispone inmutablemente el Corán es el detonante de la situación de la mujer en los países musulmanes y, en cierto modo, su justificación, o si las raíces son otras, más profundas, en las que Dios no está involucrado. En este sentido, el origen de las discriminaciones que sufren es vital para entender qué las motiva y cómo se pueden abordar los cambios allí donde se precisen.

En definitiva, se tratará de ver si las leyes que ha dictado Dios tienen un espíritu impuesto por algo que trasciende las necesidades humanas cotidianas y que coarta cualquier posibilidad de reforma, o si Mahoma pretendió crear un sistema que, lejos de ser monolítico, pudiese ser adaptado a la realidad social de cada época.

2. Dar Al-Islam

En contraposición al *dar al-Harb*, tierra de refugio de los infieles o tierra de la guerra, el *Dar al-Islam* es el espacio geográfico gobernado por los fieles seguidores de Alá. Esta división del mundo es una creación doctrinal de los juristas islámicos clásicos

que, en un principio, pretendía justificar o permitir la guerra continua contra los no creyentes. En esta sección, el término se emplea a modo de metáfora de lo que, hoy por hoy, conforma el atlas musulmán.

La expansión del islam hasta el siglo VIII de nuestra era cristiana dejó un legado que se extiende desde Marruecos a Indonesia y que puede dividirse en cinco grandes subconjuntos: África, Oriente Medio, subcontinente indio, Cáucaso y Asia Central y, por último, el sur y sureste asiáticos (Thoraval, 2003: 10).

El Dar al islam cuenta con aproximadamente 1.200 millones de musulmanes en todo el mundo de los que 650 millones se sitúan únicamente en el subcontinente indio y en el sur de Asia (2003: 23-25). Es decir, el Islam, hoy por hoy, es un fenómeno esencialmente asiático a pesar del error recurrente que nos lleva, a menudo, a confundir lo árabe y lo musulmán. De hecho, en la India, donde los musulmanes son minoría (15% de los 1.000 millones de habitantes), su peso demográfico es casi tan importante como el del conjunto de los países árabes (2003: 10-11). Indonesia, con 215 millones, sigue siendo, en número de fieles, el primer país musulmán (2003: 25).

En todos los estados musulmanes, el islam ha ido evolucionando de forma dispar. El paso del tiempo ha producido corrientes de interpretación que han ido añadiendo nuevos colores al caleidoscopio musulmán.

En todo caso, los adeptos del islam se encuadran fundamentalmente, casi desde su génesis, en dos grupos: sunníes y chiítas¹. Los primeros se guían por el Corán y la Suna (el ejemplo de Mahoma) de forma más o menos ortodoxa. Para los segundos, la mejor manera de entender la verdad proclamada por el Profeta es a través de los líderes religiosos o imames, a los se considera los únicos legitimados para interpretar la ley de Dios (Akaddaf, 2001: 5).

Como relata Tarik Alí, la escisión entre los dos grupos se produjo por la falta de entendimiento de dos hombres: el Tercer Califa Uzmán y el aspirante al puesto Alí ibn Abu Talib, yerno del Profeta. Cansados de esperar a que Alí se coronara califa al frente del Imperio, sus seguidores acorralaron a Uzmán y lo ase-

¹ Los sunníes ortodoxos (el 90% de los musulmanes) no han considerado nunca a los chiítas (el 10% de los musulmanes) como herejes merecedores de la excomunión.

sinaron. Los chiítas de hoy aseguran que Alí no tuvo nada que ver con la muerte del Califa (Alí, 2003).

Cuenta la leyenda que Alí no podía ser asesinado porque la increíble longitud de su espada podía alcanzar a cualquier adversario. El único momento en que su vida podía correr peligro era en la Mezquita, mientras rezaba, porque su alma inmortal y todopoderosa abandonaba su cuerpo. Durante un rezo lo mataron y los chiítas no han vuelto a entrar en las mezquitas.

De ambos grupos derivaron corrientes de pensamiento y creación jurisprudencial en las grandes ciudades del islam: Medina, Meca, Damasco, Bagdad y Kufa (Espósito, 1999: 33). Cinco de aquellas escuelas consiguieron sobrevivir hasta nuestros días. Las cuatro sunnitas: la escuela Hanafi, la Maliki, la Shafi'i y la Hanbali; y una chiíta: la Jafaafi (Akaddaf, 2001)².

Hasta el siglo x de nuestra era cristiana, la ley islámica reflejaba la diversidad de los contextos geográficos y de sus costumbres. No era un conjunto cerrado sino que manifestaba una gran flexibilidad y dinamismo, que permitía su adaptación a los distintos marcos sociales hasta los que había alcanzado a llegar el mensaje de Mahoma. A partir de ese siglo, se volvió más rígida cuando los juristas decidieron que la palabra de Dios había sido ya apropiadamente delineada en los textos jurídicos. Toda interpretación no autorizada de las normas establecidas empezó a considerarse, desde entonces, herejía (Espósito, 1999: 34).

3. La Shari'ah: Orden de Prelación de fuentes y Usul Al-fiqh

3.1. Orden de Prelación de fuentes y Usul Al-Fiqh

La ley islámica no es el Corán o, mejor dicho, no es sólo el Corán, sino una parte de él y de otras fuentes que la han ido

nutriendo a lo largo de sus casi catorce siglos de historia y que han dado lugar a un complejo entramado de normas.

Es preciso matizar que el término *Shari'ah* es empleado indistintamente por muchos autores para referirse al conjunto de disposiciones que rigen en el universo musulmán, independientemente de su origen. Lo más acertado sería utilizar esta palabra para referirse únicamente a Corán y Suna, las dos fuentes fundamentales, en contraposición al *Fiqh*, el derecho derivado de la razón y la interpretación. *Shari'ah* y *Fiqh* conforman, por tanto, la ley islámica (Botiveau, 1998: 56).

En todo caso, la *Shari'ah* es la médula espinal que sienta los principios fundamentales de donde la razón habrá de nutrirse. Y no es del todo erróneo, en este caso, nombrar al todo por la parte cuando de la parte deriva todo lo demás.

La *Shari'ah* es la Ley de Dios entregada a los hombres a modo de guía para alcanzar la justicia en la Tierra y en el más allá a través de la igualdad y el respeto a la dignidad humana (Tyus, 2004: 1).

Es importante tener siempre presente que en el Islam la totalidad de la vida es potencialmente sagrada. No existe dicotomía entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo político, la sexualidad y el culto. Todo forma uno, el *Tawhid*, la divina unidad que los musulmanes tratan de imitar en sus vidas personales y sociales integrando sus instituciones y prioridades, y reconociendo la total soberanía de Dios (Amstrong, 2002: 285). No hay, como señala Reisman, ningún aspecto de la vida que no sea importante para la veneración de Alá. Por tanto, el islam no puede dejar fuera el componente especialmente importante de la organización social, los asuntos de Estado y el ejercicio del poder (Reisman, 1991: 110).

En general, en el islam, las acciones humanas se clasifican en cinco categorías: lo que es obligatorio, lo que es recomendable,

² Todo musulmán, sunni o chiíta, asienta su fe en los cinco pilares o cinco obligaciones fundamentales del creyente:

- La Profesión de la Fe (*shahada*), que marca la entrada en la comunidad musulmana. Para convertirse al islam no hay ceremonias. Este es el único requisito. La *shahada* consiste en declarar: «No hay más Dios que el único Dios y Mahoma es su Profeta».
- Orar cinco veces al día, a las horas señaladas, y asistir a la congregación de los viernes.

- Entregar un 2,5% de la riqueza acumulada a los pobres, no como obra de caridad, sino como obligación religiosa hacia los hermanos y hermanas menos afortunados de la comunidad.
- Ayunar (*sawn*) desde el amanecer hasta la puesta de sol durante el mes de Ramadan.
- Peregrinar a la Meca (*hajj*) al menos una vez en la vida. Esta obligación es interpretada de forma muy flexible. Sólo los que tienen recursos suficientes para permitirse el viaje y buena salud no tendrían, en principio, excusa suficiente (Espósito, 1999: 33).

lo que resulta legalmente indiferente, lo que no se debería hacer y, por último, lo prohibido por Dios. En principio, sería únicamente la tercera categoría la que dejaría algún margen a los procesos legislativos (Khan, 2002: 11).

En definitiva, dos tipos de fuentes abastecen a la ley islámica: unas primarias, Corán y Suna, y otras secundarias que en ningún caso pueden contradecir a las primeras y que están supeditadas a ellas.

3.1.1. FUENTES PRIMARIAS

1. *Al Qur'an*, «la Lectura»

El Corán se organiza en 114 capítulos o suras, divididos a su vez en un número variable de versos (aleyas) que suman un total de 6.239, de los cuales sólo 500 tienen contenido legal. Este dato no sorprende si tenemos en cuenta que el libro sagrado es ante todo una guía espiritual y no un código de leyes (Bassiouni, 2002: 6).

Lo que diferencia al Corán de otros corpus legales o religiosos es que, precisamente, integra la legalidad en el mundo infalible de Dios (Khan, 2002: 8).

La autenticidad del texto y su conformidad con las revelaciones recibidas por el Profeta están casi fuera de toda duda histórica. La prueba que aportan muchos como definitiva es el analfabetismo del propio Mahoma que dictó y supervisó personalmente la recopilación de la primera y última versión del libro. Una copia fue entregada a su viuda Hafsa y otras cinco fueron repartidas por el tercer Califa Uzmán (Uthman) a cada uno de los centros del mundo islámico en expansión. El Corán de hoy es idéntico a aquellas cinco copias que circulaban en el año 650 de nuestra era cristiana (Bassiouni, 2002: 6).

Algunos académicos «infieles» cuestionan este dato y sitúan la primera copia del Libro Sagrado en los últimos años del siglo VII, esto es, varias décadas después de la muerte del Profeta. Según ellos, no hay prueba material que avale la existencia del Corán antes de la última década de ese siglo (Alí, 2003: 49).

Los versos con contenido legal se solapan entre sí en tema y sustancia y regulan las siguientes áreas de lo que nosotros consideramos derecho privado: familia y sucesiones, obligaciones contractuales, derecho penal y derecho procesal (El Corán, 2003).

2. *Sunnah*, «la Tradición»

La segunda de las fuentes primarias, supeditada a la primera, es la práctica del Profeta durante su vida, que materializó en acciones y pronunciamientos.

Los hábitos, prácticas religiosas y, sobre todo, los pronunciamientos o hadices (*hadith*) de Mahoma fueron registrados tras su muerte por sus compañeros y familiares, y se consideran la norma islámica ideal. Se incorporaron a la ley islámica con el propósito de que los musulmanes pudieran acercarse a la figura arquetípica del Profeta, en su perfecta entrega [Islam] a Dios (Amstrong, 2002: 46).

Los *hadith* han de cumplir una serie de requisitos con el fin de asegurar su autenticidad e impedir la filtración de normas que no puedan ser directamente relacionadas con Mahoma. Por un lado, su contenido ha de ser lógico y libre de toda contradicción con sí mismo, con el Corán y cualquier otro *hadith* cuya autenticidad haya quedado demostrada. Además, en la cadena de transmisión, dos narradores sucesivos han de haber sido contemporáneos y haber vivido en el mismo lugar o debe existir prueba fehaciente de que se conocieron. A los narradores se les requiere, asimismo, ser personas de elevado valor moral y, por tanto, fuentes fiables de conocimiento (Bassiouni, 2002: 7).

Dupret denomina a esta prueba de autenticidad el tamiz profético (Dupret, 1998: 25). Los *hadith* que atraviesan el filtro se dividen, a su vez, entre aquellos sobre los que coinciden un gran número de narradores en cada eslabón de la cadena de transmisión y que están a salvo de toda duda, y aquellos que encuentran algunas pero pocas voces coincidentes en cada estadio generacional y que son sometidos a un escrutinio menos transigente.

3.1.2. FUENTES SECUNDARIAS

Como se deriva del análisis de sus fuentes, la Ley Islámica es una ley religiosa únicamente en el sentido de que sus preceptos generales parten del Corán y de las predicaciones de Mahoma. Más allá de esa frontera que marca la muerte del Profeta, el corpus de la *Shari'ah* ha sido el resultado de los esfuerzos de los juristas de las distintas escuelas de derecho a lo largo de la historia.

Como indica Gamal M. Badr, si el sistema de derecho civil se puede definir como el nacido de la tarea del legislador, y el de

derecho común anglosajón como el producto de la jurisprudencia, la ley islámica no es otra cosa que la ley creada por los expertos. En este sentido, poco hay de rígido e inmutable en la Ley Islámica (Badr, 1999: 95). El hecho de que el Corán sea poco normativo y la aleatoriedad de la Suna obligaron a la razón humana a intervenir para definir el derecho e interpretar la *Shari'ah*. Aquí reside la finalidad del *fiqh*, de la razón que guía a los juristas islámicos en el proceso de calificación jurídica de los actos humanos, sobre una pauta dada que va de lo lícito a lo prohibido (Botiveau, 1998: 45).

Este segundo grupo de fuentes entra en juego en el momento en que las fuentes primarias no regulan una determinada situación o son incapaces de hacerlo de forma suficiente. Todos estos métodos son pre-islámicos, derivan de la ley tribal que regía en Arabia antes del 610 y fueron adoptadas por Mahoma y sus seguidores para adaptar las nuevas leyes a los dictados del Corán (Bassiouni, 2002: 1).

1. Ichma (*Ijma*) o «consenso»

En un primer momento, tras la muerte de Mahoma en el 632, sus seguidores y especialmente los ulemas, los más instruidos, se erigieron en los guardianes de las tradiciones jurídicas y religiosas del islam (Amstrong, 2002: 285). Ellos representan a la umma y acuerdan lo que ella precisa, allí donde el Corán y la Suna guardan silencio.

La ichma es la convergencia de opiniones que otorga legitimidad a una decisión jurídica (Amstrong, 2002: 283). Parte de la premisa de Mahoma: «Mi comunidad nunca se pondría de acuerdo en un error», y es el resultado de la *ijtihad* o interpretación llevada a cabo por los juristas o mujtahidin (Akaddaf, 2001: 4).

Por citar un ejemplo de la aplicación de esta figura legislativa, en lo que se refiere al botín de guerra, el Corán establece que ha de repartirse a partes iguales entre los soldados una vez apartado un quinto del total para el Tesoro Público (Corán VIII:14). Cuando los musulmanes conquistaron los territorios de Siria y Mesopotamia, los conquistadores reclamaron las granjas y los campos como parte de su recompensa. A falta de disposición expresa en el Corán, los ulemas decidieron por consenso que la propiedad inmobiliaria debía permanecer en manos de sus dueños fieles a cambio de un impuesto anual (Bassiouni, 2002: 8).

2. Quiyas, «el precedente o razonamiento por analogía»

Si la ichma también falla, el juez musulmán está, entonces, autorizado para echar mano del razonamiento por analogía y aplicar a la situación en tela de juicio un principio aceptado o una presunción que encaje con la necesidad planteada por la ausencia de regulación (Akaddaf, 2001: 5). Si se equivoca, Dios le recompensará, de todos modos, por haber tratado de resolver la controversia de buena fe (Al-Hibri, 1997: 3).

Un silogismo bien formado cuenta con dos premisas: una principal, de la que parte la norma conocida, y una secundaria o nueva situación pendiente de regulación. Ambas premisas han de compartir un elemento común con la conclusión (Badr, 2002: 10).

En este sentido, cuando las sustancias psicotrópicas hicieron su aparición en el mundo musulmán, los juristas llegaron a la conclusión de que si el alcohol había sido prohibido por la Suna por su toxicidad (premisa principal), aquéllas debían correr la misma suerte por su efecto también tóxico (premisa secundaria) (2002: 11).

3. Urf, «la costumbre»

Para los ulemas musulmanes, las costumbres locales están reconocidas en sí mismas, pero la ley islámica las ha ido filtrando para incorporar únicamente las compatibles con el islam (Botiveau, 1998: 50).

El *urf* deriva de las prácticas establecidas por la comunidad en sus relaciones cotidianas. Lo que ha quedado establecido por la costumbre tiene la misma fuerza de ley que la norma estipulada por los mujtahidin a través de la ichma (Badr, 2002: 11).

4. Maslaha, «el interés público»

En cierto modo, la maslaha es el equivalente a la equidad del derecho común anglosajón, aunque mucho más amplio en tanto en cuanto trasciende los intereses de las partes en disputa para producir una norma que resulte beneficiosa para el interés público. Cuando quiyas, ichma y urf fallan, los juristas miran hacia los cinco valores básicos del individuo que ha de salvaguardar la *Shari'ah* (su familia, su progenie, su fe, su inteligencia y su riqueza). Cualquier norma que proteja y promocióne cualquiera de estos valores es una norma válida de derecho musulmán (Badr, 2002: 12).

3.1.3. USUL-AL-FIQH

Con esta disciplina, nacida en el siglo VIII, los autores clásicos quisieron vincular todas las soluciones, alcanzadas y por alcanzar, al texto del Corán, lo que, como indica Dupret, permitió proyectar hacia el pasado todas las construcciones elaboradas por las escuelas de derecho y revestirlas de la autoridad de Mahoma. En este sentido, el *usul al-fiqh* ha sido el modo de sistematizar el derecho ya constituido bajo el efecto de las necesidades y las contingencias locales (Dupret, 1998: 24).

Se podría decir que esta figura en una especie de mapa de carreteras empleado por los juristas para identificar, interpretar y aplicar principios, normas y estándares y, en su ausencia, identificar las técnicas que permitan enfrentarse a las lagunas legales que generan las nuevas situaciones (Bassiouni, 2002: 2).

Estas leyes no escritas las encuentra la razón, el *fiqh*, y las tiñe de islam.

El problema que plantea es que no existe un mecanismo de control, extrínseco al sistema de creación jurisprudencial, que evite la inclusión en la ley islámica de normas que nada tienen que ver con el espíritu de esta religión y que suelen favorecer a los que sujetan los hilos del poder político y legislativo.

3.2. Hudud y la Ley del Talió

El derecho penal musulmán clasifica los tipos y las penas en varios sistemas o categorías. Aunque resulta complicado establecer una clasificación común a todos los estados musulmanes suele haber casi total coincidencia en lo referente a los crímenes más graves, y no tanto en cuanto al castigo aplicable en cada caso.

En primer lugar, se encuentran los delitos u ofensas más graves, denominadas Haad o Hudud (*Houdoud*). Aquí se encuentran definidos aquellos crímenes que amenazan la misma existencia del islam y son castigados con penas previstas en el Corán o la Suna. Los juristas islámicos tradicionalistas conside-

ran estas sanciones como designios inmutables y concluyen que ni jueces de legisladores tienen discreción para atenuarlas.

Los Hudud son: el adulterio, la difamación, el robo, la rebelión, la embriaguez y la apostasía. Algunos de ellos son merecedores de la pena capital, en particular: el robo, el adulterio y la apostasía. Aunque, en el caso del robo, el castigo más extendido, puesto que así lo recoge el Corán, es la amputación de una mano [El Corán V: 42: «Cortad las manos del ladrón y de la ladrona³, en recompensa de lo que adquirieron y por castigo de Dios.»] y de un miembro adicional por cada ocasión en que el acusado reincida en su conducta. Existen otras variantes por país. En Pakistán, por ejemplo, a estos crímenes se suman otros que, como la violación de una mujer, también reciben el máximo castigo de la horca.

La apostasía es quizás el considerado más grave. A pesar de que en islam no cabe coacción en religión, el que reniega de su fe puede ser condenado a muerte. Una serie de elementos se han de cumplir previa aplicación de la pena capital: a) ser musulmán, b) renegar de la fe y atacar abiertamente al islam y, por último, c) la ausencia de arrepentimiento y negativa a volver a la fe (Boyle-Lewicki, 2000: 3).

La apostasía suele ser la mejor excusa en regímenes como el de Arabia Saudí, Irán⁴ o Sudán para librarse de disidentes políticos y todo aquel que ose criticar las violaciones de derechos humanos cometidas por su gobierno.

En la segunda categoría o Quissas se recogen los delitos dolosos contra la persona. La premisa que guía su castigo es la *lex talionis* del «ojo por ojo y diente por diente» (Corán 5: 32 y 17:33). Según el Corán, la víctima o sus herederos están legitimados para infligir el castigo bajo la supervisión de las autoridades públicas. La víctima puede otorgar el perdón, en cuyo caso la pena no se aplica.

En último lugar están el Dijat o Dinero de Sangre y el Tazir. Más que dos nuevas categorías, estas dos figuras jurídicas conforman sendos métodos alternativos de la resolución de disputas. Los jueces penalizan las conductas constitutivas de delito

³ Una de las pocas ocasiones en que el Corán distingue tan claramente entre ambos sexos.

⁴ El affair Salman Rushdie ha sido el que mayor cobertura mediática ha recibido. El 14 de febrero de 1989 el Ayatolá Jomeini promulgó una

fatwa (decreto) que lo condenaba a muerte por la descripción supuestamente blasfema que Rushdie daba de Mahoma en su libro *Los Versos Satánicos*.

antes descritas estableciendo la posibilidad de condonar la pena de muerte a cambio de una compensación económica a las víctimas o a sus familiares, el Dijat (Schabas, 2000: 5).

Por otro lado, el Tazir permite al estado legislar crímenes y castigos adicionales. Estos crímenes tienen un origen secular y derivan de las prácticas culturales en cada comunidad.

Para los que defienden este sistema, la aplicación de medidas tan draconianas constituyen la única forma de disuasión eficaz contra el crimen. El problema que plantea la instauración de la *Shari'ah* en ciertos lugares, como en los estados del norte de Nigeria, es el total desconocimiento por la población, no sólo de las penas aplicables sino también, de qué es o qué no es constitutivo de delito.

4. Fundamentalismo Islamico vs Fundamentalismo Occidental

El fundamentalismo es un fenómeno relativamente reciente que ha aflorado en todas y cada una de las principales religiones. En realidad, de las tres religiones monoteístas, el islam fue la última en desarrollar una rama fundamentalista. Este tipo de fe, que se manifestó por primera vez en Estados Unidos a comienzos del siglo xx⁵, no surge repentinamente sino como último recurso contra el *establishment secular* (Amstrong, 2002: 233).

Es una tarea muy difícil borrar de nuestras retinas las imágenes que asociamos con el mundo musulmán. Y es muy fácil juzgar a 1.100 millones de personas por los males causados por unos cuantos, para concluir en una sentencia firme sin posibilidad de apelación: fanáticos. El otro se nos ha vuelto del todo salvaje y ya no hay forma de detenerlo salvo persiguiéndolo y aislándolo.

La violencia de base o excusa islámica la ejercen una minoría y a pesar de que los números reflejan una realidad más transigente, los medios de comunicación no hacen si no contribuir a que el muro que nos separa sea, aparentemente, cada vez más infranqueable.

La distancia y la falta de conocimiento operan en contra del entendimiento y a favor del recelo. Evidentemente, las noticias que venden son aquellas que transmiten diferencia cultural y que inciden en la memoria de Occidente para convencernos de que como en esta parte del mundo no se está en ningún sitio. Insistimos en formar a ese Oriente en nuestros valores, haciendo caso omiso a la falta de educación que padecemos. Los medios deberían formar, educar el ojo y el oído del receptor para evitar la lacra del estereotipo.

Todos los fundamentalismos comparten una serie de características que encuentran su base en la profunda decepción y desencanto con el experimento de la modernidad (Amstrong, 2002: 234). Los fundamentalistas se sienten atacados por el laicismo coercitivo del *establishment secular* al que consideran decidido a erradicar la religión. Como resultado, sus puntos de vista y su comportamiento se vuelven más extremos, no sin antes haber tratado de reformar sus tradiciones y de efectuar una fusión entre ellas y la cultura moderna (2002: 233). El fundamentalismo es, en este sentido, la última fase de un proceso de gestación lento.

El Islam, en palabras de Dupret, no puede quedar, sin embargo, irremediamente asociado a una teocracia cualquiera que, bajo la forma de su último avatar, el islamismo, parece incapaz de abrirse al universo pluralista y a su corolario democrático (Dupret, 1998: 21)

Hoy en día el reto consiste en apreciar la diversidad de los actores y movimientos del Islam, dilucidar las causas y las razones de las confrontaciones, y responder a los acontecimientos con claves razonadas e informadas en lugar de presunciones y reacciones predeterminadas.(Espósito, 1997: 215).

La violencia de los que perpetran la yihad, por otro lado, no se combate mediante una declaración de guerra. Este término alimenta la propia concepción que ellos tienen de su lucha, a la vez que exalta el enfrentamiento cósmico entre el Islam y todo lo demás. Es imprescindible comprender qué es lo que atrae a la gente joven a los grupos que eligen esas formas de acción tan drásticas y nihilistas (Kaldor,2004: 17).

⁵ Tras el juicio Scopes (1925), celebrado en Tennessee a raíz de que los protestantes trataran de impedir la enseñanza de la evolución en las escuelas públicas, la prensa laicista los ridiculizó de tal forma que su ideo-

logía se hizo cada vez más reaccionaria y literal, pasando de la izquierda a la extrema derecha del espectro político (Amstrong, 2002: 235).

Se trata de que, en definitiva, el esfuerzo, la yihad por el entendimiento, sea mutuo. De nada sirven los procesos de paz si no somos capaces de comprender porqué el Corán y la Suna son importantes para millones de personas, porqué Alá es grande desde el Atlántico al Indico.

Además, si todos los judíos, cristianos, ateos y musulmanes buscamos o negamos al mismo Dios puede que, en definitiva, como señala Heracleitos, la justicia y la injusticia sean obra del hombre y a Dios no le interesen ninguna de las dos (Douzinas, 2000: 25).

4.1. *El presunto Choque de Civilizaciones*

Los fundamentalistas de varias religiones enseñan que hubo un momento histórico perfecto y guían sus esfuerzos hacia la recuperación de ese momento (Khan, 2002:14). El fundamentalismo de corte islámico no consiste tanto en un viaje de retorno a los fundamentos de la religión, como en una regresión total a un período concreto de la historia en el que la identidad musulmana no se sentía amenazada.

En este sentido, los fundamentalistas declaran el Corán y la Suna como inmutables y exhortan a la aplicación estricta de sus dictados (Bassiouni, 2002: 16). Para ellos, estas dos fuentes constituyen la única y última palabra válida de Dios. En este sistema, la autoridad constitucional deriva de Alá y no del pueblo. Esto confiere un gran poder a los líderes al ser los únicos autorizados para interpretar el mensaje de Alá y que, por lo tanto, pueden decidir qué es o no herejía, esto es, quién es un kafir y condenarlo a muerte a través de decreto (fatwa). En este panorama, un sistema democrático es impensable (Macfarquhar, 2004: 4).

Pero, en todo caso, y como señala Reisman, el Islam no potencia o crea y alimenta el fundamentalismo. Son las coyunturas económicas, sociales y políticas las que fomentan la generación de fuerzas de cambio, unas veces de forma tenue y otras de forma más feroz. El fundamentalismo islámico es el resultado de una de esas fuerzas, como lo son el capitalismo, el comunismo, el socialismo, y algunas otras doctrinas políticas. En este sentido, cualquier forma de religión, ya sea mística o secular, puede ser

empleada como una fuerza para la movilización del pueblo y como un instrumento de cambio socio-económico y político. Así pues, no es acertado observar el fundamentalismo como inherentemente anti-moderno, como una expresión de desdén hacia los avances de la ciencia o como la quintaesencia del fanatismo o el misticismo. El islamismo y otros fundamentalismos se deben analizar como parte de una revolución política, de un movimiento organizado por las élites (Reisman, 1991: 109). Lo demás es propaganda de buenos y malos.

En *Las Raíces de la Ira Musulmana* Bernard Lewis hablaba ya, en 1990, de un choque entre nuestra civilización occidental y el Islam. Y aunque reconoce que no todos los musulmanes odian a occidente, todo un alivio por otra parte, su planteamiento resulta peligroso porque mezcla, conscientemente⁶, lo musulmán con lo fundamentalista musulmán (Lewis, 1990).

Lewis nos exhorta a todos a prevenir la exacerbación de las diferencias y la revitalización de los viejos prejuicios con el fin de evitar la guerra de religión de nuestra era. Pero, al mismo tiempo, declara que el Islam nunca estuvo preparado, ni en la teoría ni en la práctica, para garantizar la igualdad de aquellos que profesan otras creencias o adoran a otros dioses, a diferencia de los Estados Unidos, donde el *no religious establishment by law* asegura la libertad de credo (Lewis, 1990).

Sin embargo, el Corán señala constantemente que Mahoma no había venido a eliminar las antiguas religiones, a contradecir a sus profetas o a dar comienzo a una nueva fe. Su mensaje era el mismo que el de Abraham, Moisés, David, Salomón o Jesús. Aunque el Corán menciona únicamente a aquellos profetas que los árabes conocían, los eruditos musulmanes actuales afirman que, si Mahoma hubiera sabido de los budistas o los hindúes, de los aborígenes australianos o de los indios americanos, el Corán habría respaldado también a sus sabios (Armstrong, 2002: 50). El Corán insiste en que no cabe coacción en religión y manda a los musulmanes a que respeten las creencias de judíos y cristianos (Boyle-Lewicki, 2000: 3).

Samuel P. Huntington hizo famosa la presunta profecía en un artículo publicado por la revista *Foreign Affairs* en 1993. Huntington divide el mundo en ocho civilizaciones: la Occidental, el Confucianismo, la Japonesa, la Musulmana, la Hindú, la

⁶ Si hay algo que no se le puede negar a Bernard Lewis es su extenso conocimiento del islam.

Eslava-ortodoxa, la Latinoamericana y, quizás, la Africana (y es «quizás» porque no estaba muy seguro de que estuviera realmente civilizada) (Huntington: 1993).

Aunque, en el caso del Islam, las diferencias sociales y culturales entre los musulmanes de Senegal, China, Indonesia, los países árabes y los países sudasiáticos son mayores que las similitudes que comparten con los no musulmanes de su misma nacionalidad (Alí, 2003: 300).

A Huntington le han jugado una mala pasada los viejos estereotipos para concluir que el mundo musulmán y Occidente son enemigos desde hace 1300 años y que el Islam es hostil a los modelos seculares occidentales que promulgan derechos humanos y progreso (Espósito, 2002: 127).

Nada menos cierto si partimos de la base de que el Islam no tiene nada en sus fundamentos que se oponga al capitalismo. El Corán y los hadices no prohíben sino reafirman el derecho a la propiedad privada y al comercio. Para Espósito, la mejor respuesta a los que se preguntan sobre la compatibilidad del capitalismo y el Islam consiste en tornar la mirada hacia los millones de musulmanes que viven y trabajan en América y Europa. Muchos han venido a disfrutar de las oportunidades que ofrecen nuestros sistemas políticos y económicos, y, como otras minorías llegadas antes, ellos también luchan por mantener su identidad pero no contra el deseo de disfrutar de lo mejor que nuestra cultura representa (Espósito, 2002: 129).

La manía persecutoria de la que sufrimos muchos en Occidente queda claramente descrita en ambos artículos, que no dejan de ser dos ejemplos más del proceso de estigmatización. Tanto Lewis como Huntington, evidentemente, no son responsables de que los medios de comunicación se ensañen en el fatalismo, como tampoco lo son de los males que aquejan a los países que ven a Estados Unidos y a Occidente como el Gran Satán. Pero, en definitiva, de lo que se trata es de apagar las llamas, no de contribuir a que nos quemem a todos. Y, en ningún caso, un fundamentalismo se consigue aplacar con otro.

4.2. De Wahab a Qutb

En la península arábiga, Muhammad ibn Abd al-Wahab (1703-1792) trató de crear un enclave de fe pura, basada en su visión de la primera umma del siglo VII. El creía que la crisis de su época podía afrontarse mediante el retorno fundamentalista al Corán y la Sunna, y el rechazo militante de todos los añadidos posteriores que la mayoría de los musulmanes consideraban ya parte de su normativa (Amstrong, 2002: 198).

El wahhabismo constituye una de las oleadas de *revivalismo* (traducción libre del inglés «revivalism») islámico que influyeron a la aparición de regímenes tan violentos, en su puesta en práctica de la *Shari'ah*, como el recientemente depuesto movimiento talibán de Afganistán⁷.

A Sayid Qutb (Egipto, 1906-1966) se le considera el verdadero fundador del fundamentalismo islámico. En un principio, se había erigido como un reformador, entusiasta, incluso, de la cultura occidental y la política secular. Confiaba en dotar a la democracia occidental de una dimensión islámica que evitara los excesos de una ideología íntegramente laicista. En su libro «*Guidposts on the Road*» declara que la Shari'ah sólo se puede aplicar a los musulmanes. Para Qutb, juzgar a la sociedad pagana con los dictados de su religión era una incongruencia y una burla inconsistente con el verdadero espíritu del Islam. Primero, dice, han de convertirse voluntariamente y entender que «no hay otro Dios que Alá» y, sólo entonces, la aplicación de la ley islámica tendría sentido (Rishawi, 1998).

Nasser⁸ decide, entonces, relegar la religión a un papel marginal en Egipto y encarcela a Qutb. En ese momento su ideología se distorsiona y con ella su interpretación del Corán y del mensaje de Mahoma para concluir que la tolerancia sólo se podrá dar después de la victoria de la política del islam y del establecimiento de un auténtico estado musulmán (Amstrong, 2002: 240).

La violencia ha dado mayor divulgación a las voces musulmanas que defienden la existencia del «choque» que a las que pro-

⁷ Al reconocer solamente el Corán y la Suna, el wahhabismo niega cualquier interpretación y condena algunas de las prácticas del islam, como el culto a los santos o el sufismo. Iconoclasta a ultranza, rechaza toda forma de adoración de las creaciones del hombre y de sus representaciones (imágenes, fotografías, televisión,... etc.) y, sobre todo, las relacionadas con el Profeta. Los wahhabíes sienten una gran hostilidad por

los chiítas, a los que acusan de divinizar a Alí. En Arabia Saudí rige desde 1918 (Thoraval, 2003: 15).

⁸ Gamal Abdel Nasser había instaurado la república en Egipto en 1953. Pero la experiencia democrática se vio muy pronto contrarrestada por su régimen autoritario que él autocalificaba de socialismo árabe (Thoraval, 2003: 73).

pugnan la revolución pacífica y el diálogo. Entre ellas, por equilibrar un poco la balanza, está Anwar Ibrahim, ministro de finanzas malayo en la década de los 80. Para Ibrahim, las fuerzas que malgastan los musulmanes conservadores en volver a los fundamentos de la ley islámica podría ser empleada para mejorar el bienestar de las mujeres y los niños. No se es menos musulmán, dice Ibrahim, por promover el crecimiento económico y la era de la información y por pedir justicia para las mujeres (Espósito, 2002: 135).

Hoy, Anwar Ibrahim vive en prisión.

5. El islam y el Derecho internacional

Cuando Mahoma empezó a predicar el *Tawhid* y la veneración a un único Dios en la Península Arábiga, no faltaron opositores y detractores que consiguieron que él y su mensaje fueran expulsados de la Meca el 16 de junio del año 622⁹.

En el exilio de Medina, Mahoma se reorganizó para lanzar la ofensiva contra los asociadores, primero sobre la Meca y, desde allí, a la totalidad del *dar al-harb*. En su avance hacia la Meca, Mahoma tropezó con el ejército coraxí y para evitar el derramamiento de sangre firmó el que sería el primer tratado de paz entre creyentes e incrédulos, el tratado de Hdaybiyya, que estipulaba un armisticio de diez años. Este límite temporal sería aplicado con posterioridad a otras treguas (Vernet, 2003: 20).

De este modo empezó la primera de las etapas en que los historiadores dividen la relación del Islam con el resto del mundo a lo largo de los siglos. Esa etapa de expansión duró poco más de un siglo al cabo de la cual quedó claro que el objetivo de llevar el Islam a las cuatro esquinas del planeta era, sencillamente, inalcanzable.

En Oriente Medio, los juristas islámicos desarrollaron una doctrina que permitiese el conflicto continuo con los infieles. Como quedó dicho anteriormente, esta teoría divide el mundo

en dos: lo que es del Islam y lo que no. Esta dicotómica ficción impulsó el desarrollo de un corpus jurídico dedicado a la yihad. En este sentido, la base legal de la yihad, por un lado, y la división del mundo entre fieles e infieles conforman el origen del derecho islámico internacional o *Al-siyar*.

Cuando la realidad histórica demostró la imposibilidad de mantener una guerra permanente contra los infieles, los pensadores reinterpretaron la obligación de la yihad como mero mecanismo de defensa contra los no creyentes siempre y cuando amenazasen el Reino del Islam.

La división «*dar al-harb/ dar al-islam*» fue entonces reemplazada por una nueva, ahora tripartita, división del mundo a la que se añadió el «*dar al-sulh*», o territorio de la paz¹⁰. Este comprendía todos aquellos estados que no reconocían la autoridad del estado musulmán, pero que tampoco se declaraban manifiestamente hostiles y amenazantes. Con ellos cabía la posibilidad de firmar treguas, tratados de paz e incluso acuerdos de colaboración (Badr, 1999: 96). Los líderes de algunos grupos violentos actuales se han servido de esta doctrina para justificar sus acciones clasificando la violencia en dos categorías: reprochable y recomendable. Para ellos «aterrorizar al inocente es injusto, pero aterrorizar a los opresores es necesario» (Espósito, 2002: 25).

Los musulmanes que se oponen a la aplicación de instrumentos internacionales de derechos humanos creen que el derecho internacional excede los límites de los derechos y libertades permitidos por el Islam, puesto que el individuo es ante todo miembro de la *umma* y, por tanto, sus derechos no son absolutos sino que están supeditados al cumplimiento de sus obligaciones para con la comunidad.

Sin embargo, es, precisamente, la particular visión del individuo, como sujeto de derechos y obligaciones, una de las principales contribuciones del Islam al excesivo tribalismo que dominaba Arabia en el siglo VII de nuestra era cristiana. En aquel momento, la tribu, y no el individuo, era el elemento básico de la estructura social. Esa dosis de individualismo saludable que

⁹ La Hégira o huida de Mahoma y sus seguidores de La Meca a Medina marca el principio de la era musulmana. El calendario musulmán es un calendario lunar y se calcula a través de la siguiente fórmula: $H = G - 622 + (G - 622/32)$ Para pasar del año cristiano al musulmán $G = H + 622 - (H/33)$ Donde: $G =$ año cristiano (gregoriano) $H =$ año musulmán (hégira). Cada 33 años musulmanes equivalen a 32 años cristianos.

¹⁰ Esta «tierra de tratado» o *dar al-suhl* es una innovación de la escuela sunní Shafí'i (Espósito, 2002: 35), creada por al-Shafí'i, al que se considera el padre de la jurisprudencia islámica (Bassiouni, 2002: 20).

trajo el Islam, bien interpretada, podría tener mucha relevancia en la protección de los derechos humanos actualmente en los países musulmanes y en la aplicación de los instrumentos internacionales de los que son parte (Badr, 1999: 98).

El ataque a la universalidad de los instrumentos internacionales de derechos y libertades no encuentra argumentos ni en el Corán, ni en el ejemplo del Profeta. El islam recoge, desde sus inicios, los mismos principios que han guiado la formulación del derecho internacional moderno, tanto a nivel consuetudinario como convencional, y que constituyen la base del cumplimiento de las obligaciones contraídas por los estados en sus relaciones. Dos de esos principios nos los da, también, el Corán: el del carácter sagrado de los pactos y el del trato de reciprocidad (1999: 98).

El principio de reciprocidad, dada la estructura actual de la comunidad internacional, se puede decir, es el origen del derecho internacional. Cada estado quiere ser tratado como trata a los otros y no merece mejor trato que el que otorga. En la novena sura, el Corán exhorta a los creyentes, en su trato con los otros, al siguiente comportamiento: «Mientras cumplan con vosotros cumplid con ellos» (El Corán, 2003: 200).

El principio de que los pactos están para ser cumplidos, atribuido a Cicerón en la época del Imperio Romano, aparece regulado en el artículo 26 de la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados bajo la rúbrica «Observancia de los tratados. *Pacta sunt servanda*»: Todo tratado en vigor obliga a las partes y debe ser cumplido por ellas de buena fe (Enciclopedia de Derecho Internacional Público, 1997: 847-853).

El *pacta sunt servanda* fue elevado por el libro sagrado del Islam a la categoría de obligación religiosa para los creyentes¹¹ dando, incluso, prioridad al cumplimiento de acuerdos o contratos entablados con terceros no musulmanes (Sura IX: 4, «Observad el pacto hasta que caduque») (El Corán, 2003). Poco difiere esta norma de la recogida en la Convención de Viena.

Partiendo de la base de que la totalidad de los estados de mayoría musulmana son parte de Naciones Unidas y del hecho de que muchos de ellos han ratificado *la Convención para la eliminación de toda forma de discriminación de la Mujer* (CEDAW,

en sus siglas en inglés) y *la Convención contra la Tortura y otros tratos crueles e inhumanos*, si interpretamos literalmente el Corán, el incumplimiento de esos tratados a través de normas que permiten la imposición de penas como las vistas para los actos constitutivos de *hudud*, por no citar la obligación de garantizar el derecho a la vida, son incumplimientos flagrantes de lo que Alá decidió contarle a Mahoma.

Para el mundo musulmán, *La Declaración del Cairo de Derechos Humanos del Islam* de 1990 podría haberse convertido en una herramienta de valor incalculable para poner fin a esas prácticas. En cambio, el producto final no es otra cosa que una justificación de las mismas, entre otras, la pena de muerte para los delitos de adulterio y apostasía, que son y han de ser internacionalmente inaceptables en cualquier esfuerzo de elaboración de una carta de derechos y libertades que pretenda ser universal (Al-Hibri, 1997).

6. El Islam y la mujer

La igualdad de género es uno de los principales dilemas de los fundamentalistas. La mujer y el hombre simbolizan diferentes aspectos de la vida y tienen distintos derechos y obligaciones. Las mujeres son vistas como un complemento del hombre, no como un igual. Esta visión no es exclusiva del Islam y los fundamentalistas musulmanes, sino también una constante en los estados no musulmanes menos desarrollados y con una estratificación social claramente patriarcal. El problema es que los fundamentalistas encuentran su justificación en el designio divino de la creación.

Es preciso tener claro que no es por casualidad que las mujeres constituyan el principal blanco de los fundamentalismos. Son ellas las primeras que se integran y sacan más partido a los sistemas democráticos, tanto para defender su religión como para defenderse de ella (Badinter, 2003: 143). Sirva, como ejemplo, la movilización de miles de mujeres en Francia por su derecho a llevar el chador o el movimiento «*Ni putes ni soumises*» que reivindica, para las mujeres dominadas por la familia y el suburbio árabe de las ciudades francesas, el derecho a la libertad, es de-

¹¹ Sura V: 1, «¡Oh, los que creéis! ¡Cumplid los contratos!» (El Corán, 2003: 137).

cir, a la libertad de movimientos, a poder maquillarse, a llevar falda o pantalón en lugar de chándal o chilaba, a no ser tratadas como seres de segunda categoría en manos de los jefes del barrio, que sólo pueden imaginárselas como futuras esposas fieles o como prostitutas (Martí, 2004: 4). Para Shirín Ebadi, la palabra libertad significa «vivir donde quieras, escribir lo que pienses, vestir como desees, amar a quien ames y que te dejen elegir la religión que te ilumina. La libertad sólo tiene una frontera, la del respeto de los otros» (Higueras, 2004: 14)¹².

La familia es, también, el último reducto de control que le queda a los fundamentalistas contra la injerencia internacional en sus vidas. Las decepciones sufridas en el siglo xx tras la desmembración del Imperio Otomano a principios del siglo y la derrota en la guerra de los seis días¹³, que supuso la estocada definitiva al que había sido un gran imperio en el siglo xv, han puesto las conciencias de los fundamentalistas musulmanes contra la pared de sus hogares, que ven en la familia el último territorio donde lo occidental no podrá hacer entrar su influencia. Ellos son los que confunden lo universal con lo internacional, lo internacional con lo occidental.

Se pueden hacer diferentes lecturas del Corán y encontrar distintas bases jurídicas según el argumento que se pretenda defender, el de la igualdad de oportunidades para ambos sexos, o el contrario. El mensaje es confuso y da la impresión de estar dirigido únicamente al hombre. La mujer no aparece como protagonista salvo tangencialmente cuando Dios trata de explicar al hombre cómo se ha de comportar con ella. Algunos versículos son especialmente desoladores. El versículo 38 de la cuarta sura reza del siguiente modo: «Los hombres están por encima de las mujeres, porque Dios a favorecido a unos respecto de otros y porque ellos gastan parte de sus riquezas a favor de las mujeres. A aquellas de quienes temáis desobediencia, amonestadlas, mantenedlas separadas en sus habitaciones, golpeadlas. Si os obedecen, no busquéis procedimiento para mal-

tratarlas» (El Corán, 2003: 120). Aunque antes, en la misma sura, también recoge: «Tratad a vuestras esposas como está establecido. Si las odiáis, es posible que estéis odiando algo en lo que Dios pone un gran bien» (2003: 118).

En la era pre-islámica las mujeres eran las esclavas de sus padres, sus hermanos y sus maridos. Eran compradas y vendidas como una mercancía más y el nacimiento de una niña no traía más que vergüenza a su familia. En muchas ocasiones, las niñas eran enterradas vivas al nacer. En su génesis, el Islam reaccionó con vigor contra esas prácticas crueles y primitivas y elevó el estatus social de la mujer para hacerla merecedora de los mismos derechos que los hombres y de una identidad propia (Akaddaf, 2001: 3).

El Islam surgió desde un mensaje de paz y de igualdad entre los fieles al único Dios, tanto hombres como mujeres. El Corán supuso un avance importante respecto de esas prácticas pre-islámicas a las que condenaba con rotundidad: «Dan hijas a Dios y no las quieren para sí, pues cuando se albricia a uno de ellos el nacimiento de una hembra su rostro se endurece y se sofoca, se oculta de las gentes a causa de la desgracia que le fue albriciada. ¿Cogerá la criatura a pesar del deshonor o la ocultará en el polvo? ¡Cuán malo es lo que juzgan! (Corán, 16: 60-62).

Para Fatima Akaddaf, lo que sucede hoy en día en muchos países musulmanes no es más que el resultado de los intereses políticos y económicos de las élites de hombres (Akaddaf, 2001: 3). Es impactante, en este sentido, el contraste que ofrece la comparación de la situación de la mujer musulmana de hoy, en muchos lugares, con la que disfrutaba en la Arabia de Mahoma. Las primeras mujeres de la umma estaban involucradas en todos los aspectos de la vida social y política de la recién nacida sociedad musulmana. Había empresarias, poetisas, juristas, líderes religiosas e incluso guerreras (Al-Hibri, 1997: 3). El desarrollo jurisprudencial de corte patriarcal, que fue diezmando la presencia de la mujer en la arena pública, es posterior. Las costumbres pre-is-

¹² Hablar de los derechos de la mujer musulmana es hablar de Shirín Ebadi. Ella ha sido la primera mujer musulmana que obtiene el Premio Nobel de la Paz por su labor en la lucha por la igualdad entre el hombre y la mujer frente a la sociedad patriarcal y el clero iraníes. Creyente fervorosa, sostiene que la religión no puede ser impuesta y que tanto el despotismo como la represión de la mujer proceden únicamente de la interpretación y el uso que los dirigentes religiosos o políticos quieren hacer del islam (Higueras, 2004: 14).

¹³ A través de los acuerdos Sykes-Picot de 1916, Gran Bretaña y Francia pactan en secreto, con el consentimiento de Rusia, el reparto del imperio Otomano.

En 1967, Israel aplastó en tan sólo seis días a los ejércitos de Egipto, Siria y Jordania. El resultado fue la ocupación por Israel de la franja de Gaza, los altos del Golán, la Península del Sinaí y Cisjordania.

lámicas influyeron de manera determinante en el proceso de *ijtihad*, o ciencia de la interpretación, que se fue convirtiendo, poco a poco, en la barricada de los hombres y en territorio vedado a la mujer.

6.1. En nombre del honor

Lo puramente tribal se ha fundido con la *Shari'ah* y ya no se divisan claramente los límites. En muchos países del universo musulmán la mujer sufre la persecución depredadora de sus derechos. El régimen talibán no hizo sino saltar la alarma de lo que se repite en muchos lugares. La publicidad de la que fueron objeto las prácticas talibanes sirvió, por un lado, para concienciar y acercar a la opinión pública a algo que resultaba muy lejano, y contribuyó a que brotasen numerosas iniciativas de defensa de los derechos de la mujer afgana pero, por otro lado, demonizó a la *Shari'ah*, que es ahora, sinónimo de opresión e injusticia.

En nombre del honor del hombre, muchas mujeres viven bajo una constante amenaza a su integridad física y psíquica.

En Pakistán, en los casos de adulterio, el honor mancillado de un hombre sólo puede ser restaurado con la muerte de la adúltera, *kari*, y del hombre con el que perpetró el delito, *karo*. La mujer ha de morir, pero el *karo* puede escapar a la pena capital previo pago por su vida, por el honor del hombre a quien pertenecía la mujer *kari*, y por la muerte de la mujer que obliga al marido a pagar por una nueva. Este método de retribución alternativo a la muerte se denomina *faislo*. Una de las nefastas consecuencias que ha producido este sistema, sobre todo entre las comunidades más empobrecidas, ha sido la proliferación de acusaciones de adulterio infundadas para obtener indemnización. Ha llegado hasta tal punto la multiplicación de acusaciones de este tipo que ya se habla de la industria de los asesinatos por honor. Asimismo, el hombre que mata a su mujer, sin más motivo que un ataque de violencia, suele alegar adulterio en su defensa para escapar a la justicia, que lo condenaría, de otro modo, a pagar una indemnización a la familia de la víctima (el *dijat* o dinero de sangre) (Ruane, 2000:2).

En Nigeria, por citar un ejemplo del otro confín musulmán, el hombre acusado de haber mantenido relaciones sexuales con una mujer casada, sólo ha de jurar por el Corán que no lo ha incurrido en la conducta para escapar a la condena. La mujer

adúltera, en cambio, es presuntamente culpable hasta que demuestre su inocencia. Y la pena aplicable es la lapidación hasta la muerte (Thagirisa, 2003: 5).

En el Corán, el castigo para el adulterio es un tanto incierto. Por un lado, parece que la cadena perpetua es lo que más se acercaría a lo dispuesto en la cuarta sura que, en su versículo 10, reza: «Contra aquellas de vuestras mujeres que cometen fornicación, buscad cuatro testigos de entre vosotros. Si dan fe contra ellas, mantenedlas cautivas en las habitaciones hasta que las llame la muerte o Dios les dé un procedimiento». Un poco más adelante, en el versículo 22, de la misma sura, se dice: «no hay perdón para quienes cometen malas acciones hasta el momento en que se presenta a uno de ellos la muerte y se arrepiente». Queda abierta, por lo menos en el Corán, la posibilidad del arrepentimiento para ambos, hombre y mujer (El Corán, 2003).

En Jordania, la pena por asesinato es la cadena perpetua. Sin embargo, a los condenados por asesinatos por honor se les suele condonar y no llegan a cumplir más diez años en ningún caso. En estos lugares, la riqueza y las propiedades del hombre cuantifican el valor de su honor. La mujer es un objeto más de valor y, por lo tanto, parte integral del honor del hombre y de la tribu (Ruane, 2000: 2).

En Arabia Saudí las organizaciones de defensa de los derechos de las mujeres están estrictamente prohibidas y no se ha producido, desde la ratificación de la CEDAW en el año 2000, ninguna reforma cualitativa que mejore su situación de absoluta sumisión al hombre (HRW, diciembre 2001).

El Comité de Promoción de la Virtud y Prevención del Vicio intervino en marzo del 2002 para retrasar la evacuación de 14 niñas de un colegio en Ilemos por no estar apropiadamente vestidas para salir a la calle. Las niñas no consiguieron salvar la vida (HRW, agosto 2002). Aunque los reformistas han logrado algunas victorias en la reconfiguración de la ley islámica a través de la dialéctica del derecho internacional, la auténtica victoria no se logrará hasta que las mujeres no puedan implicarse directamente en la remodelación de las consideraciones legales y éticas necesarias para situar su denostado estatus al mismo nivel que el de los hombres (Khan, 2002: 26). En este sentido, los Comités de Mujeres del norte de Cisjordania, constituidos con el apoyo de organizaciones no gubernamentales locales e internacionales en uno de los enclaves más conservadores de los Territorios Ocupados, proponen una alternativa para la autogestión y la

participación en la toma de decisiones en sus comunidades. En el extremo opuesto están las mujeres de los campos de refugiados de Gaza. En los años 80, las gazanas llevaban el pelo descubierto y maquillaje, como en el Kabul de principios de los 70. Dos Intifadas después, la que no lleva velo en Gaza es la excepción, y las que lo llevan hasta los ojos cada día más. La iniciativa de cubrirse partió de ellas mismas en señal de duelo por sus mártires, y de resistencia contra la fuerza ocupante. Por un lado es, sin duda, religión, pero todos los símbolos recuperados hasta el extremo de identidad musulmana tienen más que ver con el miedo a perderla. Y en Gaza están a punto de hacerlo.

Un problema que plantea cualquier posibilidad de reforma de las leyes que permiten que estas prácticas se sigan produciendo es la profunda fe que profesan muchas mujeres musulmanas. Por un lado, querían que sus derechos se equiparasen a los de los hombres pero, por otro, lo que desean es, ante todo, ser buenas creyentes y no ofender en modo alguno los dictados de su religión. La herejía está perseguida y el castigo para los apóstatas es grave. Pero, en todo caso, no hay escapatoria al miedo cuando no hay protección.

7. Conclusión. El cielo podría ser azul

Sí se ha producido, como indica Salima Mernisi, una desviación del curso del diálogo entre el mundo arabo-musulmán y Occidente. Asistimos a la desconfianza de Occidente frente a la cultura arabo-musulmana con la que colinda en su propio espacio geográfico, y a un rechazo de Occidente por unas poblaciones carentes de desarrollo, desengañadas del modelo occidental y en busca de su propia identidad (Mernisi, 1998: 17).

La paz entre Palestina e Israel o, más bien, de Israel con Palestina, marcaría un hito fundamental en la reestructuración de las relaciones entre Oriente Medio y Occidente. Desafortunadamente, el conflicto se sigue nutriendo de la construcción de nuevos asentamientos judíos en Cisjordania y de la negativa a abandonar los ya existentes de la Franja de Gaza. A pesar de la promesa de retirada anunciada por el Presidente Sharon para el 2005, Israel sigue poblando y usurpando tierras que no le perte-

necen, controlando el acceso al agua, cortando carreteras y lastimando la economía Palestina cuya tasa de paro supera ya el 50%. Las fronteras fueron acordadas y trazadas en 1949, tras la Guerra de Independencia, y están ahora siendo reinventadas bajo un muro de separación que parte al pueblo palestino por la mitad¹⁴ y que imposibilita el acceso a sus ciudades. Por otro lado, los brazos armados de Hamás, de la Yihad Islámica o de las Brigadas de Al Aqsa no cejarán en su empeño utópico de destruir Israel y de seguir su lucha hasta que todo lo conquistado les haya sido devuelto. Esa reacción drástica y nihilista de los jóvenes palestinos se alimenta de la ocupación israelí, ante la ausencia de alternativas y de futuro, y la ocupación israelí continua sembrando odio para justificar ante la CNN los porqués del sitio y la conquista.

Por otro lado, como analicemos en Occidente lo que pasa en esos escenarios es igual de imperioso. La combinación de ignorancia, estereotipos y chovinismo religioso-cultural ciegan, incluso, a los bien intencionados. Y declarar al Islam antidemocrático o a la cultura musulmana como mala conductora de procesos democratizadores y de modernidad sigue siendo la excusa más sencilla para mirar hacia otro lado y continuar apoyando a los regímenes autocráticos del Oriente musulmán. (Espósito, 1997: 215).

Y aunque la CEDAW representa un poderoso instrumento de cómo la influencia internacional puede presionar a los estados musulmanes a reevaluar algunos de sus principios y de sus legislaciones nacionales, la forma más eficaz para cambiar los designios de las leyes islámicas que lastran la balanza hacia el lado de la desigualdad ha de partir del Islam y sus estándares. Al derecho internacional de los derechos humanos no le queda más remedio que introducir, entre otras, una dimensión islámica si los derechos y libertades que propugna quieren ser realmente universales.

Las mujeres tienen que participar en los procesos legislativos y se tienen que seguir creando foros donde se pueda discutir el papel que ha de cumplir la religión islámica en los procesos de producción de instrumentos y organismos de protección de sus derechos.

La mayoría de las mujeres musulmanas, muy unidas a su religión, no serán liberadas a través de un acercamiento secular im-

¹⁴ El muro de separación no respeta la Línea Verde de armisticio, trazada en 1949, en casi ninguno de sus puntos. Una vez terminadas las

obras, aproximadamente un 50% del territorio de Cisjordania habrá sido anexionado al Estado de Israel.

puesto desde fuera por organismos internacionales o desde arriba por gobiernos antidemocráticos. La única manera de resolver los conflictos de estas mujeres, para que venzan el miedo a llevar una vida provechosa y libre, se producirá a través de una base jurisprudencial islámica feminista que muestre que el Islam, no sólo no les resta derechos sino que los pide para ellas (Al-Hibri, 1997:2).

El Islam puede operar contribuciones muy importantes al desarrollo progresivo del derecho internacional en este nuevo orden universal, tanto a través de tratados como de la costumbre, puesto que su libro sagrado no sólo no lo persigue, sino que lo fomenta. Los juristas islámicos, como señala Badr, tienen la responsabilidad de dar a conocer su sistema legal al resto del mundo (Badr, 1999: 100), y de enseñar el Islam, en las madrasas de sus países desde la igualdad de derechos, para devolver la justicia a quienes se le niega sin motivo. Porque, en definitiva, una ley sin justicia es como un cuerpo sin alma y una educación jurídica que enseña leyes sin espíritu es intelectualmente estéril y moralmente corrupta (Douzinas Costas, 2000: 1).

Pero, el esfuerzo por entender qué intereses económicos y políticos motivan los procesos violentos en el mundo musulmán es labor de todos. Y tendremos que seguir haciéndolo, en todo caso, desde el respeto hacia una religión que, en sus bases jurídicas y el espíritu de la mayoría de sus fieles, enfatiza el deber de consecución y mantenimiento de la paz.

Que corran, cuando menos, ríos de tinta no de sangre. Porque, a pesar de todo, el cielo puede que sea azul y nos lo estaremos perdiendo.

Bibliografía

- AKKADAF, Fátima (2001), «Application of the United Nations Convention on Contracts for the International Sale of Goods (CISG) to Arab Islamic Countries: Is the CISG compatible with Islamic Law Principles?», *Pace International Law Review*, en Westlaw.
- AL-HIBRI, Azizah (1997), «Islam, law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights», *American University Journal of International Law and Policy*, en Westlaw.
- ALI, Tarik (2003), *The Clash of Fundamentalisms*, Verso, Londres.
- AMSTRONG, Karen (2002), *Islam*, Grupo Editorial Random House Mondadori, Barcelona.
- BADINTER, Elizabeth (2003), «La Razón Velada», en SCHWARZER, Alice (coord.), *Los Soldados de Alá. Sobre la Falsa Tolerancia*, Flor del Viento Ed., Barcelona.
- BADR, Gamal M. (1999), «A survey of Islamic International Law», en Mark W. JANIS & Carolyn EVANS (ed.), *Religion and International Law*, Martinus Nijhoff Publishers, Cambridge, EEUU.
- BASSIOUNI, Cherif & BADR, Gamal M. (2002), «The Shari'ah: sources, interpretation and rule-making», *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, en Westlaw.
- BOTIVEAU, Bernard (1998), «Derecho Islámico: De lo Político a lo Antropológico», en Alegría BORRÁS y Salima MERNISI (eds.), *El Islam Jurídico y Europa*, Icaria-Antrazyt, Barcelona.
- BOYLE-LEWICKI, Edna (2000), «Need's World Collide: the Hudud Crimes of Islamic Law and International Human Rights», *New York International Law Review*, en Westlaw.
- COLLINS (1999), *Mini Atlas of the World*, Collins, Londres.
- DOUZINAS, Costas (2000), *The End of Human Rights*, Hart Publishing, Oxford.
- DUPRET, Baudouin (1998), «Política, religión y derecho en el mundo árabe», en Alegría BORRÁS y Salima MERNISI (eds.), *El Islam Jurídico y Europa*, Icaria-Antrazyt, Barcelona.
- ENCYCLOPEDIA OF PUBLIC INTERNATIONAL LAW (1997), Elsevier, Amsterdam.
- ESPÓSITO, John L. (1999), *The Islamic Threat. Myth or Reality?*, Oxford University Press, Nueva York.
- ESPÓSITO, John L. (2002), *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, Nueva York.
- HUNTINGTON, Samuel L. (1993), «The Clash of Civilizations», *Foreign Affairs*, vol. 72, Nueva York.
- HIGUERAS, Georgina (2004), «Shirín Evadí. Una premio Nobel en defensa de la mujer en el islam», *El País Semanal*, Diario El País Ed., 21 de marzo, Madrid.
- HUMAN RIGHTS WATCH (2001), «Human Rights in Saudi Arabia: A Deafening Silence», *HRW*, diciembre, Nueva York.
- HUMAN RIGHTS WATCH (2002), «The War on Women», *HRW*, agosto, Nueva York.
- KALDOR, Mary (2004), «Primeras Lecciones de España», *El País*, Diario El País ed., 18 de marzo, Madrid.
- KHAN, Hamid M. (2002), «Nothing is Written: Fundamentalism, Revivalism, Reformism and the Fate of Islamic Law», *Michigan Journal of International Law*, en Westlaw.
- LEWIS, BERNARD (1990), «The Roots of Muslim Rage», *The Atlantic Online*, vol. 266, septiembre.
- MACFARQUHAR, Neil (2004), «Un frágil equilibrio, los saudíes desean libertades pero temen el caos», *The New York Times*, Diario El País ed., 13 de mayo, Madrid.
- MARTÍ, Octavi (2004), «Los guetos se multiplican», *Domingo*, Diario El País ed., 28 de marzo, Madrid.
- REISMAN, M.H.A. (1991), «Islamic fundamentalism and its impact on International Law and Politics», en Mark JANIS (ed.), *The Influence of Religion on the Development of International Law*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, Londres.
- RISHAWI, Emir (1998), *A Struggle that Led to Conversion*, Light of Life ed., Villach, Austria.

- RUANE, Rachel A. (2000), «Murder in the Name of Honor: Violence against Women in Jordan and Pakistan», *Emory International Law Review*, en Westlaw.
- THORAVAL, Yves & ULUBEYAN, Gari (2003), *El Islam. Un mosaico de culturas*, Larousse.
- TYUS, Jennifer (2004), «Going too far: exteñting Shari'ah law in Nigeria from personal to Public Law», *Washington University Global Studies Law Review*, en Westlaw.
- SCHABAS, William A. (2000), «Islam and the Death Penalty», *William and Mary Bill Rights Journal*, en Westlaw.
- SCHWARZER, Alice (coord.), *Los Soldados de Alá. Sobre la Falsa Tolerancia*, Flor del Viento Ed., Barcelona.
- VERNET, Juan (2003), *El Corán*, Ediciones Debolsillo, Barcelona.

Derechos de autor (Copyright)

Los derechos de autor de esta publicación pertenecen a la editorial Universidad de Deusto. El acceso al contenido digital de cualquier número del Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos (en adelante Anuario) es gratuito inmediatamente después de su publicación. Los trabajos podrán descargarse, copiar y difundir, sin fines comerciales y según lo previsto por la ley. Así mismo, los trabajos editados en el Anuario pueden ser publicados con posterioridad en otros medios o revistas, siempre que el autor indique con claridad y en la primera nota a pie de página que el trabajo se publicó por primera vez en el Anuario, con indicación del número, año, páginas y DOI (si procede). La revista se vende impresa Bajo Demanda.