

BASES PARA UN DIÁLOGO INTERCULTURAL SOBRE DERECHOS HUMANOS

Celia PEREIRA PORTO

Universidad de A Coruña (España).

MIKUNDA FRANCO, Emilio, *Derechos humanos y Mundo islámico*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2001, 285 págs.

Las concepciones islámicas de los derechos humanos habían sido ya objeto de anteriores trabajos de Emilio Mikunda Franco, pero en esta monografía su autor se propone el objetivo de facilitar a *l@s estudios@s* del Derecho algunas claves o elementos necesarios de comprensión que les ayuden al menos a aproximarse a la problemática que presentan las múltiples concepciones de los derechos humanos existentes en la actualidad en el mundo islámico. La necesidad y el interés de este trabajo se justifican, en palabras de su autor, debido al aumento de la importancia del mundo islámico en las últimas décadas y en previsión de que esta tendencia continúe al alza, tanto en atención al índice de crecimiento de la población en las comunidades islámicas, como por factores políticos. La problemática de los derechos humanos en el Islam se ha convertido en factor de legitimación de sus instancias políticas y en una cuestión indisociable de la religión y del Estado islámico en cualquiera de sus vertientes. Hay que tener en cuenta que la publicación de este libro es anterior a los atentados del 11 de septiembre de 2001 de Nueva York y Washington y a la guerra de Estados Unidos contra Afganistán desatada a continuación como represalia, tras los cuales se ha incrementado notablemente el número de publicaciones sobre el Islam en castellano. Estos hechos añaden un argumento más a la hora de justificar la necesidad de realizar un trabajo como el efectuado por Emilio Mikunda en la monografía que comentamos.

Pero existía ya con anterioridad otro argumento importante para justificar la necesidad y la conveniencia de realizar un trabajo sobre este tema que el autor subraya en el mismo: “la inmigración árabe en la Unión europea” (p. 17) y, por tanto, también en España. Este fenómeno planteará —como él mismo afirma— la necesidad de afrontar nuevos retos en el siglo XXI ante un futuro multicultural y multijurídico y, ante este panorama, es necesario que *l@s* juristas occidentales y, en concreto, españoles/as, posean un grado suficiente de conocimientos acerca de la cultura jurídica islámica que les permita abordar en mejores condiciones los problemas en los que se vean implicadas personas musulmanas. Además, el futuro que describe Emilio Mikunda es ya una realidad, incluso en España, a pesar de ser uno de los países de la Unión Europea con menor número de inmigrantes musulmanes. Los medios de comunicación ofrecen cada vez más noticias en las que alguna de las partes implicadas es musulmana y en las que el origen del conflicto existente deriva precisamente del choque entre dos culturas distintas: islámica y occidental.

Existen ejemplos recientes: colegios que se niegan a admitir en sus aulas a niñas que portan el pañuelo (*hiyab*) que usan algunas mujeres islámicas para cubrirse la cabeza, y padres musulmanes que no envían a sus hijas al colegio si no les permiten asistir a las clases con el pañuelo; padres musulmanes que se niegan a enviar a sus hijas e hijos a colegios concertados católicos; padres musulmanes que no permiten a sus hijas asistir a clases de gimnasia y de música, etc. Conviene mencionar, aunque Emilio Mikunda no lo destaque expresamente en su trabajo, que habitualmente estas situaciones de conflicto cultural entre el Islam y Occidente se producen debido a un entendimiento diverso del papel social que deben cumplir las mujeres y los hombres, respectivamente.

Las dos expresiones que forman el título del libro —“derechos humanos” y “mundo islámico”— son escogidas por el autor precisamente “por la profunda polisemia y equívocidad conceptual que encierran dichos términos de por sí tan amplios que necesariamente deben ser ‘matizados’ acudiendo a la metodología propia de cada una de las ciencias y ramas del saber que los contemplan” (p. 13). Sin embargo, Emilio Mikunda no ofrece posteriormente en su trabajo una definición de “derechos humanos” que matice, a tenor de la metodología empleada, la profunda polisemia y equívocidad conceptual de esos términos, sino que da por supuesto, pero sin explicárselo a los lectores/as, el significado con el que los utiliza. Es más, el autor emplea los términos “derechos humanos islámicos”, pero no ofrece tampoco una definición de dicha expresión y no entra en el debate sobre si los derechos humanos son un concepto universal u occidental, ni sobre sus pretensiones de validez universal. Por lo que se refiere a la expresión “mundo islámico”, el autor la define, ya avanzado el libro —en el capítulo V—, entendiendo por tal “la 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 islámica” (pp. 135-136). El autor emprende, pues, en este libro la tarea de analizar directamente los derechos humanos en el mundo islámico como fenómeno jurídico, es decir, partiendo de la dogmática jurídica islámica y no como fenómeno político o sociológico, aunque sin desdeñar sus connotaciones sociopolíticas.

Emilio Mikunda se propone captar en esta obra la filosofía subyacente a los derechos humanos en el mundo islámico y esto significa, para él, dos cosas fundamentales: por una parte, “captar la Filosofía del Derecho Islámico tal y como actualmente se comprende y concibe” (p. 17), es decir, sin retrotraerse a concepciones propias de tiempos pretéritos; y, por otra, “comprender el modelo ético-antropológico islámico sobre el que en último extremo se basa dicha filosofía, ya que es justamente el último reenvío posible, explícito o implícito, al que acude toda norma islámica tanto de carácter general como particular, en cualquiera de sus múltiples vertientes” (p. 18).

El enfoque con el que el autor pretende abordar este objeto de estudio está constituido por el análisis comparado de los derechos humanos islámicos desde la óptica metodológica de la Filosofía del Derecho, que presenta la ventaja de permitir analizar tanto textos normativos presuntamente vinculantes como proyectos de textos normativos que contienen la semilla de nuevas concepciones que pretenden adquirir reconocimiento, validez y efectividad en las sociedades destinatarias. El empleo de esta metodología se expresa ya en el subtítulo de la monografía: “Análisis comparatista crítico de textos jurídicos sobre derechos humanos en la pluralidad de contextos iusculturales del Mundo islámico contemporáneo a la luz de la Filosofía del Derecho”. Además, el autor declara reiteradamente la coincidencia entre la metodología empleada por él en esta obra y los presupuestos doctrinales de Peter Häberle, cuya metodología consiste básicamente en “entender los textos jurídicos dentro de los respectivos contextos culturales, lo que raramente se hace entre otras razones por falta de formación académica suficiente en este ámbito del conocimiento” (pp. 138-139). En razón de su objeto de análisis y de la metodología utilizada este libro constituye, como afirma su propio autor, una publicación pionera en la bibliografía iusfilosófica española.

Para explicar el contenido de la filosofía subyacente en las actuales concepciones islámicas de los derechos humanos Emilio Mikunda comienza por referirse a sus antecedentes históricos. Señala la creación de las Naciones Unidas tras la segunda guerra mundial, es decir, el momento en que comienza a generalizarse con ciertas garantías de éxito la idea de crear instrumentos jurídico-políticos de protección para todos los seres humanos, como el punto de arranque de la “*conceptualización regional islámica de los derechos humanos*” (p. 27). Según el autor, la Carta de San Francisco, de 26 de junio de 1945, como documento fundacional de las Naciones Unidas, inició un nuevo orden internacional al hacer un llamamiento a toda la humanidad con el fin de basar la paz entre las naciones en la democracia y el respeto a los derechos humanos y libertades fundamentales para todos, sin distinción de raza, sexo, lengua y religión. Pero fue —continúa el autor— a la hora de definir qué y cuáles son los derechos humanos que deberían configurar la Declaración Universal de Derechos Humanos cuando surgió el problema, habitualmente soslayado en la doctrina occidental, pero no en la islámica, donde empieza a plantearse primero en foros internos y, posteriormente, en la discusión pública.

Emilio Mikunda destaca la importancia de un hecho que normalmente sólo se menciona en las obras que tratan el tema, pero que no se explica suficientemente en su opinión: la abstención de Arabia Saudí en la votación en la Asamblea General de las Naciones Unidas del proyecto de Declaración Universal de Derechos Humanos, en unas fechas en las que la mayor parte de los países árabes de mayoría islámica en aquel momento todavía se encontraban colonizados por Occidente. Estos hechos hicieron que la Declaración *Universal* de 1948 fuese aprobada sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo y sin consenso y, en consecuencia, que no adquiriese el carácter de texto jurídico internacional. Todo quedó —continúa afirmando el autor— en una “*declaración de principios o “declaración moral”*” (p. 30). Para paliar esta situación se instrumentaron posteriormente dos

pactos: el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, de 1966; pero esto no resolvió el debate en torno al significado y contenido de los derechos humanos. Arabia Saudí volvió a abstenerse en esta ocasión, en una actitud claramente compartida por otros Estados de religiosidad islámica. El autor trata de demostrar que las razones que justificaron la abstención de Arabia Saudí en el pasado son análogas a las que impiden actualmente la proclamación de unos derechos humanos jurídicamente válidos y efectivos para toda la humanidad, y que estas razones tienen que ver con las definiciones y categorías ético-filosóficas existentes en los Estados islámicos, tanto en documentos internacionales como en sus constituciones y en los reenvíos a sus respectivos ordenamientos jurídicos internos, y no con criterios políticos como se admite habitualmente. La decisión de Arabia Saudí de abstenerse en la votación del proyecto de Declaración Universal de Derechos Humanos se basó en la idea —expuesta por el embajador Al-Barudi— de que ese 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” (p. 33). En 1966 se añadió un nuevo argumento que ha sido reiterado desde entonces por los países que forman la Liga árabe y por la mayoría de los componentes de la Conferencia Islámica Mundial. Se trata de que el *Corán* no es simplemente el libro sagrado del Islam, sino que además, en clave jurídica, es la base y el fundamento de la propia Constitución de Arabia Saudí. Por ello, un texto jurídico internacional que contraviniese las normas de la Constitución sería considerado nulo e, incluso, un caso de violación de la Carta de las Naciones Unidas, que prohíbe “cualquier injerencia en los asuntos internos de los estados” (p. 35). Posteriormente se trabajó para lograr un acercamiento de posturas entre occidentales y saudíes, pero, aún en la actualidad, no se ha conseguido un consenso acerca del significado y contenido de los derechos humanos ni en el nivel internacional ni tampoco en relación con los derechos humanos islámicos. Se han realizado múltiples intentos para explicar lo que deben ser los derechos humanos en el Islam, pero en la actualidad permanece abierto el amplio catálogo de textos normativos en esta materia —como muestra el apéndice documental del libro—, provocando un elevado grado de confusión a la hora de dar un concepto de los derechos humanos.

En el capítulo II Emilio Mikunda ofrece una tipología de los derechos humanos en el mundo islámico en clave filosófico-jurídica comparatista. Con carácter instrumental se establece una clasificación tripartita: derechos humanos de cuño laico, islámico o mixto. Derechos humanos de cuño laico son aquellos redactados con vistas a su inclusión en un documento de adhesión a la Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas, de 1948. Derechos humanos de cuño islámico son aquellos que forman parte de textos que siguen los principios de la Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos, de 1981, o cualquier otro texto análogo cuyo contenido dogmático coincida con lo que unánimemente se admite como fundamentos de la Ley islámica. En este caso se adopta no solamente un criterio formal de clasificación, como en la categoría anterior, sino también un criterio material que resulta prioritario: lo relevante es el espíritu que imbuye

dichas normas y no únicamente su forma de redacción. Por último, Emilio Mikunda afirma que en las últimas décadas del siglo XX se observa una tendencia en los Estados islámicos a asumir en sus respectivos ordenamientos jurídicos tesis que en parte podrían considerarse de cuño islámico y en parte laico, y que dan como resultado la existencia de derechos humanos de carácter mixto.

Partiendo de esta clasificación el autor realiza un estudio comparado entre los distintos tipos de derechos fundamentales atendiendo a dos criterios: formal y material. Por una parte repasa en la técnica jurídica empleada en la redacción y forma de presentación de los propios textos y, por otra, se detiene a analizar los principios filosófico-axiológicos sobre los que se hallan estructurados. En el aspecto lingüístico el autor llama la atención sobre la ambigüedad de la terminología empleada tanto en los textos de derechos humanos de cuño laico como en los islámicos y afirma que mientras no se logre un consenso básico mínimo sobre la terminología a emplear en tales textos no podrá atribuírsele sentido ni fuerza argumentativa. En cuanto al nivel metodológico Emilio Mikunda pretende separar los planos político y jurídico y centrarse en el segundo. Por último, en el nivel axiológico se refleja el espíritu de cada una de las éticas subyacentes a cada concepción filosófico-jurídica de los derechos humanos y es aquí donde se plantea el problema real de la contraposición entre posturas y actitudes diferentes frente a los derechos humanos en el propio seno del Islam. Es también en este punto donde se radicalizan las posturas occidentales e islámicas. Desde perspectivas islámicas se rechazan las concepciones occidentales de los derechos humanos por su “axiología occidental”, por su axiología basada en una ética desligada del pensamiento religioso, siendo éste en cambio la base y razón de ser del pensamiento islámico. Y viceversa. Desde Occidente resulta difícil admitir la existencia de derechos humanos islámicos, al basarse su sistema jurídico, en último extremo, “en una axiología, en unos valores y en una ética de cuño puramente religioso” (p. 63). La ética jurídica islámica es, sin embargo, una pieza clave en el pensamiento jurídico constitucional de los actuales Estados islámicos ya que configura la parte más relevante de los principios generales que estructuran el Estado de Derecho (tal y como se concibe en dichos países) y los principios generales del Derecho islámico, al igual que los usos sociales, y que se reflejan en las múltiples variantes jurisprudenciales del Derecho islámico. La ética jurídica islámica —continúa señalando el autor— ostenta, además, dos funciones principales, como la filosofía más genuina del Derecho islámico contemporáneo, y como filosofía “puente” hacia otras culturas no islámicas reputadas compatibles con el Islam aunque de manera limitada.

Por ello, comprender las concepciones islámicas de los derechos humanos exige entender previamente la problemática técnico-jurídica que encierra la jerarquía normativa, las prelación y los reenvíos en el sistema jurídico islámico. En este sistema una norma *n* sobre derechos humanos reenvía al Derecho islámico o Ley islámica (*Sharià*), compuesta de reglas y valores derivados de la ética islámica. Ética islámica, en sentido jurídico, significa conceptualización y categorización a través de una de las escuelas jurídicas islámicas, y resulta indisoluble de la propia “ética o moral Islámica”. Existen cinco escuelas tradicionales islámicas: cuatro

sunníes —malequí, hanafí, chafeí y hanbalí— y una chií —yafarí—; y aunque todas ellas se basan en la fuente jurídica por excelencia, el *Corán*, se diferencian por otorgar distinto valor práctico a los textos dimanantes de la tradición islámica o *Sunna*. Cada una de estas escuelas ostenta su propio sistema jurídico islámico en cuanto a fuentes y procedimientos legales del Derecho islámico, cada una se caracteriza por su adhesión a una metodología jurídica concreta, procedente de una selección histórica muy perfeccionada de criterios de hermenéutica jurídica islámica *sui generis*. De esta cadena de reenvíos se deriva la pluralidad de opciones exegéticas que pueden surgir, en función de las diferentes formas de entender la Ley islámica o *Sharià*, como resultado de las sentencias emitidas por jueces, magistrados y especialistas, que son las que forman el corpus del que pueden extraerse los principios generales de la Ley islámica. Los derechos humanos islámicos se apoyan, en el nivel teórico, en las fuentes jurisprudenciales, siendo aplicados por jueces y magistrados islámicos —cadíes y alfaquíes—.

Siguiendo su riguroso orden de prelación Emilio Mikunda describe las fuentes del Derecho islámico: el *Corán*, como fuente directa primordial; la *Sunna* —a través de las cinco recopilaciones oficiales—; el consenso unánime (*Ichmà*) en un determinado aspecto entre doctores en ciencias islámicas; el razonamiento (*ra'i*) del juez o jurista encargado de resolver el caso concreto mediante la analogía (*Qiy'às*) y la deducción (*Ictihad*); y la jurisprudencia islámica existente en cada escuela exegética oficial, basada preferentemente en la equidad, lo que atribuye al ordenamiento jurídico islámico una tendencia a la casuística, a la tópica, antes que a lo lógico-deductivo o sistemático. De aquí se sigue que la mayor parte de los proyectos y declaraciones de derechos humanos del mundo islámico sólo se pueden considerar en vigor, desde el punto de vista jurídico, en cuanto 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 internacional sino a través de la legislación interna de cada país cuando sea posible.

Otra de las dificultades que señala el autor a la hora de integrar el Derecho islámico en categorías occidentales es que en el ámbito islámico los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales aparecen en la misma declaración de derechos humanos sin las separaciones propias de la Ciencia jurídica occidental. Ello se debe al cumplimiento de su premisa principal: la unidad del ordenamiento jurídico en un todo coherente (*Tawhid*). Los conceptos de “validez”, “eficacia”, y “legitimidad” de una norma jurídica islámica son interdependientes, están interrelacionados y forman un todo unitario inescindible por la propia definición dogmática del principio de unidad islámico o *Tawhid*. Además, como la Ley islámica se aplica a través de diferentes escuelas jurídicas puede tener no sólo una sino varias respuestas igualmente válidas (*Istislah*) y el exégeta se verá obligado a escoger sólo una. El jurista islámico que emite su dictamen a requerimiento de parte traza los presuntos principios generales del Derecho islámico, reconducibles a la axiología y a la ética islámica, mediante la cadena de reenvíos descrita anteriormente. Por ello, el papel de los jueces y doctores en Ciencias jurídicas islámicas

es primordial para entender la proyección y las propias concepciones existentes de los derechos humanos en el mundo islámico. El rol de los jueces islámicos forma parte “esencial e indisociable, de los fundamentos teórico-prácticos de los derechos humanos en el mundo islámico” (p. 90). En este campo de conceptos y categorías es —señala el autor— donde aparecen los conflictos entre ciertos derechos humanos tanto frente a una concepción laica o aconfesional, como frente a cualquier confesionalidad religiosa no islámica. Pero la conflictividad en materia de derechos humanos islámicos surge ya incluso en el nivel de las propias fuentes textuales. En el mundo islámico la posibilidad de que existan diversas interpretaciones jurídicas de los derechos humanos por parte de las diferentes escuelas jurídicas genera tensión jurídico-filosófica en la exégesis textual y de fuentes, sin que, hasta la actualidad, aparezca de forma indiscutible la supremacía de ninguna de sus variantes. Por el contrario, continúa produciéndose un movimiento pendular que oscila entre el sunnismo y el chiísmo.

El principio más general de la Ley islámica, unánimemente aceptado por todas las escuelas jurídicas islámicas, es el de acatar y practicar las disposiciones de la Ley islámica por encima de cualquier otra ley humana. Y esto dará lugar a conflictos ya que si bien, en principio, tanto en Occidente como en los Estados islámicos en caso de colisión de normas nacionales e internacionales se dará preeminencia a las internacionales, se establece, sin embargo, una excepción en el Derecho islámico: “salvo si la materia o institución jurídica en colisión forma parte esencial del ordenamiento jurídico específico islámico, en cuyo caso se aplicaría preferentemente la norma islámica sobre la internacional” (p. 101). Expresado en otro principio general, esto es así porque “nada de lo dispuesto en un tratado o convenio internacional podrá oponerse a las normas o prescripciones de la Ley islámica” (p. 128). Pero, además, Emilio Mikunda destaca otros puntos de fricción entre ciertos derechos humanos islámicos y los oficiales de las declaraciones internacionales de las Naciones Unidas, especialmente difíciles de comprender desde una perspectiva occidental. Uno de los más importantes se deriva de que las normas islámicas primigenias, debido a su naturaleza dogmática, basada en último extremo en la palabra revelada de la divinidad, no admiten ni su modificación ni su derogación, sino únicamente la suspensión de su aplicación en algún supuesto determinado. Además, los sujetos destinatarios de la Ley islámica son los “creyentes” y en los países islámicos sería impensable estar sujetos a dos ordenamientos jurídicos distintos: uno por ser musulmán, y otro por ser ciudadano de un determinado país; como sucede con los cristianos occidentales.

La abundancia de textos o declaraciones de derechos humanos islámicos —afirma Emilio Mikunda— no ha hecho avanzar el diálogo interislámico entre las diversas formas de interpretar los derechos humanos islámicos, sino que ha llevado nuevamente al punto de partida, es decir, a la necesidad de llegar a un consenso sobre la definición de cada derecho humano, así como a una categorización jurídica de los derechos una vez definidos. El autor propone un esquema abierto en el que describe seis modelos de pensamiento iusfilosófico acerca de los derechos humanos islámicos: 1º) El de los “tradicionalistas reformistas” que se aferran a la concep-

ción islámica histórica y que desean sustituir la Declaración Universal de Derechos Humanos laica de las Naciones Unidas por la islámica de 1981 o por cualquier otra obtenida por consenso en el mundo islámico. 2º) El de los “tradicionalistas radicales” que intentan aplicar, a ultranza y por cualquier medio, la concepción islámica de la *Sharià* en su forma más clásica y literal. 3º) El de los “contextualistas” que desean que se aplique la jurisdicción islámica en todos los países del Islam, pero no mediante una exégesis literal, sino según otra que tenga en cuenta los distintos contextos histórico-culturales de cada país islámico. 4º) El de los intelectuales “laicistas” que pretende privar de efectividad a toda norma jurídica islámica sin por ello negar su validez, 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. 5º) El de los intelectuales “laicistas radicales” que pretenden sustituir la Ley islámica por normas estatales laicas sin connotaciones islámicas clásicas, pretendiendo que el Islam puede reducirse a principios éticos generales asumibles e individualizables personalmente, que podrían reflejarse mediante 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 su esencia religiosa. Además suelen admitir e invitar a los Estados islámicos a que adopten los principios de prelación normativa generalmente al uso en el Derecho Internacional Público, incluso si contradicen la Ley islámica, que quedaría derogada. 6º) El de los intelectuales “coyunturalistas”, grupo que distingue entre las azoras “mecánicas” y las “medinenses” del *Corán*, atribuyendo valor jurídico tan sólo a las primeras, considerando derogadas 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.

Cuanto más lejanos se hallen los países islámicos de los centros histórico-culturales clásicos del Islam (Arabia y Persia) —afirma Emilio Mikunda— tanto mayor será el grado de adaptación de normas y principios jurídicos foráneos al mundo islámico, y cuanto mayor sea la proximidad a los susodichos países, tanto mayor será la cercanía a las normas jurídicas y fuentes primigenias islámicas clásicas. A ello hay que añadir otro factor importante: la colonización occidental de los siglos XVIII y XIX, que supuso la incorporación de valores políticos desconocidos anteriormente en la mayoría de tales países y conllevó además la implantación con modificaciones de los sistemas jurídicos occidentales.

Sobre la base del concepto de Derecho Constitucional Común Europeo, de Peter Häberle, Emilio Mikunda elabora el de Derecho Constitucional Común Islámico, cuyo denominador común es la “ética islámica matriz primigenia” (p. 157) que actúa estructurando internamente los ordenamientos jurídicos pese a sus múltiples variantes, y que proyecta sus funciones especialmente en materias relativas a “derechos humanos y fundamentales”. Este concepto —Derecho Constitucional Común Islámico— difiere, sin embargo, del de Derecho Constitucional Común Europeo en sus elementos estructurales, y tiene todavía pendiente la creación de sus estructuras jurídicas y políticas básicas. Sin embargo, presenta la virtud

—según el autor— de configurar los derechos humanos islámicos por la vía del acercamiento paulatino de posturas doctrinales islámicas al remitirse al acervo cultural islámico común.

El libro concluye apelando a la necesidad de un diálogo sobre los derechos humanos tanto en el mundo islámico como con Occidente. Para ello es necesario hallar previamente una terminología común, pero este esfuerzo resultará imposible, como afirma el autor, sin lograr paralelamente un consenso mínimo sobre conceptos islamo-jurídicos básicos. De ahí que el esfuerzo por alcanzar un consenso se deba realizar en ambos niveles —terminológico y conceptual— simultáneamente. En esta apertura del diálogo interislámico es necesario también conseguir un “mínimo de garantías procesales objetivas” (p. 204) en que cristalicen los derechos humanos islámicos admitidos consensuadamente. Además, urge así mismo la creación de instancias jurisdiccionales especializadas en derechos humanos islámicos, en el nivel interestatal y en el de la *umma* islámica: un Tribunal de Derechos Humanos Islámicos con competencia para enjuiciar cuantas cuestiones jurídicas se susciten por parte de individuos y de colectividades referentes a violaciones de derechos humanos islámicos.

Por último, Emilio Mikunda afirma que Occidente puede y debe colaborar activamente en el debate respetando ante todo la especificidad del Derecho islámico como principio de actuación, teniendo en cuenta, entre otros, los factores siguientes: 1º) La tendencia de la población musulmana a aumentar, así como también el número de países adeptos al Islam tanto en el nivel político como jurídico. 2º) Su responsabilidad por la colonización y sus consecuencias. 3º) La importancia de la religión en el desarrollo de la humanidad.

La aportación que el autor realiza en este libro constituye un primer paso para que emerjan los distintos planteamientos respecto a otras tradiciones en relación con los derechos humanos, para lograr un necesario diálogo interislámico e intercultural acerca de los mismos, pero deja pendiente una cuestión fundamental: ¿cómo realizar este diálogo intercultural acerca de los derechos humanos una vez que nos hemos aproximado y conocido mínimamente el Derecho islámico? Una posible respuesta a esta cuestión puede buscarse en el concepto de “hermenéutica diatópica” elaborado por Boaventura de Sousa Santos. Su objetivo no es otro que el de suscitar la conciencia de incompletud de toda cultura, aspecto que sólo puede ser observado desde otra cultura diferente, ya que la aspiración a lo universal, propia de cada cultura, induce a tomar la parte por el todo. En definitiva, como afirma este autor, “el reconocimiento de la incompletud y las debilidades recíprocas [de cada cultura] es una *conditio sine qua non* del diálogo intercultural”¹. El propio Boaventura de Sousa Santos realiza un ejercicio de hermenéutica diatópica tomando como referencia el *topos* del individuo y el *topos* de la *umma* en la cultura islámica, que

1. DE SOUSA SANTOS, B., “Universalismo, contextualización cultural y cosmopolitismo”, en SILVEIRA GORSKI, H. C. (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 269-283; p. 277.

puede resultar ejemplar. Según él, vista desde el *topos* de la *umma*, “la incompletud del individuo radica en el hecho de que partiendo de éste es imposible fundamentar los vínculos y solidaridades colectivos sin los cuales ninguna sociedad puede sobrevivir, y mucho menos florecer”. Visto desde el *topos* del individuo, el de la *umma* “hace un énfasis exagerado en los deberes, en detrimento de los derechos, y, por esa razón, está destinado a perdonar desigualdades que de otra forma serían aborrecibles, tales como la desigualdad entre los hombres y las mujeres y entre los musulmanes y los no musulmanes”². Por eso, la propuesta de Sousa Santos tiene el mérito de señalar una vía para iniciar el necesario diálogo intercultural acerca de los derechos humanos, al destacar la importancia de desarrollar criterios procedimentales interculturales que nos permitan distinguir entre las políticas que buscan la emancipación de los seres humanos —de tod@s— y aquellas otras que justifican la opresión de algún colectivo humano. En este sentido, sociedades teocráticas como las islámicas incorporan un límite infranqueable en la lucha por la emancipación de todos los seres humanos. En este tipo de sociedades el fundamento último es Alá y su palabra revelada, interpretada y reinterpretada, y, en consecuencia, la capacidad para decidir acerca de los criterios en virtud de los cuales los seres humanos deben ser tratados como *iguales* se sitúa en un lugar que, discursivamente, no pueden identificar ellos mismos.

Un apéndice documental cierra el libro de Emilio Mikunda y en él se incorporan textos y declaraciones de derechos humanos del mundo islámico, además de la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, de 1948.

2. *Ibidem*, p. 276.