



Revista de Relaciones Internacionales,
Estrategia y Seguridad

ISSN: 1909-3063

cinuv.relinternal@unimilitar.edu.co

Universidad Militar Nueva Granada
Colombia

Ghotme, Rafat

Algunas apuntes sobre el derecho internacional islámico. Y de la existencia de una civilización
universal

Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad, vol. 1, núm. 1, enero-junio, 2006, pp.
69-114

Universidad Militar Nueva Granada
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=92710106>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Algunas apuntes sobre el derecho internacional islámico. Y de la existencia de una civilización universal¹

RAFAT GHOTME²

Resumen

Este estudio se preocupa por explorar la existencia de un cuerpo teórico referente a la universalización de los pensamientos y tendencias históricas, que recae de manera triunfante sobre la civilización occidental. El cuerpo de doctrinas y legados de tipo cultural y legal propias de una civilización se transmiten y adaptan en diversos lugares del mundo, hasta tomar la forma de una civilización universal. La civilización islámica está formada por una serie de referentes simbólicos y relaciones cognitivas autónomos, que más allá de adaptarse o moldearse a una realidad cultural e histórica, también son proponentes materiales que coadyuvan a forjar esta civilización. La carga de significados, conceptos y símbolos intercivilizatorios generan flujos y reflujos que enfatizan la necesidad de relaciones sociales internacionales, por diversos medios, principalmente el de la *juridicidad*. En este ensayo se pretende traslucir la relación entre el derecho y la religión funcional, la religión profesada en derecho, y el derecho predicador de la religión. La *fundación de una comunidad autónoma de derecho islámico* será tratada dentro de la matriz jurídico-política y entreverá la cuestión religiosa

Fecha de recepción: diciembre de 2005
Fecha de aceptación: febrero de 2006

¹ Este ensayo es la síntesis de una monografía inédita preparada por el autor con el título de "Resolución de conflictos armados según el Derecho Internacional Islámico".

² internacionalista e historiador, docente e investigador del Programa de Relaciones Internacionales y Estudios Políticos, UMG.

como creadora y fuente del derecho, a la vez que trasciende hacia una comunidad más amplia, universal.

Palabras clave: civilización, civilización universal, Islam, Occidente, derecho internacional, derecho internacional islámico, sociedad internacional.

Abstract

This study worries to explore the existence of a theoretical body referring to universal thoughts and historic tendencies that falls of triumphant way on the western civilization. The basic regulations and rules and own legacies of cultural and legal type of one civilization transmit and adapt in diverse places of the world, until taking the form from a civilization. The Islamic civilization is formed by a series of referring symbolic and independent cognitive relations, that beyond adapting or molding themselves to a cultural and historical reality, also are proponents materials that helps to forge this civilization. The intercivilizations loads of meaning, concepts and symbols generate flows and ebb tides that emphasize the necessity of international social relations, by diverse means, mainly the one of the legal system. In this essays it is tried to reflect the relations between the right and the functional religion, the religion professed in right, and the preaching right of the religion. The foundation of an independent community of Islamic right will be treated within the legal-political matrix and will glimpse the religious question like creator and source of the right, that extends towards one more an ampler community, simultaneously universal.

key words: civilization, universal civilization, Islam, west, international law, Islamic international law, international society.

Sumario

Introducción

En torno a una teoría internacional del Islam

El derecho internacional universal

El Imperio Turco otomano

La trascendencia del DIG como una
invención moderna de occidente

La fundación de una comunidad autónoma de derecho islámico

El trasfondo

La definición de la ortodoxia:

La vida internacional

La ley Fiqh y la ley Shari'a

La reglamentación del derecho de gentes:

La universalidad de la ley

Los preceptos del derecho internacional.

El derecho internacional humanitario:

Formas de solucionar la lucha y los conflictos armados.

Los preceptos morales como forma de solución.

La mal llamada Guerra Santa o El Yihad:

Recapitulación

INTRODUCCIÓN

Éste pretende ser un ensayo teórico e histórico. Nace por una realidad presente. Si el verdadero sentido de las enseñanzas, principios y fundamentos del Islam pueden ser tomadas como ejemplo o modelo para la consecución, en última instancia, de la paz societal y mundial, en este orden de ideas resulta desalentadora para cualquier analista occidental la experiencia islámica. Algunos medios de comunicación intentan confundir al público planteando cierto paralelismo entre Islam y terrorismo. Se acusa permanentemente a los pueblos islámicos de un desconocimiento total o parcial de las formas avanzadas del derecho. La tolerancia y el respeto en el Estado Islámico hacia la vida humana y su protección a las minorías, independientemente de su credo, son realidades constantemente subvaloradas. Sociedades islámicas, sin más, irrespetan las relaciones sociales internacionales y los pactos de conveniencia universal. Por su parte, los estados musulmanes recurren a un discurso tan manido como lo propio de sus homólogos occidentales: rechazan el terrorismo, apoyan el derecho a la lucha en contra de los ejércitos de ocupación y aborrecen el terrorismo de Estado. Si el *terrorista* es musulmán se podría hablar de terrorismo islámico, por lo que existiría una imprescindible analogía entre el ejecutor y su adoctrinamiento; esta situación refleja el doble sentido “crítico” de las actuales relaciones internacionales: la estructura de poder, por un lado, y la connivencia de la opinión pública con los medios de comunicación globales, por el otro, que sumados los dos crean una imagen del mundo adaptada a los parámetros de una civilización. De ahí lo desalentador para el analista occidental.

A decir verdad, estas prácticas desfasan el sentido histórico y teórico de la civilización islámica. Sirven para tener una idea de los últimos sucesos en el ocaso del siglo XX las décadas de colonialismo occidental y las políticas imperialistas impuestas de alguna manera en territorios islámicos, que compartimentan políticas “nacionalistas” derivadas de la experiencia geopolítica poscolonial. Ejemplos como la Guerra del Golfo, con el apoyo de Siria, Egipto, Arabia y Turquía a los contingentes occidentales, por conveniencia en sus políticas de pretensiones individuales en el área, son los más representativos. Así, bastaría con recordar que a Siria le permitieron penetrar en el Líbano, a Egipto le condonaron la deuda y Turquía reafirmó sus intenciones de entrar de lleno a Europa. Más recientemente la política

exterior norteamericana en la zona ha sido variable, como lo muestra el caso de la invasión a Irak, Afganistán y la permanente amenaza a Siria e Irán. Por el contrario, Estados Unidos ha cambiado su posición frente a Estados como Libia y Palestina. Desde el punto de vista geopolítico; sin embargo, estas variaciones son simples trastornos de conveniencia a la macropolítica del Departamento de Estado.

Mas hubo sectores de opinión árabes y musulmanes de todo el mundo que mantuvo su rechazo a las decisiones occidentales. Las guerras y el constante acecho se tornaban en un conflicto de civilizaciones, donde el Islam tomó fuerza como ideología política para movilizar apoyo. Al rendir cuentas, esta opinión hizo que la mayoría de los gobiernos islámicos que apoyaban a las fuerzas occidentales, se retractaran de sus posiciones. Pero el apoyo generalmente tendía hacia una especie de entusiasmo moral y de una abierta oposición a la intervención occidental. Cuando la guerra de Irak de 2003, por ejemplo, terminó existía un ambiente pesimista entre los musulmanes. Occidente se perpetuaba en la región, gracias a su tecnología, y los países del Golfo (en especial Arabia y los Emiratos, los mayores productores de petróleo) mantuvieron la necesidad de tener a un aliado como Estados Unidos para preservar la seguridad en tiempos de paz y de guerra.

Una vez más se atisbaba el perdurable conflicto entre la sociedad real y la civilización nominal. Podría entonces considerarse una civilización islámica de manera homogénea, que para efectos de este estudio se hace imprescindible. No sin desconocer, sin embargo, todas las afluencias que la evidencia empírica encierra para encontrar una desolada y acrimoniosa civilización en constante fragmentación. A lo largo de la historia se han dado circunstancias claras en la consecución de una ideología islámica concreta. Casos como los califatos y el Imperio Turco son de utilidad para el caso precedente. Sin embargo, los supuestos estados islámicos, y más recientemente los ejemplos independentistas de los países árabes, la Liga Árabe, la Asamblea de Estados Islámicos y las Repúblicas Teológicas, han dado muestra de que la civilización musulmana aún tiene elementos propios pero disociadores. Una civilización que crea y distorsiona. Lo que a su vez proporciona para crear una comunidad global termina por convertirse en el elemento disociador por excelencia. Si teóricamente ha dejado algún legado, éste lo apropia una entidad particular, fuerza viva y producto de la civilización. Un ejemplo claro son los nacionalismos del siglo XIX y XX. El proceso histórico que se avisa en estos dos siglos puede darnos cuentas de que son algunas naciones imperiales quienes son absorbidas por estas ideas. Turquía, Gran Bretaña o Francia, por citar ejemplos concretos, tenían su propia visión del mundo, nacional e imperial. Creían tener la misión universal de civilizar y evangelizar pueblos. Pero civilizar y evangelizar se correspondían con un factor *particularista*, el del carácter nacional. Y al revés también concibieron el origen de su nacionalidad en un pasado glorioso y heroico, de tipo universal e imperial. Nada menos que la Grecia y Roma clásica, o el califato, en el caso de los

osmaníes. Nacionalismos y civilización universal son dos caras de la misma moneda (KOHN, 1949; HUTCHINSON y SMITH *et al.*, 1994; HOBBSBAWM, 1997; SMITH, 1997).

Para el caso, el peligro recae sobre un segundo momento (pos Segunda Guerra Mundial); son los aspectos *voluntaristas* de tipo nacional que se vigorizan aún más cuando enarbolan una bandera falsamente civilizatoria o universal, como los casos de los nacionalismos kurdo, shií o talibán, que manifiestan un fervor islámico para conseguir un fin particular. Como se ha hecho notar en algunos medios académicos, la existencia de múltiples civilizaciones en el presente inmediato tiende por desecharse este aspecto *voluntarista*. Para autores como HUNTINGTON no existen ni el uno ni el otro parámetro. Es decir, para este representante de la teleología norteamericana el mundo ha atravesado por diversas fases globales que se caracterizan por tener componentes representativos, o sean las civilizaciones. En primer lugar desecha la teoría de otros teleólogos que defienden la existencia de una llana civilización universal; y en segundo lugar invisibiliza categóricamente los nutrientes nacionalistas de las civilizaciones. Luego radica su posición en la creencia de una serie de siete civilizaciones conflictivas. Estas situaciones de *caos* aparecen en un mundo que se divide entre nosotros y ellos (ricos y pobres), y ya no entre capitalistas y comunistas. Mas los ricos y los pobres aparecen enfrascados en una lucha ideológica, religiosa o cultural, que enarbolan su nueva lucha en nombre de la civilización. El nacionalismo que concibe HUNTINGTON va en esta dirección, como una especie de “nacionalismo civilizatorio”. El aspecto *voluntarista* de los nacionalistas de la posguerra fría no se concibe, para él, como fenómenos que involucran aspectos políticos o económicos, entre otras cosas, porque la manera como HUNTINGTON da cuenta de la historia de las civilizaciones, y por ende de sus choques, se remite a una cuestión exclusivista de tipo cultural, que se despreocupa por darle una visión global. Al parecer, este autor cree que los embates de la modernidad-occidentalización son un fenómeno de lo contemporáneo, donde las civilizaciones sufren un proceso de secularización producto de la coyuntura internacional de la posguerra fría. Antes de esto las civilizaciones convivían en un Estado modórrico. Sin embargo, poco da cuenta acerca de un posible choque antes de la caída del socialismo real. Dicho de otro modo, si las civilizaciones se enfrascaran en una lucha de tipo nacionalista o universal, las unas con las otras, hubiéramos encontrado casos como en Bosnia o Serbia sumidos en el seno de una supracivilización amamantándolos con los nutrientes de sí misma, arrostrados por la lucha.

La evidencia que arroja la historia demostró contundentemente que el choque preconizado por HUNTINGTON se encuentra en desuso. Si han existido conflictos internacionales éstos se corresponden a otros fenómenos, menos a los intercivilizatorios. Los nacionalismos, las cuestiones coloniales y neocoloniales, la geopolítica moderna y contemporánea dan cuenta de manera más clara de los con-

flictos internacionales. La teleología de HUNTINGTON se ensancha por ser ahistórica (HUNTINGTON, 1997; LEWIS, 2001).

Este trabajo se explanará de la siguiente manera: se considerará la existencia de una civilización universal instrumentalizada por cuatro elementos. Esta civilización universal está en buena medida definida por un factor endógeno: los nacionalismos. En otra, por uno exógeno: el internacionalismo. Ambos generan interrelaciones o interdependencias que usualmente se resuelven en el terreno de la guerra y la paz. Para efectos de este estudio una *subcivilización* es aquella agrupación cultural humana, híbrida o heterogénea, que agrupa diversos factores objetivos —razas, cultura o pasado común—, y que, sin embargo, engloba otros de carácter subjetivo —política, juridicidad e ideología—. La interacción entre estas *subcivilizaciones* no tiende por desatar un choque, en términos de HUNTINGTON. Más bien la moderna teoría cultural indica la dificultad de encontrar una perfecta unidad de criterios intercivilizatorios que puedan facultar un conflicto entre agentes individuales. Es precisamente la diversidad de factores objetivos, menos los subjetivos, lo que hace encontrar una/s civilización/es con criterios particularizadores, diferenciadores. Las situaciones conflictivas se dan en el seno de una civilización universal. Los elementos particularizadores (subcivilizaciones) que generan choques son registrados en este espectro, pero tienen el mismo fin: adecuarse a la idea de una civilización universal de derechos y justicia. Ejemplo de ello es el racismo. Pero ha sido difícil encontrar una comunidad de marginados que propenda por escindirse de una comunidad más global.

Estos cuatro factores que envuelven la existencia de una civilización universal son: el **primero** hace referencia a la existencia de una tradición hebraica-profética. Una civilización universal es una civilización monoteísta. Han atravesado por procesos de secularización que son causantes de situaciones conflictivas. Tanto Occidente como las sociedades islámicas han atravesado por diferentes fases de secularización, sin abandonar los preceptos básicos de su fe. El **segundo** encierra una premisa de carácter económico. Se trata del avance del capitalismo moderno en los siglos XV y XVI, etapa transicional de un modelo feudal de la economía. Como en toda transición hay elementos de caos y desarrollo, y en el interregno aparecen interfases fundamentales, como el mercantilismo. Esa acuciante victoria está amparada en el correr de otro proceso victorioso, el de la civilización occidental. Es acá donde más se pueden vigorizar aspectos ideológicos y políticos (nacionalismos, luchas sociales de clases, etc.)³. El **tercero** es el que agolpa un incesante

³ Los estudios referentes a la existencia de un sistema capitalista global, en sentido histórico, han sido usualmente divulgados por el marxismo anglosajón. Este también aparece como *sistema de economía mundo*, término vigorizado por I. Wallerstein en su conocido ensayo de 1974, *"The modern world-system"*. Un trabajo pionero por su estructura y contribución al debate marxista fue la de MAURICE DOBB

trasegar proceso de movilidad social y cultural, amparado en lo que ampliamente se conoce como *modernidad-modernización*. Este proceso usualmente es llevado a cabo por grupos de élites que inventan procesos técnicos-administrativos de tipo vertical, de arriba hacia abajo. En este aspecto es donde principalmente se pueden encontrar los choques intracivilizatorios. Es la conocida parábola de las sociedades tradicionales que entran en el proceso de modernización, precisamente como efectos del avance de esta coyuntura. El ejemplo más complejo, entre otros, es el de América Latina. Y el **cuarto** es el que involucra un aspecto jurídico. La civilización universal corre pareja al trasegar de las relaciones internacionales moderna. Desde el siglo XVI ha recurrido a los instrumentos propios del *DIG* para regular las relaciones sociales entre los pueblos. Es precisamente el cuarto elemento el que se piensa desarrollar acá. Estos cuatro elementos son complementarios y necesarios en una civilización de tipo excluyente. Se descartan, por ejemplo, los elementos uno y cuatro en sociedades como la china. Los cuatro elementos aparecen de manera variopinta en las civilizaciones islámica y occidental. Veamos con más detalle.

La idea cardinal de este estudio se preocupa por insertar dos instancias que por su naturaleza tienden por ser parabólicas. La *primera parábola* hace referencia a la existencia de un cuerpo de principios de pensamientos y tendencias históricas de la universalización y modernización global (GIDDENS, 2004). Sin duda que este triunfo recae sobre la civilización occidental. La civilización islámica, en este primer esbozo (siglos XV-XIX) aparece regentada por el Imperio Turco otomano, que en sus constantes avatares termina por entender el embate de la *cristiandad*. Aquí se presenta una situación que reviste de un doble carácter: la primera de ellas referencia un cuerpo de doctrinas y legados de tipo cultural y legal propias de una civilización, mientras que la segunda presenta una forma de adaptación y despliegue de ésta hacia otras que son *típicas* de la contraparte. Desde el punto de vista de la Historia Universal y de las Ideas, las comunidades de cultura de base hebraica-monoteísta se caracterizan más por sus similitudes que por sus desencuentros. La civilización islámica distingue singularidades y propiedades materiales que se agrupan bajo infinidad de elementos culturales, geográficos e históricos, que en el interregno histórico atraviesan por diversos encuentros intercivilizatorios. Son los elementos distintivos, pues, aquellos que más nutren el encuentro de las civilizaciones monoteístas y los recrean.

Mi argumento es sencillo: se tiende a hablar de una civilización universal en los albores del siglo XVI, que *amasa* los preceptos de los diversos signos culturales del

(1962), quien le da un fuerte énfasis a su estudio de la *transición* del feudalismo al capitalismo, no sólo como una historia económica del capital, en sentido economicista, sino como una historia económica y política complementaria, en *"From feudalism to capitalism"*. Una visión que presenta de manera amplia los momentos historiográficos de la *transición*, el sistema de economía mundo y el capitalismo global como sistema universal, puede encontrarse en HARVEY KAYE (1989).

pasado, pero en un momento decisivo de la triunfante civilización europea; es decir, la universalización de la modernidad es una tarea que Europa se reivindica para sí. Para algún desprevenido es importante resaltar que Europa tampoco abandonó los preceptos clásicos de la cristiandad. En estos largos siglos *renacentistas*, incluso *romanticistas*, la iglesia institucional y dogmática, el pueblo religioso, no desecha sus matizados dogmas de fe. El embate de la modernidad lo sucede, en sentido institucional, hacia una fuerte secularización política. Por sólo citar unos ejemplos, vale la pena insistir en el Sistema de Estados europeo propio del siglo XIX, el manido *sistema* del Congreso de Viena; fue este un repaso del viejo *status* prerrevolucionario, de corte monárquico cristiano pero secular. Otro ejemplo es el proceso colonizador emprendido por Europa desde el siglo XV. Unos con éxito relativo —Gran Bretaña y Francia—, los demás con un estruendoso fracaso —España y Portugal—, al fin de cuentas su legitimación se hacía por medio de la religión.

Europa no se transmutó hacia una comunidad toda atea. La Edad Media mostró que Europa era legalmente cristiana y portadora de valores de una clase privilegiada. La secularización en Europa deja un legado cristiano profundo, donde incluso la política y las formas legales se ampararon en la religión. Para decirlo en perspectiva modernizante, se puede hablar de una especie de socialización del cristianismo, de un socialismo cristiano, con una partición gradual de derechos sobre toda una comunidad. Ejemplo de ello fue la creación de partidos socialcristianos, liberales cristianos o conservadores católicos, entre otros. Hasta cierto punto la modernidad registró una especie de transmutación de la cristiandad en una religión civil, que incluso en pleno siglo XX aún es incompleta (BERGSON, 1996). Una historia lenta en que el Estado y la Iglesia tienden por separarse, pero el pueblo llano, el individuo con su *fe*, se manifestó espiritualmente a través de su religión. Desde el punto de vista del *DIG* bastaría recordar el corolario de apuntes bíblicos que basamentaron su conformación como un cuerpo estructurado.

Un proceso similar vive la comunidad islámica imperial. El turco fue un imperio de múltiples facetas. Era heredero de una tradición nobiliaria de profetas, resultado de una sumatoria de referentes morales legitimadores de valores políticos. Y a la inversa. Como en el medioevo europeo, religión y política se confundían. Más marcada fue esta situación en el oriente turcomano. Hasta el punto de poder recalcar en la imperiosa relación que se forjaba entre el Estado y la cultura religiosa, relación ésta que se hacía cada vez más aguda en la medida en que aquél se refugiaba en ésta. No se pretende establecer una especie de teocracia infundada para el imperio. Sí se establecerá una distinción fundamental: el Imperio Turco es un ente político secular que se nutre de la religión, y a la inversa, la civilización islámica encuentra su principal exposición material en un imperio que a la vez tiende por autonomizarse. Un ejemplo claro de ello es la comprobada reticencia a

la conversión profesada por las huestes del imperio. Es decir, no hubo una clara política deliberada de convertir al Islam a los pueblos conquistados. Más bien la conquista hacía parte de un programa *mercantilista* gobernado por una ortodoxia islámica, de tipo imperial, multiétnico y tolerante (excepciones hechas, como la persecución a armenios). El turco es pues un imperio secular donde la religión es su refugio. Al fin de cuentas quienes lo gobernaban eran musulmanes. En el desarrollo de esta parábola mostraré cómo las formas del *DIG* son casi analogadas entre las *subcivilizaciones* de la civilización universal (judeo-cristiana e islámica), particularmente el trato entre estados, la diplomacia, los tratados, el referente universal de la esclavitud, el comercio, entre otros. También será desarrollada la forma como el Imperio Turco adaptó, por su situación de *frontera*, las reformas modernizantes importadas de occidente, producto de diversos factores propios del sistema internacional.

En síntesis, la creencia en un solo Dios, la herencia de un Libro Sagrado, la ocurrencia de unos principios básicos de ley y cultura, el *ser* individual y racional, convertido en ser social y político (v. gr. la oración colectiva en el Islam, la ciudadanía-pueblo en el oeste europeo, como nueva religión civil, el papel de la iglesia en los nacionalismos, la legitimación política y del sistema interestatal europeo, etc.), son varios de los elementos propios del sistema internacional basados en aspectos religiosos. La idea de una comunidad universal *moderna* en los siglos XVI y XVII es el producto de múltiples experimentos históricos que surgen desde los tempranos inicios de una comunidad unísona de creyentes.

La *segunda parábola* conlleva una referencia simbólica, cargada de significantes y relaciones cognitivas. Pues toda civilización se carga sobre sí estos elementos. Esta parte será desarrollada como referente de una comunidad propia, autónoma y con valores intrínsecos. Son los referentes apropiados y propositivos. Se moldean a una realidad cultural e histórica, apenas si geográfica. Pero también son proponentes que coadyuvan a forjar una civilización más amplia, universal. Además de los utensilios subjetivos que la posicionan en una realidad social —la política, la economía, los ritos y mitos—, existen otros que son de la más sutil importancia, de corte pragmático: la *juridicidad*. O mejor, el derecho y la religión funcional. La religión profesada en derecho, y el derecho predicador de la religión. *La fundación de una comunidad autónoma de derecho islámico* será tratada desde sus inicios (siglos VI-VII); tendrá un matiz jurídico-político y entreverá la cuestión religiosa como una matriz creadora y fuente del derecho. Además, este acápite mostrará una faceta de la vida internacional en el Islam. Se trata de una propuesta teórica acerca de la internacionalización como extensión de los preceptos básicos morales y de los derechos en el Islam; de los preceptos básicos de la religión en cuanto a la lucha armada a gran escala, de sus propuestas de pacificación y acerca de las formas de prevenir el conflicto internacional.

Esta segunda cara de la moneda refuerza la primera de ellas. Son dos particularidades que están inmersas en la misma estera. Una de ellas, la segunda, nutre a la primera. Mas esta segunda parábola también refuerza el carácter universal de la civilización. ¿Por qué, por ejemplo, esta periodización invertida, en la que se refiere primero una comunidad simbólica de múltiples valores, apartada de una culturalmente autónoma desde sus inicios? A lo largo de esta recapitulación he insistido en un hecho crucial: el embate modernizante de Occidente. Occidente, así entendido, aparece como una comunidad de valores fruto de experiencias históricas que se nutren desde su propio origen. El origen, como referencia, es la tradición oriental, hebraica y profética. Su máxima expresión es la Edad Media. Su transición el Renacimiento. Su reflujo el romántico siglo XIX.

Sin más, por acuciante que sea esta referencia, el *DIG* moderno es la perpetuación de una civilización universal, instrumento por excelencia del variable *sistema* de referencia internacional —sociedad internacional— y que adapta los mecanismos aportados por subcivilizaciones en el trasegar histórico. Lo parabólico identifica elementos contradictorios y complementarios al tiempo. Todos éstos, sin embargo, referentes de un campo de acción que tiende por ser lineal y progresivo, que toma y desecha lo que lo refuerza, y genera flujos que terminan por ser su propio antagónico.

EN TORNO A UNA TEORÍA INTERNACIONAL DEL ISLAM

Esta *segunda parábola* se enmarca en una premisa política y jurídica. Una postura sencilla indica que el punto de partida de la filosofía política del Islam —entendida como una doctrina que rige toda forma de vida—, señala que toda la dominación de los hombres los unos sobre los otros; la prohibición para hacer leyes por su propia autoridad y la subsecuente obligación de cumplirlas; el entendido de practicar el bien amparado en la religión, es una cuestión enteramente disociadora. Si existiese el derecho de sumisión entre los hombres, y entre el *ser* y Dios, éste sólo le pertenece a Dios. La creencia en la Unidad y en la Soberanía de Dios es el fundamento del sistema social y moral preconizado por los profetas. En este sentido, el “pacifismo” es la premisa fundamental para la consecución de una paz y armonía duraderas. Por lo menos en la letra. Con cierta alevosía, las premisas morales y religiosas que tratan de evitar un conflicto entre los hombres quedan supeditadas a eso, a cuestiones entre hombres. La concurrencia a los preceptos de la religión, los estrictamente dogmáticos, hace su aparición en circunstancias muy precisas. Las demás, quedan supeditadas a una cuestión *personalista* de la teología. Dios es el origen de todo el Universo, incluso el *ser*, pero éste, en sus pretensiones suntuosas de monumentalización personal y social (*v. gr.* el imperio) profesa una visión del mundo —*Weltanschauung*—, acorde a los tiempos históricos. Crea y recrea una comunidad de posibilidades, estímulos y vínculos sociales. La religión, para este caso, es su sustento.

Estas explicaciones sirven de colofón para la comprensión de cualquier asunto terrenal; el que aquí nos concierne, el estudio de temas internacionales, en el Islam, abarcan inmediatamente el hecho de reconocer que todo punto de partida será el entendimiento de unas premisas globales de tipo moral. ¡Abarcarán el hecho de reconocer que Dios es inalcanzable y dueño de todos nuestros destinos! Estos incluyen asuntos tales como las negociaciones de paz, el Derecho Internacional General (DIG), el Derecho Internacional Humanitario, entre otros aspectos. Por lo demás, se reconoce en este estudio que la civilización islámica está inserta en los preceptos universalizantes del derecho y la justicia global.

La base de esta premisa está en un referente cognitivo. Cuando la palabra árabe *DIN* (vocablo islamizado) se traduce a nuestro idioma se hace intrínseco, casi necesariamente, el encuentro ineluctable de la palabra castellana *todo*. *DIN* quiere decir *todo*: religión, juridicidad, política, economía y sociedad; el Islam, representado en *El Corán*, quiere decir *todo*. Creo necesario pensar que en el Islam, desde sus inicios, lo más importante de cualquier eventualidad investigativa es la cuestión que enmarca la actividad diaria del musulmán, llevada al plano jurídico de su regulación tanto privada como pública. La investigación de la disciplina jurídica es una de las formas que más pueden aproximarnos en el Islam a la comprensión de una civilización universal de derecho. Los fundamentos islámicos trazan una actitud ante el mundo y el Creador; una plena aceptación de fe, de la *Unidad Divina* (ya que sólo hay un Dios, y Su Unidad e Infinitud no puede ser alcanzada por el intelecto del ser humano), aceptada voluntariamente, en pleno uso de la razón, y transcrita en una práctica consecuente con el alma. Es el camino del bienestar físico, mental, de la paz y la salvación. Por lo tanto, todos estos sentidos *no sólo se pueden llegar a vislumbrar como una religión, sino que también resultan ser un modo de vida basado en una doctrina, una cosmovisión que encierra, de manera absoluta, todos y cada uno de los temas e intereses humanos*. Se trata del ser individual convertido en ser social. De la individualidad religiosa se pasa a la regulación política y jurídica.

En sí, el Islam no es una religión de rituales practicados en las mezquitas, con ceremonias tradicionales. El Islam es un código práctico, que guía al individuo, a la familia y a la sociedad. Y *El Corán* es la constitución básica, que traza las líneas maestras en todas las formas de las relaciones sociales.

¿Por qué se ha hecho prescindible el estudio de la ley en la cuestión presente? ¿Es necesario estudiar los preceptos básicos del Islam o la religión para comprender los postulados jurídicos? ¿Se exageraría pretender un estudio eminentemente teológico para llegar a las conclusiones que nos concierne en conceptos de derecho internacional?

Las obligaciones del musulmán son seguir el bien y guiar a sus hermanos por este camino; él está comprometido, por orden islámica, junto con la sociedad, por la Causa de Dios, el único que puede impartir justicia. La justicia es causa de ésta. El Islam es una unidad, y nunca ha separado sus aspectos (religión, política, economía, etc.) por motivo alguno. Es por esto que la religión prescribe la lucha principalmente en legítima defensa ante la agresión externa que sufra el pueblo islámico. La legítima defensa de su territorio, de sus bienes y recursos naturales, de su modo de vida, de su libertad y creencias es un derecho inalienable de toda comunidad así como de todo individuo. Tal lucha, en defensa de valores sagrados como la libertad, la fe y los bienes legítimos, es para el Islam una lucha sagrada; es el *Yihad* o *combate por la causa de Dios* (Centro Cultural Benéfico Islámico, 1994)⁴.

Sin embargo, la experiencia presente también hace retumbar la teoría, dogma y teología islámica. Por lo demás, movimientos como el de Al'Qaeda aparecen como los que encabezan la lista de este tipo de reivindicaciones. La realidad no ha sido transfigurada tanto desde los medios de comunicación: las actividades terroristas causadas por este grupo suelen ser desvirtuadoras de este proceso, en especial cuando su esfera de actuación se inserta en el corazón de Occidente.

Los pensadores musulmanes, de acuerdo a estas situaciones, han insistido en la necesidad de volver a los principios básicos de la religión, proceso en el cual deberán involucrarse movimientos de reestructuración nacional y de unicidad en la civilización y en sus criterios, en la emisión de juicios, y sobre todo en la creación de políticas independientes, fuera de cualquier dominio o plataforma no islámica.

La manutención de la paz y la armonía en el mundo deberá ser estudiada por mucho tiempo por parte de los pensadores. Lo que Occidente cataloga de actividades terroristas hace retomar a los pensadores islámicos los principios fundamentales de la religión y transmitir toda una serie de elementos para proponer fórmulas de paz. Tienen en cuenta principalmente las formas legales en cuanto a la adquisición de derechos inalienables (que se enmarcan dentro de los derechos humanos globales) y propios de una vida digna, y así prevenir cualquier conflicto en la sociedad. Debo advertir que no me considero un pensador islámico, y por lo tanto, tampoco pretendo ofrecer soluciones pragmáticas a la coyuntura caótica del primer lustro del milenio. No dejo de recalcar, por último, que este escrito es y será un trabajo de base histórica y teórica; que reflejará, inclusive, situaciones ejemplares de la realidad en la arena internacional; que tratará de vislumbrar los verdaderos pilares de la religión islámica, y en un

⁴ De aquí en adelante CCBI. Se manifiesta aquí la intención de no exceder la agresividad o provocar al enemigo.

sentido particular las formas del *DIG* islámico. Es la comprensión, extensión y los lineamientos de un estudio abierto y que tiende hacia la ecuanimidad.

EL DERECHO INTERNACIONAL UNIVERSAL

Arranco con un argumento central: la necesidad de llegar a un *consensus* general de *modus vivendi* de tipo universal y jurídico, idea esta que está circunscrita en una noción moderna de la filosofía y la historia. Es decir, la modernidad entendida como un conjunto de estructuras homogéneas referidas a un período histórico determinado y concebido como un modelo de vida de carácter universalizante. El término así referido hace excluyente una relación que usualmente aparece como intrínseca; se trata de la idea de occidentalización como un proceso de movilización social-internacional hecha desde grandes estados o potencias que necesariamente excluye otras zonas del globo que aún aparecen dentro de la relación modernidad-capitalismo. Aunque BARRINGTON MOORE Jr. expone que puede existir un mapa de modernización global que asimile modernidad con capitalismo (y no con occidentalización), que excluye regiones como la latinoamericana, los postulados de este autor serán útiles para este estudio (MOORE Jr., 1966; TOURAINE, 2000; GIDDENS, 2004).

Es algo así como decir que la modernidad es producto del propio sistema mundial y de las sociedades nacionales, a la vez que éstas son retroalimentadas por el mismo proceso creador y recreador de la modernidad. El hombre racional requiere de un cuerpo de normas e instituciones con ese mismo carácter. Y para el caso de las modernas relaciones internacionales, entendida como ciencia de la sociedad internacional (*si*), ésta resulta de un cúmulo de experiencias propensas a resaltar el carácter universalizante de las relaciones sociales internacionales. Condiciones de tipo mercantil, territoriales y políticos del sistema mundial (siglos XV-XVI) proveen los fundamentos necesarios para que los actores de la *si* recurran a *mecanismos* propios del *sistema internacional* moderno: el *DIG*.

El Imperio Turco está circunscrito en una *si* particular que se explana a escala planetaria. Sus contornos específicos son una muestra de la evolución, transformación y crisis del *DIG* clásico impuesto en la Paz de 1648. Esta *si* particular es por definición europea. Se ensancha en el siglo XVII y propaga, gracias a su política expansionista, los términos de una *si* global pero heterogénea. Incorporó continentes nuevos y estableció relaciones con grupos humanos muy lejanos, como en Oceanía y las Indias. Este es un hecho advertidamente nuevo en las relaciones entre los pueblos. Coincide además con la aparición del Estado moderno, de tipo monárquico, racional y secular. El período que se enmarca a partir de 1648-1814 se caracterizó, entonces, por ser un *sistema internacional* donde las potencias separaron la política de la religión, defendieron la soberanía interna de los estados y el principio de no intervención.

Durante los cien años que preceden la Gran Guerra no fueron muchas las variaciones. El principio del equilibrio del poder se enmarcaba ahora en una premisa nueva, aprendida de la experiencia napoleónica: rehabilitar las monarquías a los preceptos nacionalistas-populares. Caracteres *negativos* propios de estos cuatro siglos fueron las cuestiones territoriales fronterizas en Europa, por un lado, y el sistema colonial y neocolonial, por otro.

Las potencias no sólo eran de *facto* sino también de *iure*. Son creadoras de normas de derecho internacional, y a su vez las imponen. Asumen formas de gobierno mundial (como las referentes al contexto del Congreso de Viena), que de manera conjunta pero difusa, por medio de las alianzas llevaba a cabo medidas de acción conjunta (v. gr. el *Tratado de Chaumont* de 1815). El DIG es pues aquel mecanismo de acción conjunta que sirve a un *sistema*, en este caso internacional, para homogeneizar jurídicamente las relaciones entre los entes políticos que lo regimientan. El término “vocación directorial” se utiliza indistintamente de “directorio de las grandes potencias” o del “concierto europeo”. Sin embargo, es útil hacer la diferenciación; cuando se trata de la pretensión de llevar a cabo una especie de “gobierno mundial” por parte de las grandes potencias, a su vez acreedoras ellas mismas de la potestad natural de hacerlo por medio del derecho internacional, es preciso catalogar esto como “Concierto de las grandes potencias” (europeas y extraeuropeas en el caso del siglo XIX); por otra parte, si se tratase de una comunidad más amplia, de toda la Europa del XIX, por ejemplo, cobijada bajo los parámetros del DIG —por lo demás su propia creación—, se podría hablar mejor de “Concierto europeo”, bajo los lineamientos generales de acción conjunta del sistema (DIG). A partir de 1850 Turquía sólo era vista como miembro natural del “Concierto”, lo que la hace acreedora del apelativo “europeo”, pero no de las “potencias”, debido a su incesante declive. Un caso similar lo vivió Austria, que después de la Gran Guerra se ve únicamente limitada a hacer parte del “Concierto europeo” (TRUYOL y SERRA, 1974: 120-121)⁵.

¿Pero puede estar circunscrito el DIG islámico en esta idea de modernidad? Un verdadero derecho de gentes particular empieza a retumbar en la si cuando entre las potencias europeas (que actuaban frecuentemente por medio de compañías mercantiles dotadas de un estatuto jurídico privilegiado) y las potencias asiáticas se requieren las unas de las otras. En muchos casos, los siglos XV y XVI nos muestran cómo las potencias europeas tuvieron que negociar en igualdad de condiciones su posicionamiento *mercantilista* con regiones de Asia Oriental por razones de su su-

⁵ Truyol atribuye el término “vocación directorial” a M. BOURQUIN, en su clásico *“Le Concert européen au XIXe siècle”*. Considera también la referencia global de la sociedad internacional, en la que también está inscrito el Imperio Turco.

perioridad o porque contaban éstas con un alto grado de organización y resistencia considerables. Pero más decisivo resultó aún el contacto con la Asia musulmana o el Islam mediterráneo gobernado por el Imperio Turco; estas relaciones no sólo se regentaban por las situaciones conflictivas con sus vecinos europeos sino también como un contacto sociocultural y mercantil a gran escala, generando así un corpus de derecho de observancia mutua referido al tratamiento de esclavos, prisioneros y normas de comportamiento en la vida económica (TRUYOL y SERRA, 1974).

Un breve repaso que va desde las Cruzadas hasta la emergencia del Imperio Turco otomano puede dar una muestra más clara de este proceso⁶. Los turcos otomanos son los miembros de una comunidad de élites guerreras que surgen con los jenízaros. Se habían convertido en los dueños absolutos de los más grandes principados del viejo califato, y se mantuvieron ahí desde 1517. En 1918, con el fin de la Primera Guerra Mundial, el imperio llegaba a su final. La cuestión de los derechos y la tolerancia en los tiempos de las Cruzadas fue olvidada totalmente; el Islam se remite a este punto histórico para demostrar que el mismo cristianismo fue intolerante hasta con los mismos cristianos de la época. El Islam respetó todo tipo de ideología, sobre todo si eran monoteístas o pertenecientes a la Gente del Libro. Durante sucesivas conquistas islámicas, incluyendo la del sur de España, la política conversionista no fue del talante de los imperios musulmanes. Pero el Imperio Turco también se adecuó a las fuerzas de la época. La manutención de una estructura básica a la *manera otomana* incluyó un tipo de conversión involuntaria. También actuó a la *manera occidental*. Preconizó persecuciones —armenios—, conquistó y colonizó pueblos y emprendió un proceso de secularización política y administrativa de tipo moderno. Parafraseando a FOUCAULT (1980), es en ese nivel de primitivismo que se desenvuelve el derecho internacional, no sólo en tiempos preotomanos sino en las propias entrañas del moderno sistema de estados. El momento transicional (modernidad/universalización, capitalismo/sociedad racional) nos da un vivo ejemplo de la movilización efectuada por los estados para regular sus relaciones.

El derecho internacional musulmán se acerca a este modo general de internacionalización de las relaciones imperiales, pero con sus connotaciones especiales que serán tratadas más adelante. Veamos.

EL IMPERIO TURCO OTOMANO:

El Imperio Turco otomano es la máxima representación de una comunidad universal de derecho islámico, después del califato. El aporte hecho por los guerreros seljúcidas del siglo XI, fundadores materiales del imperio, fueron la antesala de la

⁶ *Infra*, págs. 31-32.

emergencia de un moderno sistema en el umbral del siglo XVI, debido a su formación y visión pluridimensional de la vida en sociedad. Desde el punto de vista histórico este proceso se relaciona estrechamente con fenómenos de *frontera*. El imperio fue fundado en un cónclave de frontera cristiano musulmán donde cohabitaban anatolios y bizantinos, con una memoria en la que archivaban el embate de los califatos árabes.

La perspectiva de *frontera* de la Civilización Universal tiene un profundo eco en BERNARD LEWIS. Este autor defiende la idea de la existencia de una Turquía imperial cercana a la civilización cristiana. Por sus características y procesos históricos incluso va más allá de la experiencia imperial, y reduce el problema a una secular Turquía republicana; si el imperio fue el acaparador de una conciencia islámica del *hinterland*, en el momento en que se desmembró el imperio (Tratado de Cèvres de la posguerra) se ven más marcadas las diferencias con sus vecinos islámicos de fisonomía oriental. LEWIS hace hincapié en que en el territorio turco islamizado existe un Islam de frontera. El Islam ortodoxo fue el Islam de los guerreros (*gazi*). Estos guerreros usualmente eran turcos libres de zonas fronterizas del califato, convertidos al Islam por grupos de intelectuales ascéticos, místicos (derviches). De esta forma se convierten en “milитantes de la fe, llenos incluso de la fogosidad y dirección de los primeros musulmanes; una religión de guerreros cuyo credo fue *un grito de batalla*, cuyo dogma fue un llamado a las armas” (LEWIS, 1961: 12). Este llamado fue el hito fundador de un imperio que acaparó múltiples territorios, incluyendo los de una comunidad ortodoxa, otra *fronteriza*, unas más orientalizadas. Lo que se puede argüir con cierta sutileza es que esta última es la que entronca más con la idea de una civilización más amplia⁷.

Las comunidades de tipo *fronterizo* fueron más laxas en su cosmovisión del mundo: fueron tolerantes, ortodoxas y místicas al tiempo. Arguye el profesor VON GRUNEBAUM que a este tipo de comunidades correspondían los *devsirme*, “la leva de los mejores jóvenes cristianos” que se sumergían en la burocracia imperial. Aunque tenían que convertirse al Islam ortodoxo, requisito ingente de la alta Corte, muchos de ellos arrostraban el viejo ímpetu de la hermandad cristiana de frontera, esto es, la *laxitud* (VON GRUNEBAUM: 74). Los nexos intercivilizatorios corren por dos vías. Se desprende de ello las formas o mecanismos como se materializan los elementos de la universalidad. Veamos la primera de ellas, la del influjo occidental.

⁷ El término orientalizado lo referenció como una desviación o derivación de la civilización islámica. Una forma que patenta este proceso es el shiísmo (Persia), el sufismo (norte de África) o el ismaelismo (Egipto).

El erudito islamista VON GRUNEBaum (1987: 5) introduce el tema así:

“...la cristiandad y el Islam vivieron en el siglo XV (y en el XVI) por última vez en un universo acotado por líneas de fronteras esencialmente idénticas —tanto en sentido físico como en sentido intelectual y psicológico—, que abarcaba desde el cielo hasta el infierno y que ofrecía un contraste perturbador, para nuestra sensibilidad, entre la metódica espiritual y el análisis empírico-tecnológico”.

Aunque el abismo espiritual y empírico-tecnológico no desaparecería —y no ha desaparecido—⁸, lo cierto es que cada vez más los vínculos eran inextricables. Si hasta el 1700 Europa y la Comunidad Islámica osmanlí sólo consideraban los problemas en su esfera interna, es a partir del umbral de ese siglo que ambas comunidades se irradian la una a la otra. “Por lo demás, conviene tener en cuenta que también en el seno del sistema estatal europeo, la energía política, comercial y cultural irradiada sobre el mundo islámico no desempeñó, vista en su conjunto, un papel demasiado importante”. Y es a partir del siglo XVIII que “Occidente comenzó a considerar de modo activo, tanto ideológica como políticamente, al mundo islámico *como inseparable de él*” (VON GRUNEBaum, 1987: 3).

Esta “irradiación” obedecía a una lógica mercantilista. El papa humanista Pío II, en 1461, en el afán de convertir al Imperio Turco en uno supeditado a la Iglesia, visto ya como el principal contendor del Nuevo Imperialismo posromano, vaticinaba la estrepitosa vulnerabilidad de los osmanlíes; le advertía el papa al emperador turco, MEHEMET, “de los peligros que entraña considerar el éxito como prueba de la veracidad de su religión”, y que es “precisamente la insignificancia de las victorias o de las derrotas terrenales lo que garantiza la invulnerabilidad de la cristiandad” (VON GRUNEBaum, 1987: 4-5). El largo siglo XIX (1789-1914) fue testigo de esta sentencia fulminante de Pío II. En el cenit de su decrepitud, el Imperio Turco se resignó a reestablecer y reformar su descompuesto Estado con modelos importados de Occidente.

Las reformas turcas consistían en sustituir las antiguas y desusadas instituciones propias de su estructura imperial, impulsadas por la Revolución Francesa. Como la Rusia imperial, el Imperio Turco también se vio obligado a registrar cambios motivados por situaciones de crisis interna (golpe de Estado a SELIM en 1807) y por

⁸ Esta cuestión hace referencia a la cuestión renacentista-civilizatoria europea: “...el Occidente había seguido cultivando las ciencias, mientras que el mahometismo las había arruinado;...y además el cristianismo había mostrado desde su primera época una voluntad, que había faltado al islamismo, de justificar los problemas de la fe por medio de la razón”. Arguye el autor que la primera fase del Imperio Turco había vedado incluso a sus súbditos el uso racional de las nuevas tecnologías, las máquinas, etc., en VON GRUNEBaum, *op. cit.*, págs. 4-5.

sucesivas derrotas en guerras internacionales. Un vistazo a este último aspecto nos dará una panorámica más sutil: amenaza constante de Rusia y Austria en Los Balcanes, revueltas nacionales en Servia y Grecia (1821-1830), invasión británica de Egipto (1802), ocupación de territorios imperiales por parte de Rusia, como Besarabia, Valaquia y Moldavia (1806-1812), y las sucesivas intervenciones de potencias extranjeras en los asuntos internos del imperio. Hasta los propios jenízaros, integrantes del ejército imperial, cada vez más se hacían insoportables para los osmanlíes. En ese ambiente fue que tuvo que emprender la reforma *modernizante-occidental* el Imperio Turco. Se crearon, por ejemplo, los *Sekban-i Cedid* en remplazo de los viejos *Sekban*, fuerzas especiales custodiadoras del emperador entrenadas por europeos. Las *Medrese*, antiguas y tradicionalistas escuelas comenzaron a enseñar ciencias modernas e idiomas extranjeros. Los *tanzimat* o burócratas de la administración colonial toman un rumbo similar que encarnizaron los monarcas europeos del XVI y XVII sobre sus funcionarios, es decir, una movilidad/movilización vertical de tipo centralizado⁹.

La penetración de valores y caracteres de la modernidad en Turquía, para LEWIS, pasa por la tradicional vía de las élites intelectuales. Es precisamente este proceso, junto con la cercanía geográfica del imperio con el occidente cristiano, la que convierte a la moderna República de Attaturk (1922) en un referente que termina alejando a sus vecinos musulmanes de la occidentalización en el siglo XX. Dice el profesor LEWIS que existen dos conceptos que podrían considerarse como aquellos factores que aproximan a Turquía a la Modernidad y apartan a sus vecinos musulmanes de este proceso en el siglo XX. Mi argumento es que este proceso lo lleva a cabo el imperio hasta 1914, como representante de una vasta comunidad de diversidades. Precisamente a partir del desmembramiento del imperio se suceden las discontinuidades que todavía en la obra de HUNTINGTON no se pueden esclarecer. Hasta 1914 el Imperio Turco sustrajo la paradoja por la que atravesaron las comunidades tradicionales que soportan el embate de la modernidad. Estos dos conceptos, siguiendo la obra de LEWIS, pueden ser ilustrados así: los *procesos* y los *órganos*. En primera instancia hace referencia a que los *procesos* son aquellas tendencias a mirar las cosas como una secuencia de eventos en el tiempo, en términos organizados y con su propio desarrollo. En una sociedad premoderna, dice LEWIS, los *procesos* aparecen como una simple secuencia de series discontinuas. En segundo lugar refiere la capacidad de estructuramiento *orgánico* de una pluricomunidad, como la capacidad de concebir una sociedad inventada —*made up*— donde interactúan las partes, más que como meros correligionarios —*congeries*— distantes, como una entidad continua. Aunque con menor intensidad:

⁹ Para el efecto contrataron especialistas franceses, en VON GRUNEBAUM, págs. 96-103. Así como la Francia del rey Sol extendió, por medio de sus funcionarios racionales todos los aspectos del Estado sobre sus súbditos, los sultanes turcos emprendieron una tarea similar.

“Para bien o para mal, estas cualidades en el curso de los últimos ciento cincuenta años se han convertido más y más efectivas en la vida pública turca —en la estructura del Estado y la ley, en la formulación y dirección de aspiraciones políticas, en la reorganización social e incluso en la vida privada” (LEWIS, 1961: 17).

Pero en últimas el resultado de esta empresa reformativa se hizo cada vez más imponderable¹⁰. Al sucesor de SELIM, asesinado después del golpe que le propinaron los jenízaros, el sultán MAHMUD II, no le aparecen en sus memorias más que rescoldos de un liberal *afrancesado* más próximo al ostracismo que a la propia sensación de la victoria. Desde 1826 y hasta 1914 hubo un período de escepticismo en Turquía aunado a las incesantes reformas de tipo occidental. Esta quietud, sin duda, se debía al constante acecho de los predadores territoriales del otro lado de la Puerta (Persia) y las situaciones de crisis interna que derivarían en los nacionalismos multiétnicos y el propio nacionalismo turco anatólio de Attaturk. También se debió a la reacción antifrancesa de múltiples sectores que rodeaban al sultán, por un lado, y por las constantes guerras y acechamientos de Turquía y Francia durante el largo siglo XIX, por otro. Esta situación bélica produjo lo que LEWIS llama una severa desventaja para las ideas francesas en la Puerta (LEWIS, 1961: 64, 68). Reaccionario o no, lo cierto es que, para decirlo en términos familiares al siglo XVII, se trata del impacto de Occidente en los lugares más remotos y recónditos¹¹.

Tenemos pues que la Puerta recibió flujos culturales anteriores al siglo XVIII que hicieron más proclives su asentamiento en la universalidad. No menos importantes, pero menos tratadas, son las que se reflejan en el ámbito del sincretismo religioso greco musulmán (LEWIS, 1961: 40-72). Otra, también sin círculos dubitativos, es la de la formulación de políticas occidentalizadas, con más relieve en el ámbito internacional. Las guerras y tratados internacionales ratifican esta situación. El *Tratado de Carlowitz* de 1699 y de *Passarowitz* de 1718¹² dan una muestra clara de las deficiencias del imperio en materia de política exterior (alta concentración del poder en múltiples círculos y una fuerza militar en desuso) y de su

¹⁰ Para el caso de América Latina y Colombia se puede traer a colación la obra de MARCO PALACIOS (1986). Palacios nos insinúa que somos modernos con referencia a un conjunto de estructuras, concepciones y visiones de tipo occidental, que son herencia del sistema mundial —colonial— proveniente de Europa. Así como en otras sociedades tradicionales, la modernidad occidental se transmite a través de la experiencia intelectual de las élites nacionales poscoloniales. La consecuencia es la aparición de prácticas pseudolegales que se inadecuan a la tradición popular y liberal de las élites.

¹¹ El término es del observador de la época PAUL RYCAUT, 1668, en LEWIS (1961); véase también TRUYOL, *op. cit.*

¹² Ambas definen situaciones fronterizas con Austria y Rusia, en CHARLES SEIGNOBOS (1940). Este autor narra los acontecimientos de forma positivizada y reivindicativa. La realidad pretérita de este corte de autores historicistas se corresponde con el período romántico de la filosofía y la historia, esto es, la incorporación de una historia nacional hecha por grandes hombres, héroes, cancilleres y la política exterior oficialista.

consecuente adaptación a imagen y semejanza del emergente y atractivo sistema occidental de Estados (sistema posterior a 1648). Estas situaciones adaptativas fueron encumbradas por el Gran Vizir, Daham Ibrahim Pasa desde 1718 y hasta 1730.

Por otra parte, las formas propias del DIG islámico compenetran con las formas jurídicas del mundo occidental, situación que sería la constante en el largo y aun inconcluso siglo XX, especialmente con las formas del sistema occidental global de la ONU. Esta segunda vía es la que advenediza desde el imperio de los osmanlíes. Dice así el profesor LEWIS:

“Durante seis siglos los otomanos estuvieron casi constantemente en guerra con la Civilización Cristiana de Occidente, primero en el intento —usualmente con éxito— para imponer las reglas de la Civilización Islámica en buena parte de Europa” (LEWIS, 1961: 13).

Salir más allá de su frontera implicaba materializar la creencia en que existe una comunidad de ortodoxia. No se puede insistir en que la diversidad de comunidades de musulmanes existentes en Turquía fue un impedimento para la consecución de una hermandad toda ortodoxa. Más aun, éste se corresponde con un proceso vertical de élites osmanlíes que profesaron la *manera otomana* de arriba hacia abajo. El sultanato consigue avivar el sentimiento de comunidad a partir de algunas reglas básicas de sociedad: lealtad al sultán y al Estado imperial; profesión de fe y práctica pública del Islam, junto con el reconocimiento de todo el sistema de pensamiento islámico propio de la comunidad ortodoxa; y aceptar y conocer con toda amplitud el sistema de valores y comportamientos (lenguaje y costumbres) propios de la *manera otomana* (VON GRUNEBaum, 1987: 72-83). La dinámica de la administración y la sociedad tomaron este rumbo. Aunque eran dispositivos verticales de la administración, una manera de ascenso y movilidad social en los sistemas imperiales (EISENSTADT, 1966), la *manera otomana* sería una forma funcional de acicatear los intereses de la comunidad. En otros términos: fueran ortodoxos, habitantes fronterizos u orientalizados, el hecho es que muchos —si no la mayoría— disponían de un cúmulo de referentes históricos, de naturaleza islamizante, que en últimas no traerían muchos inconvenientes en su afán de conversión y movilidad social. La experiencia demostró, en todo caso, que la universalidad comenzó a ser liderada por Occidente.

La base del DIG islámico durante estos siglos de dominación turca sobre el *dar al-islam*. En *primer lugar*, existía una unidad en la diversidad, esto es, una comunidad de ortodoxia islámica que prevalecía sobre otras comunidades no musulmanas dentro de la Puerta. Esta ortodoxia estaba centralizada en el poder estatal-imperial. Su *Weltanschauung* incorporaba la existencia de mundos híbridos: el de los creyentes e *incrédulos* dentro la comunidad, y el de los *incrédulos* fuera de ella —es decir, Occidente—. Para el primer caso sería arriesgado decir que existía un cuerpo de *Jus*

Cogens característico de las relaciones sociales internacionales. Comunidades de judíos, cristianos, nómadas no conversos, extranjeros en general, estaban cobijadas por esa misma visión del mundo. Y de hecho convivieron. Un ejemplo pretérito había sido la convivencia armónica entre judíos y musulmanes en el Estado musulmán de Córdoba. Una ingente actividad de soluciones teóricas se propusieron en este recorrido de minorías religiosas y étnicas en la Puerta: la coexistencia de un derecho religioso y otro administrativo capaz de apaciguar las diferencias sociales y políticas en un mundo donde la igualdad era terreno propio de la Divinidad. En todo caso, entre musulmanes y el aparato estatal islámico también fue lenta y metódicamente incorporado un corpus de derecho administrativo jurisdiccional de los asuntos terrenales, cada vez más acuciante del derecho religioso. El comercio y las actividades intelectuales también fueron escandalosamente incorporados a la vida pública y social del Estado. En resumen: las comunidades no musulmanas dentro del imperio convivieron más o menos en armonía, con una jurisdicción especial, pero que *ex post facto* no coincidían con un/unos mecanismos similares a los del DIG. Por colocar un ejemplo, si existían comunidades cristianas vinculadas al Estado imperial por cuestiones territoriales y tributarias, éstas serían tratadas individualmente como *ciudadanos* del imperio y no, naturalmente, como cuerpos de *extranjeros* de alguna esfera estatal cristiana de Occidente. El profesor VON GRUNEBAUM considera que más bien estos grupos sí coligaron con sus similares fuera del ámbito imperial¹³, lo que en últimas terminaría por crear una base no islámica, dentro del imperio, de relaciones sociales internacionales que regularía el futuro DIG privado.

En el *segundo momento*, podría decirse, con cierta circunspección, que el DIG islámico transmigra a uno universal moldeado por fuertes reivindicaciones occidentales. Casualidad o no, lo cierto es que este cuerpo autónomo de derecho islámico¹⁴ tiene muchas similitudes con el que Occidente crearía paralelamente: justicia y derechos humanos en el Islam imperial de los turcos (VON GRUNEBAUM, 1961: 106-107); derecho a la guerra defensiva; elaboración de tratados de paz; trato justo a prisioneros; la cooperación interconfesional, en términos de CAHEN, para asuntos del comercio internacional (CAHEN, 1987: 173-175); las relaciones transfronterizas¹⁵. Lo cierto es que ambas comunidades corren paralelas por el mismo proceso. Una connotación más para reforzar: el DIG islámico termina por adaptarse a la incesante

¹³ V. gr. los judíos.

¹⁴ *Infra*.

¹⁵ Como el cohabitamiento de comunidades islámicas y no islámicas, el tratamiento de comunidades cristianas y judías del Imperio con sus similares de Occidente. Lewis cree que fue armónica y pacífica, sobre todo porque no hubo conversión a la fuerza, págs. 14, 42. Cfr. "La vida internacional" en el Islam, pág. 24.

penetración de la civilización occidental, no sin antes advertir que el recorrido sería mínimamente traumático por las aseveraciones hasta aquí expuestas. Este es precisamente el momento histórico en que se crea un ambiente propicio para lo que TRUYOL¹⁶ consideraba el surgimiento *formal* de la SI de tipo global. Constituía esta de un cuerpo de normas reguladoras de la vida internacional, con un matizado pero renovado espíritu legal proveniente de situaciones consuetudinarias preexistentes.

LA TRASCENDENCIA DEL DIG COMO UNA INVENCION MODERNA DE OCCIDENTE:

Resulta decisivo para este análisis lo que algunos autores refieren como el trato discrecional y autónomo de los estados para la formación de un corpus de derecho; aun dejando de reconocer el carácter generalizado de los derechos en las personas, no se ha dejado de adoptar una postura “*con suficiente grado de universalidad, certeza y juridicidad para servir en todos los casos..., alejándose de nociones que requerían...adaptaciones especiales para cada persona en particular*” (TRAVIESO, 1990: 4). La modernidad concibe al ser como uno esencialmente individual, que la propia transferencia histórica lo hace revertirse en uno socialmente secular, racional y político: el ciudadano moderno. Esta premisa jurídica de la modernidad —*nacionalismos*— excluye, sólo por dar un ejemplo, a las minorías étnicas.

Pese a esto, el estudio del Estado moderno es necesario para incurrir en posiciones cuasi-abiertas del entorno universal o general del derecho internacional, los derechos humanos y el derecho internacional humanitario. En otras palabras, el análisis del derecho internacional “no puede limitarse a una técnica internacional, sino que debe inspirarse en el pensamiento político del Estado moderno” (TRAVIESO, 1990: 8). El Estado moderno se fundamentará en la base de relacionar la trama política y jurídica entre persona y Estado¹⁷.

Esta ejemplificación rastrea una lucha de poder entre individuo político/Estado/masas. De esta manera se puede llegar, a campo extendido, a la relación que se da entre conflicto o guerra y el derecho internacional. “En este campo es en la que más se advierte el fenómeno concreto de la lucha por el poder” (TRAVIESO, 1990: 9-10).

¹⁶ *Supra.*

¹⁷ Por cierto sentenció FOUCAULT, “el Estado no sólo es un sujeto y agente generador de normas jurídicas, sino también una cierta disposición especial y social de los individuos, en la que todos están sometidos a una única vigilancia”. En la mayoría de los países árabes y/o musulmanes se vislumbra esta relación política, en menor o mayor grado, pero refiriéndose siempre al sometimiento o a la voluntad de Dios.

Existen los que tienen el poder, y, por otro lado, las masas desfavorecidas, las minorías étnicas desconocidas y, más importante aún, las relaciones de dominación de tipo colonial y neocolonial que actúan bajo la responsabilidad de los que ejercen el poder. La comunidad internacional, bajo este precepto, actúa como si de acuerdo a un cúmulo de represalias, funcionara como una “ortopedia social” denotando intercambios entre las demandas de ciertos grupos y el ejercicio del poder (FOUCAULT). El DIG es la transmutación del entramado u “ortopedia social” a un plano exclusivamente internacional.

La autodeterminación o manifestación de las voluntades de someterse a un ente soberano, que posteriormente se relacionará con otros, insiste en la necesidad de reconocimiento de su estatus jurídico internacional. Son los pueblos, como figuras representativas del individuo político moderno, quienes en realidad luchan por el poder y crean una comunidad de valores emanadas de voluntades racionales. Si hay autodeterminación, existirá el habilitamiento de derechos racionales, y, de una forma más amplia, el establecimiento de un derecho internacional generalizado reconocido¹⁸.

El derecho internacional y los derechos humanos deben actuar en una óptica particular de la realidad de la arena internacional. Depende de un contexto histórico y cultural. Se deben incluir las relaciones de poder y su balance, las competencias de los estados en sus aspectos militares, tecnológico-económicas y diplomático. Tampoco se deberá olvidar las técnicas, métodos y usos que extrapolan las superpotencias sobre sus áreas de influencia (para expansión y mantenimiento); las cuestiones relativas a las relaciones culturales, geográficas e históricas, y esencialmente el respeto de cada país a los derechos humanos. Los derechos humanos deben actuar en esta realidad, y como escribió el profesor TRAVIESO: “Por tanto, la internacionalización es un nuevo proceso de síntesis que acaba de comenzar, en el tiempo de los derechos humanos” (TRAVIESO, 1990: 10).

El derecho internacional se enmarca dentro del *Jus Cogens*, es decir, las normas comúnmente aceptadas por los países (con carácter ejecutorio). Las normas del derecho internacional humanitario y de los derechos humanos¹⁹ nunca estarán de-

¹⁸ Desde la aparición en escena del tipo de sistema internacional *westfaliano* los estados imperiales ven en el nacionalismo, la reivindicación popular y la secularización de la política formas eficaces de legitimación de sus asuntos de cancillería. El colonialismo moderno va en esta vía, gracias a la experiencia española de América y las revoluciones nacionales-sociales de corte napoleónica en Europa y otras zonas coloniales de dominación extraeuropea.

¹⁹ Existe un núcleo inderogable e irreducible que análoga el derecho internacional con los derechos humanos: el derecho a la vida, la no discriminación, la seguridad, prohibición de los castigos colectivos, el principio de la responsabilidad individual y las garantías judiciales, *ibíd.* El derecho islámico, en su

bajo de las normas que tienen el carácter de *Jus Cogens*. Así, se puede decir que los derechos humanos fundamentales están en la realidad sin necesidad de abstracciones o justificaciones extrajurídicas. Esto es, el derecho positivo y la práctica nacional, regional y universal admiten que dentro de un núcleo indestructible están los derechos humanos fundamentales, sin los cuales la sociedad no tiene viabilidad.

Hay que considerar, por último, que el derecho internacional no sólo se desarrolla en un contorno o *sistema* entendido como “Sociedad de estados”. En rigor, todo mecanismo de acción conjunta —*sistema*—, coligados entre sí, nos indica que las relaciones sociales internacionales en la si también se materializan mediante instrumentos jurídicos de carácter internacional. Ello es fundamental sólo si se involucrara en su examen la existencia de entes jurídicos que se relacionan con otros en el marco de la si. Ahora, no se referencia únicamente el ente jurídico-político particular o *Estado*. La si como *sistema* histórico ha atravesado múltiples entidades con ese carácter: imperios, colonialismo, organizaciones internacionales, relaciones transfronterizas y multiétnicas, entre otros, todos ellos con un/unos mecanismos que son *sistematizados* mediante un cuerpo de derechos particular. Como se ve, el mecanismo por excelencia para establecer este tipo de relaciones es, sin duda, el *DIG*. Históricamente han existido múltiples mecanismos que encarnan esta figura: los sistemas de congresos, la diplomacia moderna y los tratados²⁰.

LA FUNDACIÓN DE UNA COMUNIDAD AUTÓNOMA DE DERECHO ISLÁMICO

Consideré antes que el derecho internacional es un instrumento de un tipo de si histórica, moderna o no, pero reforzada en esta concepción. Quise decir entonces que el *DIG* islámico está circunscrito en esta idea *universalizante* y reguladora de una sociedad racional amplia y global. Equivale a la idea de que el *DIG* es propio de una actividad intelectual moderna derivada de los principios de ciertos autores.

forma, catalogación y estructura, reviste una serie de fundamentos que se asemeja al derecho internacional occidental, bajo postulados del derecho internacional humanitario, como protección a rehenes, refugiados, civiles desprotegidos, etc. Cfr. Protocolos I/77 y II Adicional del mismo año.

²⁰ La nueva disciplina de la Historia de las Relaciones Internacionales da cuenta de la existencia de una comunidad universal con valores y caracteres propios. A través de un cúmulo de heterogeneidades terminológicas o conceptuales de las relaciones internacionales (RRII), esta disciplina encarna la cuestión del decurso histórico de la realidad sobre la arena internacional. Este decurso incluye en su análisis elementos estructurantes que se asimilan con una historia más amplia, de tipo universal. Aparecen asuntos tales en el análisis como los factores demográficos, económicos y tecnológicos, sumados con los tradicionales términos de las relaciones internacionales, como la diplomacia, la política exterior, entre otros. El sistema internacional es analizado de forma historizada. Cfr. EKKEHART KRIPPENDORF, 1993; y la compilación de Juan Carlos Pereira, 2001.

Antes de esto no era posible argüir la existencia positiva de este corpus²¹. Sólo los autores son quienes reconocen la existencia de este mecanismo en el momento que la recrean con sus escritos. Debe advertirse, en este sentido, que los intelectuales-autores no son los mismos que los funcionarios de las relaciones internacionales que positivizan el derecho mediante las reuniones o convenciones propias del DIG (v. *gr.* conferencias, congresos y asambleas).

De aquí en adelante desarrollaré una segunda idea: el DIG islámico²² como un cuerpo de instrumentos jurídicos autónomo, propio de la civilización musulmana. Es decir, que nace, se recrea y transicional en su propio seno *civilizatorio*. En el Cercano Oriente es donde se crea esta nueva civilización (siglos VII-VIII), netamente oriental, que se unifica, se hace grande, prospera y tiene un brillo cultural que se hereda de la Antigüedad. La referencia a la expansión imperial por vastas zonas del globo nos permite asegurar el influjo que recibieron comunidades occidentales y orientales, como España, los Balcanes, Persia o la India²³.

El trasfondo:

La comunidad musulmana se estableció desde el momento de la Hégira (huida del Profeta de la ciudad de La Meca a la de Medina), primer año de la comunidad de los creyentes. El Profeta encontró a judíos en Medina, creyentes monoteístas que esperaba aceptasen su misión; pero la mayoría de ellos, junto con los hipócritas (*munaḥiqin*), o lo mismo que medineses que fingían aceptarlo, se le opusieron. Más adelante, en combates gloriosos, muchos de los judíos fueron expulsados o

²¹ Las RRII como disciplina autónoma han tenido, desde su génesis, en la Historia o en la Historia Diplomática y en la Historia de los Tratados, un auxiliador de primer orden. De manera que las RRII como ciencia adquiere un impulso suscitado por la aparición misma de los estados modernos y sus relaciones, en el contexto del modelo de estado europeo *westfaliano*. Una obra pretérita anunciaba el nacimiento de este sistema, con la primera edición moderna de una Historia de Tratados redactada por JEAN TILLET en 1577. De forma paralela se desarrolla la ciencia del derecho internacional, que observa este marco jurídico como el gran ordenador del sistema (derecho internacional, en minúscula). La Historia de los Tratados es entendida como aquella que estudia una parte del derecho internacional soportada en aquéllos. Cfr. STADTMULLER, 1961; del Arenal, 1993; CALDUCH CERVERA, 1991; y PEREIRA, 2001.

²² “El término Islam proviene de la raíz árabe *slm* que incluye las ideas de ‘paz’ (*slim*, *salám*), ‘salud’ (*saláma*), y ‘salvación’. Significa literalmente el estado de someterse a la voluntad divina para obtener la paz y la salvación. Quien así procede, el ‘sometido’ a la Voluntad divina a Sus Mandatos, es un *muslim*, musulmán. Los musulmanes jamás se designan a sí mismos con referencia al nombre del mensajero del Islam, Muhammad (Mahoma), por lo que no caben denominaciones tales como ‘mahometanismo’ o ‘mahometano’”, en CCBI, pág. 3. De aquí en adelante el Profeta MUHAMMAD será referido como el Profeta MAHOMA, distorsionada versión castellana.

²³ A través de la existencia de diversos sistemas políticos, como los taifas o reinos en España, el Islam transmitió a Occidente un sinnúmero de referentes materiales y espirituales, por medio de la música, la poesía, las ciencias exactas y la ingeniería militar. Más importante aun, la penetración de más de mil vocablos árabes que ayudaron a complementar los lenguajes de origen latino-romances.

morían en las luchas. La comunidad se acreditó muchos cambios después de la consolidación geográfica y política, como las de tipo religioso (la dirección hacia la cual los musulmanes orarían se modifica, de acuerdo con una revelación, de Jerusalén a La Meca); por cierto, el carácter árabe del Islam, como heredero espiritual de Abraham, el reconocido antepasado *sagrado* de todos los semitas, se intensificó en las revelaciones que se sucedieron.

El Profeta Mahoma también dirigió los ataques a las caravanas de los *koraichitas* de La Meca —la antigua tribu árabe, la más importante de las nómadas de la península, y en la cual el Profeta creció—. Una afortunada combinación de potencial militar, económico y político, obligó a capitular a los *koraichitas* en el año 8 de la Hégira/630 d. J.C.; este hecho se vuelve un hito, por lo demás porque su ciudad natal pasó a engrosar las filas del ordenamiento territorial islámico (WILLIAMS, 1961).

De manera breve se puede decir que entre las batallas históricas más importantes están las de *Badr*, *Uhud*, *Jandaq* (el foso) o *Al-ahzab* (los confederados) y la batalla de *Jaibar*. Todas ellas en el siglo VII. Dos son paradigmáticas. La batalla de *Uhud* (montañas de *Uhud*) tuvo lugar en el tercer año de la Hégira. El ejército islámico estaba constituido entre setecientas y mil personas, y al igual que en la batalla de *Badr*, se enfrentaron a *incrédulos* de La Meca (además de tener ahora la ayuda de tribus vecinas); en ambos casos el ejército islámico tuvo el triunfo de su lado. De estas batallas es importante mencionar que se invocaba el Nombre de Dios, como forma de llevar a cabo la unicidad de la fe y consolidar en firme el monoteísmo proclamado de ese entonces. Son estas dos batallas el inicio de una vida imperial que luego se debatiría en intrigas, divisiones y sucesiones de comunidades no árabes. Con éstas también se formaliza el cuerpo de derechos tipo *Jus bellum* durante todo el califato. Los pactos, desde cualquier punto de vista resultaron decisivamente a favor de los musulmanes. Uno de los más importantes beneficios de dichos pactos era que los enemigos del Islam, sin un nuevo derrame de sangre, reconocían formalmente a los musulmanes; además se estipulaban los tiempos que interrumpían las hostilidades entre las partes en caso de una tregua inocua. Los musulmanes podrían así fácilmente difundir la naciente doctrina. El valor de los pactos queda más claro aún si recordamos que el triunfo de los musulmanes auguraba la victoria total sobre la coordinada geográfica y comercial del mundo árabe, esto es, la conquista de La Meca²⁴.

La dinastía Omeya fue quien gobernó el mundo árabe islámico desde el 636, período en que transiciona el ejercicio de poder real el Imperio Romano. Después

²⁴ Es el caso del Pacto de *Al-Hudaibiiah*, celebrado por los musulmanes recién convertidos con los líderes de la tribu de los *koraichitas*.

de la sucesión Abasida, vendrían siglos de debilidad en la unidad interna entre los gobernadores, tanto en Siria, Palestina e Iraq. El Imperio Bizantino comenzó a sufrir grandes derrotas a mano de los seljúcidas (turcos que profesaban la religión islámica en tiempos de la dinastía Abasida). Por sus graves problemas internos era inminente su caída a manos del Imperio Musulmán. Los seljúcidas ocuparon territorios bizantinos (Armenia, y otras poblaciones del Asia Menor, así como el norte de Persia).

Los seljúcidas aprovecharon esto e invadieron Palestina en 1038. Además existían otros gobiernos islámicos dentro del Estado Abasida que no pertenecían, de hecho, al califato: el gobierno *Fatemi* en Egipto y el Norte de África, y el Estado *Gaznaweyeh*; otros, que sí pertenecían al califato, como Andalucía, tuvieron cierta autonomía. Fue una división macropolítica en el califato y una división al interior de la nación árabe. El mundo árabe atravesaba por un litigio e incongruencia de religiones y entidades — al igual que hoy — y no existía unión de príncipes árabes en las comunidades costeras de Siria y Palestina. Lo mismo ocurría con los príncipes seljúcidas al no converger de la mejor manera con los reyes de su Estado. Los gobernadores o príncipes árabes de Siria y Palestina se animaban en ver a los cruzados como sus aliados, por el temor proveniente de las comunidades turcas; al ser derrotados éstos últimos por los cruzados en el principado de *Intaquia* (Antioquia), los *Fatemi* aprovechan esta situación y trasladan su ejército a Siria y Palestina para apropiarse de Jerusalén. Los *Fatemi* quisieron, por medio de su líder *Al-Afdal*, evitar que Jerusalén quedara en ruinas por causa de los cruzados. Las negociaciones se hundieron a pesar de las ofertas hechas por los *Fatemi*, en cuanto a la libertad de paso, ingreso y permanencia, y al ejercicio de su religión en Ciudad Santa. La Ciudad Santa cayó en manos de los cruzados el 15 de julio de 1099, tras el rechazo de la oferta. Sin embargo, cuando los cruzados se acercaban a Jerusalén, el líder *FATEMI Al-Afdal*, trató de evitar la destrucción de la ciudad mediante las negociaciones a cambio del libre ingreso a la misma. Estas propuestas fueron rechazadas e invadieron la Ciudad Santa. Desde el inicio la Católica Iglesia vio que los resultados de las Cruzadas fueron alentadores, tanto externa como internamente. El papa se ve fortalecido, se adelantan nuevas conquistas con el espíritu consuetudinario de confianza; se afianzaron muchas monarquías, se distribuyeron nuevos territorios. El objetivo era ocupar las capitales orientales de mayor auge económico como la del Levante árabe.

Declarados o no los objetivos de la Iglesia también se enfocaron en acabar por la fuerza la independencia de la Iglesia Oriental Ortodoxa, alejada de la Romana en el 1054 de esta era; pretendió también anexionar las propiedades de la Iglesia Oriental, conocida por sus riquezas y de este modo incrementar los ingresos materiales de la Iglesia Católica. Tenemos entonces los sucesos que preludian las guerras cruzadas lanzadas por la Iglesia, utilizando su poder material y autoridad moral legitimada por Bula Papal del Sumo Pontífice GREGORIO Séptimo. La única que tiene

autoridad sobre reyes, sacerdotes romanos y emperadores, hasta ese entonces, era la del papa; esta política tuvo en pie de guerra a la Iglesia con los alemanes, que por mucho tiempo tendieron a rechazar esta propuesta.

Los cruzados gobernaron desde el 15 de julio de 1099 hasta el 2 de octubre de 1187 fecha en que comenzó el gran líder *Saladino* a proclamar la idea de independencia y rechazo a las cruzadas aposentadas en Jerusalén²⁵. Tras la muerte de *Saladino* (1193), sus seguidores continúan su obra. Luego aparecen en escena los *mamelucos* entre los años de 1250 a 1517. Estos eran provenientes de la tribu *Poloff*, nómadas originales de las partes costeras del Mar Negro. Los *mamelucos* fueron hechos esclavos por los mongoles en la invasión de 1250 para ser vendidos a los mercaderes sicilianos y venecianos, y revendidos a los comerciantes egipcios; allí los incorporaban al ejército, donde recibían suficiente educación islámica. Al final del gobierno *Ayubi* (fundado por *Saladino*), cuando gobernaba *Turán Sha*, se arremetieron en el poder gracias a un golpe de Estado. En 1260 derrotaron a los mongoles, cuando gobernaba *Zhafer Bibars* en la batalla de *Ein Jalut*. Gobernaron a Egipto y Siria después que uno de los sultanes, *Khalil Qalawun*, ocupó la ciudad de *Akko* o San Juan de Acre en 1291 propinándole una derrota estrepitosa a los cruzados. Aunque las Cruzadas habían perdido su resplandor en 1290 (con la ocupación de *Akko*), su política se mantuvo durante los siglos siguientes, en especial los siglos XIV, contra los *mamelucos*, y XV y XVI contra los turcos²⁶. Un contingente de jenízaros, de origen noble entre las comunidades turcas —osmanlíes—, terminaría por propinar el golpe final a los últimos reductos del califato. Para felicidad de la comunidad islámica el califato fue remplazado por un ente islámico. En este nivel de situaciones conflictivas se puede abordar la forma como los gobernadores árabes y la comunidad islámica incorporan el derecho internacional.

La definición de la ortodoxia:

La fe en el Islam es un verdadero “estado de felicidad, que se adquiere en virtud de actitudes positivas y concepciones constructivas, así como de medidas dinámicas y efectivas”. *El Corán* y las Tradiciones del Profeta Mahoma derivan las medidas necesarias y establecen las normas que constituyen una fe significativa. Así pues, los verdaderos creyentes son (lo que he referido como ortodoxia):

²⁵ Su obra comenzó en 1171, y en 1179 ya comenzaba a emancipar propiedades de los cruzados; en 1187 libró la batalla de *Hettin*, logrando liberar a Jerusalén. Debe destacarse de este líder la unión del Levante árabe islámico, es decir, Siria, Palestina, entre otras regiones, después de la muerte del califa *Fatemi* en 1171.

²⁶ Esta sinopsis en H. PIRENNE, 1970; 1992.

- a) Aquellos que creen en Dios, sus ángeles, sus escrituras recopiladas en *El Corán*. Sus profetas —de los que Mahoma es el último—, en el día del Juicio Final y en la sabiduría y el conocimiento absoluto de Dios.
- b) Aquellos que confían siempre en Dios y gozan de una confianza incommovible en Él.
- c) Aquellos que emplean, a la manera de Dios, lo que Él les ha dado en forma de riqueza, vida, salud, conocimiento, experiencia, etc.
- d) Aquellos que hacen regularmente sus oraciones diarias, así como las celebraciones anuales y anuales.
- e) Aquellos que pagan sus impuestos religiosos (limosnas o *azaques*) a los legítimos beneficiarios (individuos o instituciones), el mínimo de los cuales corresponde al 2,5% de los ingresos anuales “netos”, o del valor total de las acciones cuando se trate de empresas, tras deducir todos los gastos y créditos.
- f) Aquellos que ordenan hacer el bien y la justicia, y combaten el error y el mal por todos los medios legales a su alcance.
- g) Aquellos que obedecen a Dios y a su Profeta Mahoma, sienten aumentar la fuerza de la fe cuando recita *el Corán*, y son humildes de corazón cuando se menciona el nombre de Dios.
- h) Aquellos que aman a Dios y a su Profeta sobre todas las cosas y aman sinceramente a su prójimo, sólo por amar a Dios.
- i) Aquellos que aman a sus vecinos, próximos y lejanos, y muestran auténtica amabilidad para con sus huéspedes, especialmente con los extraños.
- j) Aquellos que dicen la verdad y se entregan a las buenas conversaciones; o, de lo contrario, se abstienen (Asociación Benéfica Islámica, 1989: 31-32)²⁷.

Existen otros pilares que se convierten en prácticas diarias o periódicas de los musulmanes: el ayuno obligatorio, que se hace durante un mes, conocido como el mes del *Ramadán*. La peregrinación hacia La Meca, por lo menos una vez en la vida. Y la Guerra Santa o *Yihad* en actos que deban defender por justa causa todo aquello que atente contra el verdadero Islam. Sin duda que este es uno de los puntos más

²⁷ De aquí en adelante, ABI.

críticos para la teoría en torno a la internacionalización y el derecho islámico, que serán expuestos más adelante.

Definida esta *ortodoxia* aparecerían diferentes situaciones. ¿Quién la transmitiría o defendería? Un cúmulo de perturbaciones religioso-políticas durante el primer siglo del Islam se condensan en una proposición central: la importante cuestión de quién debía ser el sucesor del Profeta, *Khalifa* o califa. A menudo el *Imam* o caudillo de la vida religiosa musulmana solía ser confundido con el término Califa; el uso podría ser indistinto desde los inicios (WILLIAMS, 1961). Sin embargo, se puede decir que la diferencia radica en el siguiente punto: el *Imam* representa una figura religiosa, como jefe y unidad; el califa es la unidad y el jefe político. De cualquier manera, al ser el califa la única autoridad competente, es el que puede emanar jurisdicción o delegar responsabilidades a otros, como los sultanes, emires y líderes religiosos. Es una especie de secularización temprana. Para decirlo en rigor, la política y la religión parecían más una fusión de una matriz más amplia que una secularización a secas.

El significado del califato es esencialmente político; sus leyes son políticas, y en rigor sólo consideran el bienestar de los hombres. Es obligación centrarse en el conocimiento del mundo externo —político— (*El Corán, Sura, 30-7*)²⁸; pero a la vez, existen otras leyes, las leyes de origen divino que tienen como fin asegurar la dicha en el otro mundo *exterior*. El califato fue destronado por los mongoles en 1258, pero los sultanes *mamelucos* de El Cairo honraron esta figura hasta 1517, como símbolo de Nación musulmana. Dice el experto islamista profesor WILLIAMS:

“Las leyes emanadas de Dios imponen la obligación de conducir a los hombres a cumplir lo que prescriben respecto de sus intereses en este mundo y en el otro. Para hacer cumplir tal prescripción, hace falta un profeta, o un hombre que ocupe el lugar del Profeta; tales son los califas” (WILLIAMS, 1961: 70).

Por su lado, los *Imames* asisten a la creación de la comunidad religiosa. Las condiciones adecuadas de los *Imames* son siete: inteligencia superior, ya que quienes se someten a un *caudillo* que los preserve del mal, deben tener un grado de inteligencia tal que les clarifique ese camino; justicia; conocimiento; sentidos corporales firmes así como en sus miembros; debe ser claro en sus juicios; valor y bravura, para proteger el territorio musulmán y para conducir la Guerra Santa (*Yihad*) contra el enemigo; nobleza de sangre, pues debe pertenecer a la tribu de *koraichitas*,

²⁸ Las referencias en versión castellana de *El Corán* son tomadas de “*El Corán*”, Edición, glosario y traducción al español de Julio Cortés. Índice analítico de Jacques Jomier, Editorial Herder S.A., Barcelona, 1992. Es una traducción aprobada por diferentes líderes musulmanes que fueron consultados por el autor en la ciudad de Bogotá.

por disposición en la Revelación. Este aspecto es incitante, ya que se puede deducir o insistir en la factible movilización *desde arriba* por parte de una clase social poderosa²⁹. La diferencia crucial entre el califato y el Imperio Turco es precisamente esta: mientras que el primero reconoce la existencia autónoma del Imamato, el segundo lo hace adecuándolo a la ya citada manera otomana. Pero sucede que la manera otomana era islamizada, del mismo modo como lo fue el califato (CAHEN, 1987; LEWIS, 1961).

LA VIDA INTERNACIONAL

Es recurrente pues que el Islam sea percibido como una ideología religiosa que gira en torno a una doctrina política. En perspectiva occidental el Islam usualmente se presenta como una religión monoteísta, guerrera y universalista, así como una doctrina social y política. De ahí su esplendorosa acogida entre los demás pueblos orientales (PIRENNE, 1970, 1992; CAHEN, 1987.; LOMBARD, 2004). Pero lo que es un hecho, sea cual sea la perspectiva, la religión islámica se fue convirtiendo en un código de vida total, aceptado por voluntad propia entre todos sus seguidores. Así, la religión se ha tornado en universal y forjadora de colectividades en el ámbito regional primero, global después. Es decir, el Islam es visto como una forma de línea maestra en comunidades árabes y no árabes que han aceptado este modelo guía como razón de ser de sus relaciones sociales.

En términos de la vida internacional, la civilización islámica nos recrea una situación de relaciones sociales internacionales de y entre la propia comunidad (al inicio las no árabes, pero islamizadas) y entre las no islámicas. Para Occidente las consecuencias³⁰ de las conquistas árabes se pueden reseñar de la siguiente forma:

- a) La antigua unidad del mundo romanizado se revierte más: Imperio Romano de Oriente, el germánico y a partir de las conquistas árabes existiría una tercera parte.

²⁹ Ibíd.

³⁰ La posición del historiador holandés PIRENNE es la de que el Islam fue hostil al comercio en un Mediterráneo escindido. Además, cree que Europa llega a su ruina total y a un proceso oscurantista, aunado a una completa agricolización de su economía, dependiente de los países del noroeste, gracias a esta islamización del Mediterráneo. Aunque autores como STURE BOLIN y LOMBARD creen lo contrario de PIRENNE, es decir, que la propia estructura económica europea le debe mucho al contacto con el Islam, éstos refieren una historia en conjunto, donde incluso se descartan procesos estructurantes de tipo evolutivo, sin siquiera mostrar las particularidades de un contexto y sus acontecimientos. Por lo demás, está suficientemente demostrado que el ostracismo europeo fue completamente independiente y previo del surgimiento del Imperio Árabe musulmán. Por otra parte, CAHEN cree que hasta el año 800, período en que era incuestionable el dominio árabe sobre el Mediterráneo, el comercio internacional tuvo la base más amplia hasta ese entonces conocida, CAHEN, 1987: 167-168, incluso en el período preislámico; PIRENNE, 1992.

- b) El Mediterráneo se volvió un mar hostil dominado por el Islam; ya no era ni bizantino, ni romano. Se considera este mar como el centro clásico de la vida geopolítica, internacional y económica de todos los siglos.
- c) Europa perdió la importancia que tenía en el Norte de África y el Cercano Oriente. La cristiandad quedó reducida.
- d) La invasión islámica de la Europa cristiana provoca varias guerras con los bizantinos y las conocidas Cruzadas.
- e) El Imperio Romano de Oriente se aleja cada vez más de Occidente.
- f) Las poblaciones romano-germánicas de Europa Occidental, empobrecidas desde las Invasiones, aceleraron su decadencia. Desapareció el comercio marítimo y se perdió el contacto económico e intelectual con el Oriente y hasta con Bizancio.
- g) La península Ibérica vivió la mayor parte de la Edad Media en constantes guerras, períodos de florecimiento y decadencia. Al final termina por desprenderse de la dominación territorial islámica en 1492).

La existencia de una especie de derecho internacional comercial islámico es recurrente. Este precepto suponía una incorporación a sociedades no islámicas dentro del territorio imperial. Son estos habitantes de mundos periféricos en territorios de fronteras. También a Occidente se hace alusión. Refiere CAHEN que en los primeros siglos de dominación árabe islámica el problema no consistía en la arabización de la lengua comercial, en una geografía de divisiones políticas heredadas de los bizantinos y sasánidas; tampoco a la ya citada unificación del escindido Mediterráneo. Más bien existieron facilidades entre los comerciantes árabes y los no árabes, ya que

“las facilidades derivadas de la unidad lingüística son evidentes, pero esta unidad no se logró de la noche a la mañana y de hecho circuló un gran número de mercaderes que no sabían árabe; *en cuanto a la unidad de la Ley*, el problema es más bien el contrario, ya que circulaban gentes de diversas confesiones y el Islam, como doctrina, apenas se ocupaba del comercio en gran escala: la unidad, en este caso, *era una unidad consuetudinaria preexistente*, que se mantuvo y luego se hizo más firme a medida de las necesidades del desarrollo del comercio...” (CAHEN: 1987, 168)³¹.

La vida internacional pues nos remite a una cuestión prologal: una teoría acerca de la internacionalización (como extensión de los preceptos básicos morales) de los

³¹ Los subrayados son míos.

derechos en el Islam; de los preceptos básicos de la religión en cuanto a la lucha armada a gran escala, de sus propuestas de pacificación y acerca de las formas de prevenir el conflicto. Las redes que encajan la existencia de una vida internacional en el Islam se fundamentan, también, en la existencia de unos mandatos divinos y la unicidad de unos criterios que nacen de la voluntad de Dios. A manera de ilustración, las relaciones internacionales de los musulmanes se basan en la idea de construir una *relación armónica* entre *musulmanes* y *no musulmanes*. Para una mejor comprensión se presentarán a continuación los principales postulados básicos de la vida internacional diaria de los islámicos (las de tareas de pacificación y derecho internacional serán ampliadas más adelante); como buena cuestión exordial el asunto quedaría como una propuesta a manera de hipótesis:

- a) Firmeza de fe en el criterio de unicidad y origen de la humanidad, sobre sus características y metas (“*El Corán*” 4:1; 7: 189; 49: 13).
- b) Se debe tener el respeto necesario hacia otros pueblos, en cuanto a sus derechos y objetivos de vida, a su dignidad y propiedades materiales, mientras no se atente con los derechos islámicos; esto se refiere a la declaración de ilegalidad (prohibición) hecha por el Islam en cuanto a las formas de trasgresión, daño y usurpación (“*El Corán*” 2: 190-193; 42: 42).
- c) Todas las relaciones deben girar en torno a la paz, con objetivos de buena fe y prescritos de buena voluntad; esta condición deberá ser, sin duda, de carácter recíproco, pues siempre estará de por medio el bien de la humanidad (“*El Corán*” 8: 61).
- d) Colaboración en las tareas de pacificación; el Estado Islámico sólo entrará en guerra cuando sea agredido, y no tolerará el irrespeto a los derechos humanos en los casos de guerra (*Yihad*). Este punto se ampliará en los referentes a las formas de solución y los preceptos morales a seguir en los conflictos (“*El Corán*” 2: 190-195; 216-218; 22: 39-41).
- e) El Estado Islámico siempre se ha sujetado en políticas previstas en el derecho internacional general, llegando a tomar postulados básicos como el principio de *pacta sunt servanda* para forjar el carácter vinculante de los compromisos internacionales; es decir, los tratados firmados entre un Estado Islámico y otro Estado siempre será respetado, de tal manera que cumple todas las obligaciones (“*El Corán*” 5:1; 8: 55-56; 9: 3-4).
- f) El mantenimiento de la paz interna y la auténtica contribución al entendimiento humano y la fraternidad a escala internacional. En caso de guerra, se utilizarán los preceptos mínimos del derecho humanitario (cfr. ABI).

Son éstas, en general, las fuentes que inspiran la forma como se encaja la vida internacional en el Islam. Su tarea más importante, por mandato islámico, es llevar a cabo la tarea armonizadora y de prosperidad entre sus ciudadanos, y de esta forma extender su contribución a los demás seres del mundo. Esto incluye la manutención de unas relaciones amistosas con los estados, en cualquier ámbito, tarea que comenzó el Profeta y la ampliaron sus seguidores. El universalismo en el Islam se adecua a los preceptos de una sociedad global de referencia, distinta de la sociedad interestatal. Requiere una dimensión relacional de los diversos actores que en ella participan. Goza de un orden común. La *si* islámica crea un cuerpo de derechos que le permite cristalizar un mundo de valores heterogéneos. Es a partir de esta universalización del derecho como se incorpora el califato en el tratamiento de los asuntos imperiales y suprainperiales. ¿Cuáles son las bases del cuerpo de derechos que sintetiza el Islam? La regulación de la vida internacional islámica —*si* islámica— parte de una profunda concepción filosófica y religiosa de la *Ley* por parte de sus observadores y quienes la interpretan.

LA LEY FIQH Y LA LEY SHARI'A

El concepto de ley es muy vetusto en el Islam, en el Imperio Árabe, y en general en Asia Occidental. En el Islam la ley es un concepto religioso que nace de *El Corán*, donde Dios manifiesta su intención de regir a la sociedad por sus normas, en el orden del bien y del mal, de lo que se debe y no se debe hacer. También se hace necesaria la aplicación de las costumbres proféticas o *hadith* (CAHEN, 1987); es el ejemplo a seguir para los musulmanes. La ley religiosa aparece en un contexto que lo hacía lógico: el Imperio Árabe carecía de un sistema político o legal, antecedido o no, como sí lo tenía el Imperio Romano.

La tradición denota que los *hadith* son revelados en la *sunna*. La *sunna* es la *observancia de la práctica profética*. Si los *hadith* son la *relación de dichos y hechos que el Profeta y sus compañeros emprendieron para tener un consensus de ejemplos para todos los musulmanes*, entonces los *hadith* transmiten la *sunna*. Transmiten lo que el Profeta hubiera aprobado o improbadado, lo lícito e ilícito, la forma de actuar. El estudio de la *sunna* por los musulmanes es la forma de mantener su ligazón con el período histórico, de no desligarse de la etapa *profética*. Es por esto necesario que el jurisconsulto realice un riguroso estudio de los *hadith*, de las narraciones y escritos que contengan las prácticas del momento histórico.

El profesor WILLIAMS anota:

“El ensayo que sigue es del sabio e historiador del siglo XIV *ʿAbd al Rahman ibn Khaldun* (muerto el 808 de la Hégira/1406 d. J.C.), un hispanoárabe de Túnez, que fue profesor de *hadith* y jurisprudencia, así como historiador, hombre de Estado y diplomático... Las ciencias que tienen por objeto las tradiciones proféticas (*hadith*) son muy numerosas y variadas. Una

de estas ciencias se refiere a las tradiciones que anulan las otras y a las que han sido anuladas. Conviene saber que nuestra ley admite la validez de tales abrogaciones... Dios ha dicho: 'No abrogamos un versículo o lo hacemos olvidar sin dar otro mejor o igual' (*Sura 2*, 100). Cuando dos tradiciones se contradicen, y son difíciles de conciliar por vía de interpretación... sólo hace falta saber cuál ha sido enunciada primeramente para saber que la que fue enunciada posteriormente anula a aquella (6-2, 200)" (WILLIAMS, 1961: 70).

Es una de las tareas más importantes de los juristas musulmanes. El hecho de saber cuál de los versículos ha derogado a otro es materia de compendiosa disciplina, sobre todo para llegar a una verdadera conciliación con las demás escuelas sobre una verdadera tradición profética. La disciplina se convierte en una forma imprescindible de fortalezas en su verdadera comprensión: se trata de preservar, comunicar y extender en el tiempo las formas de *sunna* o tradición, de manera tal que se sepa cuál es la verdadera *sunna*, de saber que han sido aceptadas por las escuelas y cuáles no lo han sido. Y, al final, tener bajo formas reales, y no como prerrogativas comunes a la falsedad de querer todo como un *todo* realizable, las transmisiones de las costumbres (*sunna*) de las generaciones venideras al Profeta. Se alejaban las peyorativas, pues se debería confiar en las recitaciones orales de los inicios, como el único formato para conocer la ley religiosa. No se tocaban los asuntos de las invenciones humanas, de las mentiras o especulaciones; todo debería ser real y confiable, no se aceptaron opiniones ni razonamientos intrincados.

En un principio la costumbre islámica no tendía a dividir la ley y la religión. *Shari'a* o 'Camino' se sumergió en el escenario, relativamente tarde, para designar el sistema legal separado del religioso. *Fiqh* o 'Conocimiento', es la forma de designar la analogía entre ley y religión. Obedecer a Dios, someterse y cumplir sus preceptos no es una simple observación que hacen los musulmanes; éstos conciben la aceptación como un todo y un valor positivo dentro de la religión. De ahí que muchos rechacen los debates jurídicos que harían perder el carácter de su espíritu puro, pues se consideraba que cada cual podría someterse a Dios por su propia voluntad, y no por la *Shari'a*. Entonces, ¿cuál ha sido la explicación que dan los jurisconsultos? Sencillamente se aduce que la *Sunna* y los mandatos de Dios se hacen cognoscible por Su Palabra, y que la Ley *Shari'a* es la comprensión de la Ley *Fiqh* contenida en ambas. La Ley *Shari'a* no se hace ineluctable para la recta conducta de los ciudadanos. Puede ser remplazada por la Ley Sagrada. Pero cuando se usa la ley pública no se debe pensar que la ley sagrada ha sido abolida sino que por cuestiones temporales, como el caso de los castigos, debe ser aplicada en términos de aplicación concretas —de tiempo y espacio—. Las costumbres de los primeros cuatro siglos se rigieron de alguna forma por las principales escuelas religiosas y jurídicas, consejeros sabios y científicos de la religión que rodearon a los califas³².

³² Por ejemplo las escuelas Hanafi, Maliki, Safi'i o Hanbali.

Así, se puede decir que los preceptos que éstas ordenaban eran algunos de los indicios de cómo seguir la religión y cómo interpretar la ley. Es de resaltar la importancia que han tenido las escuelas más aceptadas, ya que éstas han adquirido su prestigio al afirmar que no hay ningún supuesto lógico o razonable que no se haya basado en *El Corán* (escuela *Hanbali*, con especial ubicación en Arabia)³³.

En el Islam *jurídico* se fueron creando dos figuras importantes, que nombraría como ‘doctores’ y ‘custodiadores’ de la Ley (*ulama* o instruidos, y *fuqaha* o juristas, respectivamente). Éstos, general o tradicionalmente, han manifestado una postura legal y oficial en circunstancias de la vida diaria del musulmán. Por ejemplo, las posiciones adoptadas por estas escuelas y estos intelectuales han circunscrito medidas en sus libros —*fiqh*— en asuntos que deben gobernar la conducta del hombre frente a Dios, como los tan conocidos cinco pilares de la religión, de la adoración y obediencia a Él: oración cinco veces al día, la peregrinación, la limosna, el ayuno y la profesión de fe. No olvidemos la cuestión de la pureza ritual y de la higiene en la religión, pues de esta forma no podrán ser totalmente válidas las adoraciones y las obediencias, tanto así que ni siquiera se podrá tocar *El Corán* si no hay una adecuada pureza e higiene.

La reglamentación del derecho de gentes:

Hemos descrito cómo las relaciones del hombre con Dios —*ibadat*— han sido anotadas en los libros *fiqh*. Pero los escritos no quedan ahí. Pasan generalmente a los *mu’amalat*, o leyes que gobiernan las relaciones humanas. Los más importantes *mu’amalat* o los que más se han observado son los del *derecho de gentes*, y su principal exponente fue la escuela Hanafi, predominante por su método razonado y su estructura lógica y por cierta amplitud en sus puntos de vista. Entre estos aspec-

³³ Resulta necesario hacer la clarificación o distinción entre las escuelas islámicas más importantes, es decir, las de tendencia *Sunni*, y la escuela *Shi’a*, que se hace pasar por islámica. Es decir, sunnitas y shiítas. Existen diferencias, como las de interpretación para la entrega de los *jums* (o quinto, otorgado a los menesterosos o necesitados que sean descendientes del Profeta), el *zakat*, entre otros. Mientras que los shiítas sostienen que la parte restante del *jums* es para los descendientes de *Abu Talib* (tío del Profeta), los sunnitas manifiestan la intención de entregar esta parte a los musulmanes en general. Existen otras diferencias, como la concerniente a la definición de *dhawi al-qurba*; mientras los shiítas sostienen que este término incluye a todos los parientes del Profeta sin ninguna especificación, los sunnitas dicen que sólo los necesitados de entre la familia del Profeta se sitúan bajo esta categoría. Los shiítas rechazan esta interpretación debido a la ausencia de alguna evidencia en el texto coránico que la apoye. A parte de estas diferencias mínimas entre las diferentes escuelas de *fiqh*, las órdenes del *Corán* concernientes al *zakat* y al *jums* son seguidas generalmente por todos los musulmanes, tomado del texto de *Saied Wahid Akhtar*, 1997: 58-59. Por último quisiera resaltar cómo se vislumbran, en esta perspectiva histórico-religiosa, las diferencias entre sunnitas y shiítas, pues mientras la primera se mantiene en un estado de ortodoxia o tradicionalismo, el segundo siempre ha mantenido su especial forma de pensamiento en las profundidades de la historia, lo que aquí llamé *orientalismo*.

tos están: el matrimonio, el divorcio, atenciones debidas a los niños, etc. Su base está en Turquía, Siria, Asia Central, Afganistán, India y Pakistán.

La universalidad de la ley:

Los *ulama*, hasta el siglo XIX, se encargaron de extender la aplicación práctica de la ley —en teoría eterna y universal— hasta conseguir dar un valor religioso a cada acto y aspecto de la vida. Es aquí donde entran los *muftis* o jurisconsultos, que junto con los *qadi*, trataban de realizar este método —o interpretaciones legales— a satisfacción. Los *muftis* actuaban formalmente cuando se lo requerían; de esta manera incluían temas nuevos al *corpus* general de la ley. Las actuaciones de los *muftis* constituían una *fatwa* u opinión jurídica que concretaban formas legales, precedentes, que auxiliaban la aplicación práctica de la ley. Como vimos, el Imperio Otomano, para sus *fatwas*, se rigió por la escuela jurídica *Hanafi*. Se arguyeron asuntos como los concernientes a la construcción de mezquitas, la responsabilidad del *qadi* —sujeto al califa—, la resolución de conflictos de la vida cotidiana, entre otras.

LOS PRECEPTOS DEL DERECHO INTERNACIONAL. EL DERECHO INTERNACIONAL HUMANITARIO:

Las fuentes del Derecho Internacional Islámico son conforme se estipulan en *El Corán* y los Preceptos del Profeta; son, en sí, las Leyes que Dios ha enviado a sus fieles. Más aún, muchos estudiosos del Islam han considerado que ésta ha sido la base de muchos preceptos modernos del derecho internacional. Por ejemplo, uno de los aspectos de la vida internacional en el Islam se refiere al carácter vinculante de las obligaciones (respeto de los Tratados). Mientras la otra parte sea fiel a las obligaciones pactadas, el Estado Islámico así permanecerá; de otra manera, el Estado considerará que no hay obligaciones ni carácter vinculante que lo respalde, y no procederá a ejecutar sus condiciones (*“El Corán”* 5:1; 8:55-56-58; 9:3-4).

Son estas las bases que ofrece el Islam a la universalización del derecho, que terminan por circunscribirse en “el mantenimiento de la paz y seguridad internas y la auténtica contribución al entendimiento humano y la fraternidad universal a escala internacional” (ABI: 128). Vemos pues que los propios pensadores musulmanes llegan a apuntalar que los postulados modernos que el mundo, en la universalización de los derechos, han tomado de la religión los preceptos básicos de siglos de tradición para la redacción de sus diferentes teorías y tratados.

Algunos autores (CCBI: 21) incluso creen que:

“Más aún, debemos al Islam la humanización de la guerra. Catorce siglos antes de la Convención de Ginebra (Protocolo de 1925) el Profeta sentó el precedente y ordenó el trato humanitario de los prisioneros, el respeto de las propiedades privadas del campo enemigo, la no agresión a personas no involucradas en el combate, el respeto de los acuerdos, etc., todo lo cual las avanzadas naciones occidentales no respetan (pese a los acuerdos que firmaron) ni siquiera hoy día”.

Esto último hace referencia a las formas del derecho internacional humanitario que el Islam ha tomado como sus principales postulados básicos morales y legales. La Asociación Benéfica Islámica nos escribe al respecto (ABI: 128):

“Pero hay que señalar, no obstante, que el Islam no justifica la guerra agresora, ni la destrucción de cosechas, animales, hogares, etc., como un objeto bélico. Ni permite dar muerte a las mujeres que no combaten, a los niños y a los ancianos, ni tolera la tortura de prisioneros de guerra y la imposición de sus enseñanzas; son principios morales que atacan la injusticia, la agresión y el mal en la tierra (esto es, formas de solución en el campo moral y del *Yihad*)” (“*El Corán*” 2:190-195; 216-218; 22:39-41).

Existen formas *procedimentales* expuestas en *El Corán* para dirimir el conflicto, evitar el resurgimiento de la guerra y llevar a cabo las negociaciones de paz. Las revelaciones siempre insisten y ordenan preferir la paz por encima de cualquier obstáculo. Así lo estipula la *Sura* 8:61 (CCBI: 6):

“Y si se inclinan hacia la paz, ¡inclínate tú también a ella!, y confía en Dios”. O la *Sura* 4:90: “Si se apartaron de vosotros y [ya] no os combaten, y os ofrecen la paz, entonces Dios no os faculta para subyugarlos”.

Aunque son mandatos coránicos de carácter histórico, pues justifican las guerras de expansión y propagación de la fe, es necesario recordar que su aplicación es todavía certera y válida. En ese mismo contexto el Islam siempre ha buscado evitar cualquier conflicto, usando la razón y la inteligencia como causas de una convivencia armónica. La misma situación es vista así por la Asociación Benéfica Islámica:

“La paz es la vía normal de las relaciones, con intercambio de misiones de buena voluntad y esfuerzos recíprocos honrados en bien de la humanidad, de la que participan igualmente todos los pueblos (*Corán* 8:61)”.

Otro texto coránico nos recrea esta situación en tanto que existe el:

“respeto de los intereses y los derechos de otros pueblos a la vida, el honor y la propiedad, en la medida que no usurpen los derechos de los musulmanes. Porque la usurpación, la transgresión y el daño, están estrictamente prohibidos (2:190-193; 42:42)” (ABI: 127).

FORMAS DE SOLUCIONAR LA LUCHA Y LOS CONFLICTOS ARMADOS. LOS PRECEPTOS MORALES COMO FORMA DE SOLUCIÓN. LA MAL LLAMADA GUERRA SANTA O EL YIHAD:

La violencia es tratada desde el punto de vista de los teóricos del Islam:

“El Islam sostiene que la violencia es de dos tipos: la que responde a la agresión, la injusticia y la opresión, y la que con justicia se opone a ella... Las sociedades humanas, y la humanidad en su conjunto, son como un cuerpo vivo sujeto al dinámico desarrollo, a las enfermedades... de tal forma que debe defenderse y atacarlo...”.

Esta forma de defensa es justificable y justa.

“De manera análoga las sociedades deben defenderse de aquello que las socava y pretende destruirlas, llámese corrupción o injusticia, violencia, iniquidad, mentira o engaño” (CCBI: 21).

Literalmente Islam significa *paz*, y como tal sus prescripciones son un prurito de este término. Sin embargo, existen formas jurídicas y morales que justifican la violencia. Las características para declarar lícito un conflicto de gran escala son justificadas por el Islam:

“Si alguien tiene la tentación de violar los derechos del Estado Islámico, de alterar su paz, poner en peligro su seguridad, o aprovecharse de su política pacífica, el Estado debe apresurarse a defenderse y suprimir toda tentativa de esta naturaleza. El Islam sólo justifica la guerra en estos casos y circunstancias. Se trata sólo de una medida de defensa justificada por los principios tácticos del Islam, en tanto existan en el mundo el mal, la injusticia, y la agresión” (ABI: 127. “*El Corán*” 2:190-195; 216-218; 22:39-41).

En el plano histórico, el Profeta comenzó su tarea de conversión pacíficamente, y los que no se convertían, llegaban a firmar tratados con él, de tal forma que quedarán aseguradas sus libertades y su protección: se comenzaba a concretar una conciencia nacional, en vez de la antigua forma tribal de convivencia. Sin embargo, los musulmanes se veían permanentemente amenazados, y posteriormente se vieron sumergidos en ataques, confiscaciones, destierros y aniquilaciones; el Islam comenzó a defenderse de las agresiones y arremetidas de los *incrédulos*. La Palabra de Dios, en *El Corán*, así lo manifiesta (ABI: 135):

“Por cierto que Dios defiende a los creyentes de los idólatras; porque Dios no aprecia a ningún pérfido, ingrato. Si permitió el combate a los que luchan, porque fueron ultrajados, en verdad, Dios es poderoso para secundarlos, aquellos que fueron expulsados inicualemente de sus hogares, sólo porque dijeron: “¡Nuestro Señor es Dios!... (22: 38-41)”.

Era la forma de justificar la expansión del Islam. Esta preocupación surge de algunos eufemismos. En la actualidad han existido algunos críticos que arguyen la

posibilidad de denostar en el Islam una reticente actividad expansiva. Las redadas, pillajes, conquistas, o cualquier apelativo similar, en realidad fueron motivadas por agresiones o actos violentos que surgieron por las exigencias económicas del momento; por ejemplo, las sequías, el calor, los botines, tesoros y riquezas de otras naciones, impulsaron las conquistas. Pero es necesario hacernos una idea justa de las circunstancias: el Profeta invitó a la conversión pacífica, a recibir el Islam de la mejor manera, pero fue despreciado y se le declararon varias guerras abiertas; lo mismo ocurriría décadas después, en el asunto cristiano, cuando el Pontificado declaró la guerra al Islam (Francia, España, entre otros). No había otra manera que enfrentarlas. Una justificación clave para estas batallas fue, sin duda, combatir la idolatría.

Otro factor fue la propagación de la ideología, mediante grupos numerosos —y respaldados con instrumentos o armas— que podrían llegar a considerarse como los de un ejército. Debe insistirse en que los contactos eran personales y directos, pues no había medios de comunicación eficaces que facilitaran la propagación mediante la salida masiva de grupos misioneros. Los grupos de idólatras de Roma y Persia eran una constante amenaza. Estos veían peligrar sus intereses por una ideología naciente y salvadora de pueblos oprimidos³⁴. En algunas zonas los aceptaban de inmediato, al parecer de manera sincera. A la medida que el Islam se iba consolidando, los que residían en su Estado, y no eran musulmanes, tendrían que pagar el impuesto equivalente al *Zakat*, el *yiziah*. Este pago se hizo necesario por la seguridad del Estado con respecto a lo que hacían los no musulmanes, saber quién no era y quién era musulmán, si lo aceptaban o no; brindarle libertad y seguridad dentro del Estado o civilización; redistribución en beneficio público; y mostrar la hermandad entre todos los sectores.

Hubo otras razones para considerar las justificaciones de las batallas, pues muchos se sumaban a ellos por razones como la de salvar los pueblos oprimidos, mediante la garantización de derechos, protección y libertad de pensamiento³⁵. Siguiendo a LEWIS, se puede distraer la atención sobre este asunto. La prosperidad económica y cultural no muestra necesariamente que el Islam se propagó por muestras de rapiña y pillaje, sino por motivos de justa y necesaria defensa y propagación de la ideología. Es una cuestión imprescindible de los preceptos islámicos.

³⁴ La actitud redentora es defendida por LEWIS, 2001.

³⁵ CAHEN y VON GRUNEBaum creen que entre el califato y el Imperio Turco se puede sustraer esta diferencia cultural, en tanto que en la etapa osmaní no hubo un auge cultural como sí lo acaeció en la etapa del califato. El segundo autor considera que no se justifica el nombramiento de muchos intelectuales musulmanes, judíos y cristianos dentro de la Puerta, en CAHEN, *op. cit.*, y VON GRUNEBaum, *op. cit.*

Sin embargo, puede decirse que toda expansión trae situaciones conflictivas. La forma de solucionar los conflictos radica en colaborar “en las tareas de pacificación y en la intromisión en las relaciones internacionales”. Pero en caso de conflicto o guerra a gran escala “entonces, existen principios morales a seguir, con ánimo de limitar su alcance al mínimo, y llevarla sólo en tanto en cuanto sea necesario (para este respecto, se utilizarán los preceptos de derecho internacional humanitario). La Ley de guerra y paz es, en el Islam, altamente moral y única, firme y general”. Al respecto los mandatos coránicos estipulan lo siguiente:

“Invita a los humanos a la senda de tu Señor, con prudencia y con bella exhortación; refútales de la manera más benevolente (16-25). Y no disputéis con los adeptos del Libro, sino de la más pacífica manera (29-46)” (ABI: 127).

Incluyendo las del entendimiento humano y la fraternidad universal a escala internacional, éstos corporeizan la existencia de los preceptos morales en el derecho. Es necesario recalcar que, al ser el Islam una ideología de paz y libertad, los musulmanes siempre actuaron de acuerdo a las reglas y mandatos de Dios, pues han preferido el respeto a la vida, la no agresión y el cultivo de la hermandad, a llevar a cabo una hostilidad abierta y una conflagración que obstruya el normal curso de la vida pacífica.

En suma, el Islam confiere estas dos formas primordiales de solución a los conflictos: los postulados básicos morales a seguir y la *Yihad* o *combate por la causa de Dios*. *El Corán* refiere así ambos preceptos:

“Combatid por la causa de Dios a quien os combatan. Pero no os excedáis o provoquéis, porque Dios no ama a los agresores” (2: 190); ‘¿Qué os impide combatir por la causa de Allah y la de los indefensos oprimidos (mustad’afin?)’: hombres, mujeres y niños que claman: ‘¡Señor nuestro! ¡Sácanos de esta ciudad de gente opresora, y concédenos de Tu parte un protector, y danos de Tu parte un socorredor!’” (4: 75)” (CCBI: 20).

La *Yihad* no es la Guerra Santa. Es la legítima defensa del territorio, de sus bienes y recursos naturales, de su modo de vida, de su libertad y creencias; es un derecho inalienable de toda comunidad o individuo. Tal lucha, en defensa de valores sagrados como la libertad, la fe y los bienes legítimos, fue fundamental en la formación y cohesión del primer Imperio Musulmán³⁶. Los preceptos básicos del

³⁶ Si existiese una confrontación intercivilizatoria a partir del siglo XV, ésta no sería, para el caso turco, amparada en la *Yihad*. El sistema internacional se ufano de confrontaciones que poco o nada se relacionan con una guerra religiosa intercivilizatoria. Más aun, en los 4 siglos que van del XVI al XIX existieron múltiples alianzas confusas, flexibles y tambaleantes que involucraron a potencias occidentales en el entramado de la política exterior turca. Lo más es un resquemor cultural que todavía hoy perdura (de hecho es uno de los impedimentos que tiene Turquía para ingresar a la UE). Análogamente el actual sistema universal de derechos está fundado en el derecho a la legítima defensa (las últimas invasiones a Afganistán e Irak dan muestra de la variabilidad del precepto: ahora se trata de las guerras preventivas).

Islam se trasladaron a la esfera de la cotidianidad conflictiva, conviviendo con las formas básicas o primarias de Occidente. Un ejemplo clásico de ello es la negociación que emprendió en el siglo XII un príncipe alemán, con conocimiento perfecto del idioma árabe, FEDERICO GUILLERMO, con los príncipes árabes. Son las dos instancias históricas del Islam, el califato y el Imperio Turco, quienes revelan los instrumentos jurídicos adscritos a la religión. Si existió un choque de civilizaciones éste fue durante estas instancias. Pero la tendencia adscribía un tono más universal, que se refuerza con la idea misma de los propósitos imperiales-civilizatorios del califato y el Imperio Turco. Luego con la del sistema internacional de estados fundado en el siglo XVI y XVII. Para no ir más lejos, es poco probable encontrar la aplicación práctica de estos dos preceptos que incluye el Islam en la solución pacífica de un conflicto internacional. Así como en la filosofía política fundada en Occidente por HOBBS, en el Islam se ha planteado que la causa de toda miseria y conflicto que el hombre ha padecido recae principalmente en una creación del mismo ser, la dominación del hombre contra el hombre. Manifiestan que esta dominación es el impedimento al propio progreso, al crecimiento moral, intelectual, político y económico de una nación. Es fuente de destrucción de todos los valores humanos.

RECAPITULACIÓN

Los postulados básicos del Islam que ofrecen soluciones a una situación conflictiva están subsumidos en una forma universal de derechos. Su ideología trata todos los elementos que hacen de ésta una fuerza concreta que abarca todos los aspectos de la vida diaria, individual y colectiva del ser. Se supone que el Islam brinda la oportunidad de deshacerse de todo ser represivo o esclavista, y rechaza cualquier sistema opulento para reconocer a un solo Dios Todopoderoso como dueño y señor de todos. Siglos atrás se encomendaba esta tarea a los profetas. Se trataba de combatir la opulencia, la esclavitud, la idolatría, formas de tiranía, momentos de explotación del fuerte sobre el débil, la injusticia. De esto se desprende la existencia de una organización social amplia, la Civilización Islámica, basada en la igualdad humana, la libertad.

La creencia en la Unidad y en la Soberanía de Dios es el fundamento del sistema social y moral preconizado por los profetas. Este es el punto de partida de la filosofía política del Islam. El principio básico que rige toda forma de vida, que prohíbe la dominación de los hombres unos sobre otros, ya que nadie está capacitado para hacer leyes por su propia autoridad y nadie está obligado a cumplirlas. Este derecho sólo le pertenece a Dios. Y el Islam las ha aceptado y reivindicado a una forma particular de vida, propia de este sistema. Reconocen la Voluntad de Dios en la tierra y el legado que envió con sus profetas.

La sociedad internacional, las grandes potencias, los pequeños estados, los pueblos y la humanidad en general se ven afectadas por todas las cuestiones que en el sistema internacional se susciten, aunque no participen en ellas directamente. El interés común —civilización universal— se suscribe en la vía de los “los principios generales” de los miembros de la si. De esta forma se admite que en el sistema internacional existe una competencia permanente por los alcances, el equilibrio y la efectividad de los actores, envueltos en el fenómeno del poder en la si, o sea la hegemonía global. Su ubicación está dentro de un campo que mediatiza varios elementos, como la influencia y la dominación, que trata de establecer una superioridad axiológica, cultural, simbólica. Es una posición en la que el derecho y la política prestan una ayuda justa. El DIG es una forma, entre otras, de legitimar la existencia de prácticas imperiales y universales. Pero los *Etats a interets limités* se vieron abocados a insistir en una serie de prerrogativas a su favor, fundamentada también en el DIG. No en vano la organización internacional del siglo XX recibió este legado de su predecesor (principios de neutralidad y equilibrio del poder vigorizado). En últimas, la salvaguardia de éstos en el escenario internacional se debe a la existencia de organizaciones internacionales, de principios y doctrinas del derecho y su justa dosificación. De ahí que países de Latinoamérica, en cierta actitud legalista, hayan promovido e innovado algunos aspectos del DIG.

El diálogo cristiano-musulmán ha existido hace mucho, y se reconocen entre sí muchas cosas. Sus semejanzas, creencias y costumbres también se ven reflejadas en la creación de una comunidad de derechos que se hace, en la letra, universal. La paz emanada de la ideología islámica es pues conforme el concepto de universalidad en los derechos. Es darle cabida a procesos de normalización en cuestiones conflictivas en las relaciones supranacionales. El sistema de las Naciones Unidas ha tratado de llevar a cabo esta tarea (resoluciones, convenciones, protocolos y dictámenes en general sobre el derecho internacional); pero el sometimiento de intereses sobre la nación islámica, y los aspectos del internacionalismo reverberados en el mundo, en cualquier sistema, sigue mostrándonos las deficiencias de sí y los conflictos que lo redefinen. Existen disputas étnicas, conflictos religiosos, reclamaciones territoriales y guerras locales y regionales en general. ¿Cuál ha sido el verdadero propósito de las naciones? ¿Ha habido un fracaso rotundo en la formulación de políticas universales para la erradicación de conflictos que parecen ser eternos?

BIBLIOGRAFÍA

- AWAD, KH., *Tierra Santa, historia, resistencia y ¿paz en el Medio Oriente?*, Bogotá, Centro Árabe de Investigaciones e Informaciones, 1995.
- BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Editorial Tecnos, 1996.

- CAHEN, C., *El Islam. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*, I, vol. 14, Siglo Veintiuno Editores, 1987.
- CALDUCH CERVERA, R., *Relaciones internacionales*, Madrid, Ediciones Ciencias Sociales. 1991.
- DEL ARENAL, C., *Introducción a las relaciones internacionales*, México, edición revisada y ampliada, REI, 1993.
- El Corán*, Barcelona, Edición, glosario y traducción al español de Julio Cortés. Índice analítico de Jacques Jomier, Editorial Herder S.A., 1992.
- EISENSTADT, S.N., *Los sistemas políticos de los imperios*, Madrid, 1966.
- FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1980.
- GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, 2004.
- HOBBSBAWM, E., *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica - Grijalbo Mondadori, 1997.
- HUNTINGTON, S., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Editorial Paidós, 1997.
- IMAM ALÍ IBN AL-HUSSAYN ZAYN -UL-ABEDÍN, *El Tratado de los derechos*, México, Embajada de Irán, 1997.
- KAYE, H., *Los historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio*, edición y presentación a cargo de Julián Casanova, Universidad de Zaragoza, 1989.
- Historia de las relaciones internacionales*, coordinación de Juan Carlos Pereira, Barcelona, Ariel Editores, 2001.
- Krippendorff, E., *El sistema internacional como historia. Introducción a las relaciones internacionales*, traducción de Angelika Scherp, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- KOHN, H., *Historia del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- LEWIS, B., *The emergency of modern Turkey*, London, Oxford University Press, 1961.
- LEWIS, B., *Las raíces de la ira musulmana. Fundamentalismo y atentados terroristas contra Estados Unidos*, Letras Libres. 2001.
- LOMBARD, M., *The golden age of Islam*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2004.
- Luces sobre el Islam*, Asociación Benéfica Islámica de Bogotá, 1989.
- MOORE JR., B., *Social origins of dictatorship and democracy*, Cambridge, 1966.
- Nationalism*, Edición a cargo de John Hutchinson y A. D. Smith, Oxford Readers, NY, 1994.
- PALACIOS, M., *La delgada corteza de nuestra civilización*, Bogotá, Unal, 1986.
- PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
- PIRENNE, H., *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- ¿Qué es el Islam?*, Ediciones Centro Cultural Benéfico Islámico de Maicao, "El Hussainilla" de Maicao, 1994.
- SEIGNOBOS, CH., *Historia comparada de los pueblos de Europa*. Buenos Aires, Editorial Losada S.A., 1940.
- SHAHID, B. y MOHAMMAD BAHONAR, *Introducción a la filosofía del Islam*, Ediciones Alborada, Buenos Aires, 1988.
- SMITH, A., *La identidad nacional*, traducción de Adela Despujol, Madrid, Irama Editorial, 1997.
- STADTMULLER, G., *Historia del derecho internacional público*, Madrid, Editorial Aguilar, 1961.
- TOURAINÉ, A., *Crítica de la Modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

TRAVIESO, J., *Derechos humanos y derecho internacional*, Buenos Aires, Editorial Heliasta, 1990.

TRUYOL y SERRA, A., *La sociedad internacional*, Alianza Editorial, Madrid, 1974.

VON GRUNEBaum, G., *El Islam. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*, II, vol. 15, Siglo Veintiuno Editores, 1987.

WILLIAMS, J., *Islamismo*, Plaza & Janés, S.A. 1961.