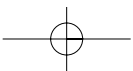
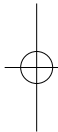
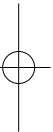


CRÍTICA DE LIBROS



Ignacio Ramonet, *La golosina visual*, trad. de Antonio Albiñana, Debate, Madrid, 2000, 221 págs.

Es justo iniciar esta reseña recordando el prestigio internacional del que se ha hecho valedor Ignacio Ramonet: especialista en geopolítica, es director de la prestigiosa revista *Le Monde diplomatique* (traducida a las principales lenguas del mundo y con una tirada cercana al millón de ejemplares) y promotor de la plataforma *Attac* para una tasa sobre las transferencias financieras, referente a su vez de la oposición al actual orden mundial desigual. Ramonet, además, tiene una sólida formación en semiología e historia de la cultura, como saben sus alumnos de teoría de la comunicación audiovisual en la Universidad Denis-Diderot de París, los lectores de la revista mencionada, o quienes hayan leído *La golosina visual*.

La primera versión de este libro data de 1980 y se compone de siete textos sobre cine y publicidad (aménos y de fácil lectura para los no expertos en las reglas del lenguaje visual) precedidos de una introducción. Lo que ahora se nos propone es una edición actualizada que incluye una segunda introducción. Ésta hace balance de las negativas previsiones sobre el sistema de los *mass media* formuladas

en la primera versión, en vista sobre todo del proceso de fusiones entre grupos industriales de la comunicación y de la información que se han producido en los últimos veinte años. La irrupción de Internet, símbolo de los efectos positivos de la globalización por su capacidad de acercar culturas, aquí es vista desde una óptica menos piadosa. Pues la idea de «sociedad-red» se inscribe en un programa de cambio social relacionado con la valorización de capitales, el sistema mediático mundial y el reforzamiento de la función comercial de éste. En la mejor tradición de la crítica del capitalismo con intencionalidad científica, Ramonet recuerda así la importancia de observar el aspecto no neutral de la ciencia en un mundo dependiente de la innovación tecnológica.

Ramonet trae a la memoria los viejos temores de Brecht, Adorno y Benjamin sobre el conformismo y la aculturación de masas fomentadas por las llamadas «industrias culturales». Temores sintetizados, según se nos recuerda, en la admonición de Huxley en *Un mundo feliz*: «Sostenía éste que, en una época de avanzada tecnología, el riesgo más grande para las ideas, la cultura y el espíritu llegará antes de un enemigo de rostro sonriente que de un adversario que inspire odio y terror». A partir de ahí, todos los textos de *La golosina visual* insisten en la eficacia

Crítica de libros

seductora de los audiovisuales y el poder que proporciona su control en el mundo contemporáneo.

Ramonet analiza la estructura, el relato, la forma y la economía de películas de siete géneros diversos, agrupables en dos bloques: por un lado, las «películas catástrofe» norteamericanas, las películas publicitarias, las series televisivas *Kojak* y *Colombo* y las comedias de guerra francesas; por otro lado, el «cine militante» europeo, los *westerns* italianos y el cine sobre la guerra de Vietnam. Esta selección juega con el contraste entre un tipo de producción cinematográfica «derechista» (el primer bloque) y otra de «intervención social» (en líneas generales, el segundo bloque).

El análisis, riguroso y documentado, demuestra el proceso de transformación radical de la estructura íntima de las imágenes del cine y de la televisión en la fase consumista del siglo XX. Transformación que Ramonet atribuye a tres grandes factores: el creciente control privado de los *mass media* y de la demanda de pseudocultura audiovisual, el predominio de la eficacia visual y narrativa de los *spots* publicitarios y la progresión del imperialismo cultural norteamericano.

En este marco, se entiende que la mayor parte de la producción de imágenes audiovisuales, en las últimas décadas, tenga un perfil conservador del *statu quo*. Ramonet nos muestra, por ejemplo, la eficacia de la industria del cine para difuminar el miedo social provocado por momentos de crisis sociales agudas. Es el caso de las «pelí-

culas-catástrofe» posteriores a la recesión económica de principios de los años setenta, donde la industria de Hollywood supo rentabilizar —como ya hiciera con el cine de terror de los años treinta— la percepción general de que se estaba ante un sistema vulnerable. A este respecto, se nos explica cómo los efectos especiales empleados a gran escala, la ficción de un enemigo exterior y la sublimación de la función salvadora de las policías sirvieron para dos cosas fundamentales: conjurar la alarma social a través de la deificación de la técnica y de las soluciones autoritarias, y abrir un nuevo mercado cinematográfico basado en el empleo intensivo de tecnología. En suma, distracción para no pensar y, además, rentable.

Esta función de exorcización nos vuelve a aparecer en el caso de los *spots* publicitarios. Al sublimar un objeto cuya posesión nos confiere una serie de cualidades de las que carecemos, los *spots* muestran una vía para no fracasar socialmente (unas 1.500 veces al día, según las estimaciones que maneja Ramonet). El subgénero cinematográfico en que se han convertido las películas publicitarias es visto como el principal generador de los grandes mitos de nuestro tiempo (modernidad, abundancia, juventud, felicidad). Mitos que reducen la complejidad social, despolitizan, e integran en las reglas de la sumisión a la mercancía.

Ramonet vincula el constante crecimiento de este mercado de imágenes a la tendencia uniformizadora en las estructuras de todo el lenguaje cine-

Crítica de libros

matográfico. En apoyo de esta tesis analiza dos telefilmes norteamericanos, familiares entre nosotros, estructurados en función de bloques publicitarios que los financian: *Kojak y Colombo*. Ambas series ejemplifican la intensa colonización cultural estadounidense en la segunda mitad del siglo XX y la entronización universal de la «mediocracia».

El texto dedicado al vodevil francés de temática bélica demuestra cómo la guerra puede ser taquillera a condición de no tratarla desde un prisma político. La risa, cuando no apela a la complicidad intelectual del espectador —al contrario que en *El gran dictador* de Chaplin, por reproducir un título citado en el libro— se convierte en un opiáceo de mal gusto, cuando no en escándalo moral. Éste es el caso de las comedias de guerra producidas en el período de la V República francesa, políticamente reaccionarias por borrar de la memoria no sólo el dolor del colaboracionismo con Alemania y la deportación, sino la propia realidad histórica de la doctrina nazi.

Ramonet atribuye la misma lógica derechista a dos influyentes filmes sobre la guerra del Vietnam: *El cazador*, de M. Cimino y, sobre todo, *Apocalypse Now*, de F. F. Coppola. Esta apreciación se basa en una cuidadosa contextualización de las películas, que tiene en cuenta el repliegue ideológico de finales de los setenta con el que Estados Unidos trató de enterrar la crisis producida por una guerra de quince años. En opinión de Ramonet, Coppola reproduce la exageración de

efectos visuales comentada anteriormente, identifica al espectador con los comandos estadounidenses (a través de la cámara subjetiva, por ejemplo), basa la historia en una noción maniquea de la moral guerrera, describe irracionalmente el comportamiento del enemigo y, en suma, no admite la derrota militar norteamericana.

Como contraste a lo anterior, se nos ofrece un recorrido por el cine antimilitarista y antibelicista del período 1968-1972 (con datos sobre los importantes documentales políticos de los cineastas pacifistas E. de Antonio, J. Strick, P. Ronder, P. Davis y B. Clark) y por la cinematografía posterior a 1975 basada en un análisis crítico sobre el *shock* de Vietnam (M. Scorsese, B. Kennedy, J. P. Kagan, P. Bogdanovich, T. Post y, sobre todo, H. Ashby).

Estas películas ejemplifican la posibilidad de un cine intelectualmente honesto y radicalmente subversivo respecto al dominante. Es también el caso, por otro lado, de los *westerns* italianos del período 1965-1973 realizados por D. Damiani, S. Corbucci, S. Sollima o C. Lizzani. El libro muestra cómo esta revitalización del género norteamericano, sin su mística original, es utilizado por algunos realizadores italianos para introducir tomas de posición políticas en plena brutalidad estadounidense en Latinoamérica y el Sureste Asiático.

Finalmente, hay un texto dedicado a la radicalización de las técnicas documentalistas del «directo» en el llamado «cine militante de ofensiva

Crítica de libros

política» de finales de los años sesenta. Ramonet confronta este cine de intervención social con el que poco después harían autores como J. L. Godard o R. Kramer. El resultado es una reflexión sobre el arte y la estética revolucionarias en que se recuerda la clásica distinción gramsciana entre arte y arte educativo («Si el arte educa, lo hace en tanto que arte y no en tanto que arte educativo, pues, si es educativo, deja de ser arte, y un arte que se niega a sí mismo no puede educar a nadie.»)

Dicha reflexión está cargada de interés en un momento en que hace falta preguntarse seriamente sobre qué es «ver una película». No sólo porque la americanización del mercado mundial de las imágenes resulta demoleadora y paroxística, sino por la necesidad de distinguir las obras realmente subversivas que aún es posible encontrar (carentes por lo general del respaldo del sistema de los *mass media*) de otras pretendidamente *progresistas*. Cualquier propuesta de cine de intervención social, hoy, pasa por utilizarlo sin dogmatismos, con tomas de

posición que no impidan disfrutar de la obra de arte que debería ser una película, canalizando ésta hacia las perspectivas vitales de la gente (con una toma de consciencia acerca del poder que confiere la posibilidad de fabricar imágenes) y poniendo en duda cualquier certeza codificada. En este sentido, Ramonet cita el cine político de Ch. Marker, la experiencia feminista llevada a las pantallas por C. Serreau y J. F. Robin, o la autocrítica comunista de Nanni Moretti.

A través de su labor editorialista y en libros como el reseñado (o los también traducidos al español *Un mundo sin rumbo* y *La tiranía de la comunicación*, en Debate, e *Internet, el mundo que llega*, en Alianza), Ramonet muestra, tal vez, el único camino para contrarrestar el poder de las industrias culturales: la crítica sistemática del sistema global de los medios de comunicación de masas, el descubrimiento y la repetición paciente de sus mentiras, el procurar que éstas no caigan en el olvido.

Antonio Giménez Merino

Samir Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós, 1999.

Samir Amin es uno de los pocos intelectuales de la izquierda cuya valía es internacionalmente reconocida, tanto desde el ámbito de las instituciones

como desde los movimientos sociales que se enfrentan a la actuación de aquéllas. Conocido ampliamente por el papel que ha desempeñado y desempeña en diversos foros particularmente relacionados con la situación del llamado Tercer Mundo, lo es también por su reiterada afirmación de la necesidad

Crítica de libros

de una «desconexión» respecto del funcionamiento omniabarcante de las dinámicas del capitalismo internacional (dicho de otro modo: la «negociación» de las condiciones –sociales, económicas– que, implementadas desde las instancias políticas o estatales de los distintos ámbitos geográficos, han de restringir los automatismos de los mercados; el establecimiento de límites políticos al despliegue inmanente del capital) como única forma posible de salvaguardar un equilibrio que, cada vez con más violencia, es roto por unas prácticas que, de manera «globalizada», tienden sólo a garantizar el enriquecimiento y la supremacía de los intereses privados.

En *El capitalismo en la era de la globalización*, Samir Amin plantea precisamente un análisis de las características del proceso «globalizador» para mostrar que, lejos de conducir a una igualación o equilibrio, conduce necesariamente a la dicotomía, la desigualdad y a un mayor desequilibrio que, lejos de superar la crisis, se hunde en ella y la profundiza. Así, desde esta perspectiva, el libro recorre las distintas reacciones (etnicidad, nacionalismo, fundamentalismo) que la dinámica globalizadora viene provocando en las zonas en las que se agudiza su actividad de disolución, mostrándolas como el síntoma más claro de la falsedad de las proclamas que los agentes económicos hacen a favor de la extensión ilimitada del liberalismo.

Con todo, desde el punto de vista teórico, la tesis básica que defiende Samir Amin en esta obra (y que, por

otra parte, articula la práctica totalidad de sus intervenciones teóricas y políticas) dejando incluso al margen las cuestiones sociales o morales que podrían seguirse de la consideración de sus consecuencias, consiste en caracterizar la llamada «globalización económica» como un error estratégico para la propia dinámica del capitalismo. Es, por tanto, un texto –ésta es su mayor virtualidad, ése es, también, claramente, su límite– que se introduce en el marco técnico e ideológico desde el que se ordena el discurso del enemigo. Meta-macro-economía (por más que vista desde sus consecuencias) aplicada al estudio de los equilibrios posibles: búsqueda del equilibrio para la superación de la crisis y, desde esta exigencia, en último término, posicionamiento de resonancias socialdemócratas frente al error de un liberalismo salvaje y absurdo.

Amin elabora su exposición considerando la evolución del capitalismo mundial a partir de la segunda Gran Guerra; hasta ese momento, la estructura de funcionamiento del sistema mundial se articula en torno al papel de los Estados-nación históricamente constituidos como artífices de la gestión de unas economías articuladas en clave nacional y desde la primacía del capital nacional; una etapa en la que, además, la industrialización de las zonas del «centro» contrastaba con la ausencia total de industrias en las zonas de la «periferia». El ciclo que se desarrolla en el tiempo de la postguerra, sin embargo, a partir de las condiciones en las que se concluye el terremoto

Crítica de libros

to bélico de mediados del siglo XX, tiene que hacer frente a las primeras consecuencias de la potencia afirmada por las fuerzas opuestas al capitalismo: los movimientos que llevan a la progresiva independencia política de amplias zonas de Asia y África unidos a la creciente ofensiva de los sectores obreros en los propios países del centro. Frente a ambos retos, los gestores del capital se vieron forzados a establecer unos compromisos de funcionamiento que, aunque limitando los anhelos de expansión del interés privado, garantizaran al menos su ejercicio en la mayor medida posible. Ése es el compromiso político que origina las formas y las instituciones del *Welfare State* y que, al tiempo, permite un desarrollo industrial y económico de algunos países de la periferia (agrupados en buena medida en torno al movimiento de los países no-alineados) en beneficio de las emergentes burguesías locales, que, en último término, es el resultado de una adecuación del capitalismo a la realidad, una transformación organizativa que atempera, en nombre de lo posible, la ideología del enriquecimiento ilimitado. Así, de hecho, la estructura «tripolar» de la pugna geoestratégica, la extensión del modelo del Estado-nación y el acuerdo fordista en los países del «centro» son, en el período de postguerra, la respuesta posible del capitalismo a las condiciones fácticas que impiden el cumplimiento de su «promesa» de crecimiento sin límites, su reconocimiento de la «crisis» y su manera de adecuarse a la misma.

Sin embargo, esta «solución», sostiene Samir Amin, se constituyó también en el germen de una nueva crisis: los cambios introducidos suponen un nuevo incentivo para el desarrollo porque esta «gestión de la crisis», en virtud del «compromiso» y del consiguiente «reparto» que resulta de la «renuncia» a la apropiación total por parte de los capitales más grandes, aumenta el poder de compra de quienes antes apenas aparecían como compradores en el mercado, incentivando el aumento de la producción para el consumo y, con ese aumento, las posibilidades de enriquecimiento. El fordismo comportó, pues, una política de la expansión que tomaba su sustento, paradójicamente, en las prácticas de gestión de la crisis: atemperando su ser a la crisis, conviviendo con ella y «gestionándola», el capital pudo incrementar una acumulación que de otro modo había quedado estancada y en peligro; sin embargo, por su misma dinámica, esta política de expansión sobredimensiona la tendencia hacia la mundialización de la producción y de los mercados, haciendo cada vez más reducido el ámbito de gestión de las estructuras del Estado-nación y erosionando así su capacidad de negociación y de intervención en los conflictos coyunturales y estructurales que el capitalismo genera.

Paradójicamente, si el crecimiento se hace posible en virtud de las dinámicas estatales y políticas de mediación y de compromiso que permiten la gestión de la crisis, su despliegue (la progresiva «globalización» que com-

 Crítica de libros

porta), al mismo tiempo, a la larga, termina poniendo al margen su eficacia gestora y así, tal es la tesis fuerte del libro, las posibilidades mismas de crecimiento a medio plazo.

Enfrentado en la década de los setenta a una nueva crisis (más debida a la potencia de las pulsiones antagonistas que a los pregonados problemas energéticos o productivos), el capital se vio en la necesidad de adoptar su rostro más agresivo y de emprender una ofensiva que socavase las bases del (contra)poder creciente desplegado por las fuerzas anti-capitalistas. El avance de las políticas neoliberales de las dos últimas décadas se hizo posible, precisamente, por la conciencia del estallido de las cortapisas políticas que se oponían al enriquecimiento privado: la mundialización creciente hace cada vez más irrelevante el papel que hasta este momento venían jugando las estructuras de los diversos Estados, que son continuamente sobrepasadas por las dinámicas propias de los mercados. Así, la actuación de los capitales privados consistió en hacer saltar por doquier esas barreras «políticas» que, al hilo del compromiso social, habían frenado su expansión. De esa ofensiva del capital (comercial y financiero fundamentalmente), procede la configuración actual del sistema-mundo que los aparatos de generación de ideología re-bautizan como «globalización económica» y cuya bondad pregonan como «globalización democrática».

La agresividad con la que se procedió, a escala planetaria, a esa recomposición sin precedentes de los acuerdos

programáticos del fordismo, no sólo supuso el vaciamiento y la consiguiente descomposición de las estructuras de los Estados-nación sino también de toda forma de cohesión social, exacerbando las tensiones de un mundo dicotómico y geográficamente social. Sin embargo, argumenta Samir Amin, al vaciar de contenido los instrumentos de que se dotó el capital para gestionar la crisis alcanzando compromisos, la globalización no sólo agudiza las diferencias, incrementa la pobreza y genera focos de enfrentamiento sino que, además, socaba los cimientos que hacen posible su funcionamiento mismo, porque si el capital renuncia a gestionar la crisis no por ello puede anularla: se sigue de sus propias dinámicas y alimenta a cada paso la resistencia a su dominio.

En último término, cuando nuestro autor habla de la necesidad de una «desconexión», lo que está planteando es la necesidad, para el propio capitalismo, de reconstruir las únicas instituciones que permiten gestionar la crisis y de paliar al mismo tiempo los devastadores efectos que se siguen de la búsqueda de beneficios a cualquier precio: de otro modo, la economía capitalista se ve obligada a renunciar al desarrollo y al aumento de la producción, fiándolo todo a una economía especulativa que convulsiona los mercados de capital desatando una verdadera carnicería que pone en peligro a los propios capitalistas privados. Con todo, en esta obra, Amin hace evidente un giro argumentativo cuyo matiz insiste en una tesis que supone una

 Crítica de libros

interesante inflexión combativa en la mera perspectiva macroeconómica: la gestión de la crisis no es ya posible desde las formas del Estado-nación y, por ello, se hace preciso el establecimiento de mecanismos eficaces para su gestión «globalizada». En este sentido, el magnífico capítulo 2 del libro hace un repaso por los intentos que el propio capital viene desplegando en esa dirección, al mismo tiempo que recorre las líneas que conducen necesariamente a su fracaso previsible: sometidas todas sus instancias (desde el FMI a las estructuras del GATT, desde el Banco Mundial a las Naciones Unidas) al predominio y a los intereses de los grandes capitales del centro, en ausencia de «acuerdos» que pongan de nueva actualidad el crecimiento y, así, que generen un «reparto» que incida en el aumento del poder de compra, no pueden implementar ninguna política que no conduzca a un nuevo bloqueo.

El neoliberalismo económico, articulación práctica de la ideología que confía en el papel constituyente del juego de los intereses privados y que se afirma con el programa de la «globalización», así, además de como responsable último de la depauperización creciente, de la crispación social y política y de las formas extremas de desintegración social, tiene que ser considerado como el más grave error estratégico del capitalismo de finales del siglo XX: una opción política que sólo puede conducir a la agudización de la crisis y a la descomposición de las estructuras sociales y políticas que, mal que bien, habían garantizado una cierta raciona-

lización de los conflictos y de las desigualdades.

Frente a esa ideología neoliberal y frente a la vacuidad de fondo de los desarrollos de los autores post-modernos (que son críticos sólo en apariencia y que «olvidan» siempre identificar la especificidad «capitalista» de la barbarie economicista que dicen combatir), el autor señala como única vía de superación de una crisis permanente y permanentemente reproducida, la superación del capitalismo que la genera por su propia dinámica. Una reivindicación del pensamiento marxista (en lo que tiene de apuesta por una socialidad construida sobre los intereses de todos, y no en las formas escleróticas que adoptó en los países del «socialismo real»), viene a fundamentar un alegato final en pro de la transformación social, que el autor sintetiza como una fórmula que debe articular nuestra «nueva agenda»: el análisis atento de la diversidad y la necesaria reconstrucción del poder social de las clases populares.

Las resonancias socialdemócratas a las que aludíamos más arriba, al igual que el cierto «tufillo» de la exposición meta-macro-económica, si en alguna ocasión pudieran haber ocupado un papel central para Samir Amin (algo que —no sin cierta razón— se le ha reprochado) son de este modo reconducidas a una apuesta por la construcción de la potencia alternativa (enfrentada y constituyente) de las capas sociales atrapadas en el juego de fuerzas de los grandes intereses del capital privado. La obra de Samir Amin, por

 Crítica de libros

tanto, más allá del tecnificado campo de batalla en el que decide hacer jugar a su propio discurso (conviviendo con él incluso), retrotrae la perspectiva (y la apuesta programática) al duro y concreto ámbito en el que se juega cada día la resistencia a la explotación y a la miseria, la construcción, también, de una posibilidad real de vida

distinta: el capitalismo no puede ofrecer una salida digna de la depauperación creciente, pero puede perpetuarse, y perpetuar la miseria, si no se le pone fin y si no se construye la comunidad posible. Ésa es, pues, nuestra agenda inmediata.

Juan Pedro García del Campo

Jon Elster y Nicolas Harpin (compiladores), *La ética de las decisiones médicas*, Barcelona, Gedisa, 2000, 155 páginas

La creación de equipos de investigación transnacionales que reúnen a profesores de diversas disciplinas y universidades en torno a un programa común financiado por alguna poderosa institución supraestatal suele servir para justificar viajes interesantes a los universitarios que forman parte de ellos, y permite también reuniones fructíferas que ayudan a descubrir lo que los demás saben (y lo que no saben). Alienta asimismo un sano turismo académico con o sin pareja que ayuda sin ninguna duda a que se estrechen relaciones entre países. Pero, por lo menos en lo que concierne a las llamadas ciencias humanas, rara vez sirve para dar a luz un trabajo conjunto de calidad (un objetivo que, seguramente, esos equipos no se han propuesto nunca seriamente conseguir).

No es éste, sin embargo, el caso del trabajo que ha dado lugar a la excelente compilación de textos que han llevado a cabo Jon Elster, profesor de Ciencias Políticas de la Universidad de Chicago y autor de la influyente *Justicia local*, y Nicolas Harpin, miembro del Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia. Pues en ese libro la publicación del resultado de varios de esos programas internacionales de investigación en torno al asunto de la repartición social de material biológico humano (en concreto de órganos para trasplante y de esperma) logra dar forma a un discurso coherente e interesante sobre las instituciones médicas. Nada que ver entonces con la publicación de compromiso de un trabajo medio conjuntado que sirve sobre todo para justificar la solicitud de una nueva financiación.

En el primer capítulo de esa compilación, a cargo de Jon Elster, se relaciona el lado económico de la cuestión de la repartición social de material bio-

Crítica de libros

lógico humano, el que se refiere a la asignación de recursos escasos, con el filosófico-político, el que se refiere a los diferentes criterios de justicia distributiva que se pueden utilizar en esa asignación. Se sientan así las bases de una teoría del reparto de ese material tan especial, la cual distingue entre los diversos actores—autoridades públicas, instituciones sanitarias, pacientes—siguiendo las líneas generales marcadas por el autor en *Justicia local* (Barcelona, Gedisa, 1994), y que sirve para situar el asunto en su genuino contexto.

A este primer capítulo teórico le siguen una serie de estudios particulares en torno al modo en que las asignaciones de material biológico humano se producen en la actualidad en diversos países. Así se estudia—en el capítulo segundo— el caso de los trasplantes renales en Francia, el cual se caracteriza por la hegemonía del principio de solidaridad y de la idea de donación, por la intervención y la financiación estatal del asunto, la centralización administrativa de las actuaciones y también por una cierta escasez y una propensión a la opacidad que tiende a ocultar los verdaderos criterios de la toma de decisiones. Los problemas específicos que presenta este modelo también son analizados a la luz de sus principios en el capítulo tercero, titulado «Los obstáculos interpuestos a la donación de espermatozoides en Francia».

Al análisis de un modelo muy diferente, el seguido en los Estados Unidos para la repartición de órganos, están dedicados los capítulos cuarto y quinto del libro. Se trata en ellos de expli-

car el funcionamiento de un modelo cuyas principales características, la descentralización y la privatización de las decisiones, ha dado lugar a un enfrentamiento respecto entre la medicina institucional y los críticos profanos—los cuales suelen autodenominarse «bioéticos»— que se escenifica ante la opinión pública en la forma de escándalos que saltan a los medios de comunicación. Es por ello un modelo más abierto a la discusión, aunque no exento de problemas específicos.

La comparación entre estos dos grandes modelos alternativos—y con un tercer modelo mixto representado por Noruega— que se lleva a cabo en los dos últimos capítulos del libro revela que en realidad ninguno de los modelos está exento de problemas. Esta primera conclusión es importante, ya que en Europa nos hemos acostumbrado a demonizar el modelo privatístico americano sin caer en la cuenta que el modelo burocrático europeo de gestión de materiales biológicos tiene también sus problemas, entre ellos el de la tendencia al secretismo. También pone de manifiesto que ambos modelos, y dadas las especiales características del material que en ellos se maneja, tienden a ocultar a la sociedad sus verdaderos principios de funcionamiento.

Pero la conclusión más importante del libro es la de revelar que el análisis de las políticas reales relativas a la asignación de material biológico humano lo que pone en evidencia en primer lugar es que la tecnología no es un destino: que la cuestión de los tras-

Crítica de libros

plantes de órganos o del intercambio de esperma no depende únicamente de los avances de la biología y de la medicina, sino también de una serie de decisiones que dependen del contexto social, económico y político en el que se desarrollan, contexto que logra imponerse por regla general a una legislación que puede ser una mera fachada expresión pública de buenas intenciones.

Mary Douglas, en el clásico *Cómo piensan las instituciones*, ya observó que la repartición de riñones en Estados Unidos se hacía en sus comienzos según criterios poco transparentes e impropios de la sociedad liberal, y que se asemejaba bastante a la repartición de bienes escasos en las comunidades primitivas. La ventaja específica de este libro preparado por Elster y Harpin

radica en seguir la apelación de realismo hecha por Douglas y detenerse en consecuencia en el análisis de los principios que realmente se aplican, en lugar de perorar desde el vacío acerca de cómo se deberían hacer las cosas (ocupación que en estos asuntos biomédicos, y bajo el rótulo «bioética», está desde hace años muy extendida). El principal mérito del libro es por lo tanto el de que, y a pesar de lo que pueda sugerir el título, su texto no se pierde en las nubes de la teoría y del deber ser, sino que reposa en la observación que ayuda a comprender primero, y permite teorizar después, los graves problemas éticos y jurídicos que están actualmente detrás de las decisiones médicas.

Víctor Méndez Baiges

Abdullahi Ahmed An-Na'im,
Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law,
Syracuse University Press, Syracuse,
New York, 1990

Abdullahi A. An-Na'im nació en Sudán. Se formó como jurista en las universidades de Jartum, Cambridge y Edimburgo. Ha sido profesor en numerosas universidades, estadounidenses, canadienses, y nórdicas. Director ejecutivo de *Africa Watch* en Washington DC desde 1993, actualmente es profesor de Derecho en Emory (Atlanta, EE.UU.).

Fue miembro, desde finales de los sesenta de la «Hermandad Republicana» del Sudán, un pequeño grupo intelectual-reformista, vocero de las ideas de Mahmoud M. Taha. (Taha había creado el Partido Republicano de Sudán, al final de la Segunda Guerra Mundial, como alternativa a los grandes partidos sudaneses, todos dominados por el Islam tradicionalista. En 1967 había publicado *El Segundo Mensaje del Islam*, donde afirmaba que la actual Ley Islámica o Sharia se basa solamente en las interpretaciones y experiencias de la comunidad musulmana de la «época de Medina» y pos-

Crítica de libros

teriores; pero que existen otros «fundamentos» en el «mensaje del Islam»- la fase «de la Meca» o primera revelación al profeta Mahoma, capaces de transformar la Ley Islámica y hacerla compatible con los tiempos contemporáneos).

En 1983, la Hermandad Republicana, con Taha a la cabeza, se opuso a las posiciones, cada vez más integristas, del régimen de Numayry. Taha, Na'im, y muchos otros miembros de la Hermandad fueron encarcelados durante más de año y medio. En 1985 Taha fue ejecutado por traición por el régimen, poco antes de que éste fuera derrocado. La Hermandad se disolvió y Na'im marchó al exilio, un exilio que, hoy día, es voluntario.

Las ideas de Na'im han servido de base a numerosos programas de investigación sobre los «fundamentos transculturales (y religiosos)» de los derechos humanos. Un ejemplo lo constituye el Programa del mismo nombre del *Instituto Noruego de Derechos Humanos*. En 1993, dicho Instituto editó *Islamic Law Reform and Human Rights*, (T. Lindholm y K. Vogt eds., Nordic Human Rights Publications, Oslo), fruto de un debate crítico de la obra que aquí reseñamos, por parte de eruditos musulmanes y no-musulmanes.

El objetivo principal de Na'im en *Toward an Islamic Reformation* es hacer compatibles los derechos humanos y el constitucionalismo contemporáneos, por un lado, y la religión islámica por el otro. Ferviente musulmán,

Na'im se centra en esos Estados «mayoritariamente» musulmanes en los que la Sharia tradicional goza de una influencia cada vez mayor. Las violaciones de derechos constitucionales y humanos que derivan de la Sharia, afirma, pueden ser contrarrestadas con la ayuda de una adecuada «metodología de reforma»; metodología que, al tiempo que «reconstruye» la Sharia, conserva la integridad de la fe islámica. Como es sabido, la Sharia viola los principios de igualdad ante la ley y no-discriminación contenidos en los instrumentos internacionales, pues los derechos de la Sharia se conceden de acuerdo con una estricta taxonomía de religión y género. La Ley Islámica clasifica a los sujetos del Estado islámico según sus creencias religiosas: musulmanes, *dhimmis* o creyentes en un texto revelado, (esto es, judíos, cristianos, y en algunas ocasiones zoroastros), y todos los demás. Los musulmanes son los únicos ciudadanos de pleno derecho y gozan de todas las libertades *garantizadas por la Sharia*, aunque ésta impone restricciones a las mujeres musulmanas y a los derechos religiosos de todos los musulmanes, (la apostasía, por ejemplo, está estrictamente prohibida). A los *dhimmis* se les garantiza la seguridad de la persona y de su propiedad personal, así como la libertad de practicar su religión *en privado*; pero están sujetos a la soberanía y ley musulmanas en lo que concierne a todos los asuntos públicos, (así, por ejemplo, el derecho penal islámico o castigos *hudud* se les aplica en algunos países, independientemente de sus creencias).

Crítica de libros

Los no creyentes pueden recibir el trato que se les da a los *dhimmis* sólo si son residentes permanentes del Estado islámico.

En cuanto a las mujeres musulmanas, la Sharia incluye unos «principios generales de socialización», y normas jurídicas formales que violan sus derechos. Los principios generales son el *qawama*-la «custodia y autoridad de los hombres sobre las mujeres», que se traduce en la inhabilitación de la mujer para ocupar un cargo público; y el *al-hijab* o velo que, lejos de ser sólo un código de vestimenta, implica el principio de que «el lugar adecuado para la mujer es la casa». El velo conduce a la segregación de los sexos en la educación y en toda organización pública y política. Las normas jurídicas de derecho privado discriminan a las mujeres en lo que respecta a la herencia, el matrimonio, el divorcio, la pensión y la tutela de los hijos. Las normas jurídicas de Derecho público discriminan a las mujeres en asuntos penales y, en la práctica, en asuntos económicos. Na'im asegura que, incluso bajo los sistemas legales «occidentalizados» de muchos países musulmanes, los derechos de las mujeres se siguen violando, debido a la influencia de la Sharia en los ámbitos social y familiar.

La «metodología de reforma» de Na'im para «una reinterpretación ilustrada de la Sharia», comienza con la premisa de que es «fútil defender reformas cuya aceptación por parte de los musulmanes resultará improbable si no satisfacen los *criterios de la religión islámica*.» Las reformas deberían ser «sufi-

cientes como para resolver los problemas» mencionados arriba, pero «legítimas desde un punto de vista islámico.» Así, dice Na'im, la reforma debe basarse más bien en el Corán que en la Sunna, y ambos deben reconceptualizarse y aplicarse de acuerdo con «las circunstancias modernas de las sociedades musulmanas, y las aspiraciones pro-derechos que allí se dan.» Pues la Sharia vigente es una interpretación de las Escrituras «históricamente fechada», pero es posible llevar a cabo «otra interpretación contemporánea.»

Según Na'im, la Sharia tradicional no constituye un código legal formalmente promulgado, sino que incluye las opiniones individuales de eruditos sobre el significado del Corán y la Sunna, opiniones que se remontan a los siglos VIII y IX. Los juristas fundadores no pretendían establecer opiniones permanentes de aplicación general; estaban, sobre todo, interesados en la formulación de principios de «deber moral» sancionados por consecuencias religiosas, y no necesariamente en principios de «deber legal» o en las instituciones de la sociedad y el Estado. No obstante, con los siglos, las concepciones de estos juristas llegaron a tener implicaciones legales e institucionales; y, hoy día, muchos musulmanes han venido criticando la «irrelevancia» de la Sharia en lo que concierne a sus sistemas legales formales y públicos. Ahora bien, según Na'im, los puntos de vista de los juristas fundadores están sólo basados en la «fase medineana» del Corán; pero existe otra fase (ignorada) en el «mensaje del Islam», la fase de la

Crítica de libros

Meca. Esta «primera fase de la Meca» proclama la dignidad inherente de todo ser humano, independientemente de su religión o género; esto es, proclama la libertad absoluta de elección en cuestiones de conciencia, y la igualdad entre hombres y mujeres. El que la «fase de Medina» distinga entre musulmanes y el resto, y los géneros, se explica, dice Na'im, por las «circunstancias históricas de los siglos VIII y IX; circunstancias como la persecución de los partidarios del Islam, o su necesidad de crear una comunidad política fuerte y organizada, a fin de aumentar la seguridad.» Los juristas originales interpretaron las Escrituras a la luz de tales circunstancias. Recurrieron al proceso de *naskh* o *desplazamiento*; esto es, sostuvieron que los textos de Medina habían anulado o abrogado los textos (inconsistentes) del período de la Meca para todo propósito moral-social. Si tal fue el origen de la Sharia vigente, el «principio de reinterpretación evolutiva» de Na'im no es más que *la inversión del naskh*, de forma que, hoy día, los textos revocados puedan ser legalmente promulgados, «a la luz de unas circunstancias totalmente diferentes.» El cuerpo de ley resultante, dice Na'im, sería así «tan islámico como la Sharia lo ha sido siempre.» Pues si en la legislación secular, explica, se recurre a los tribunales o a la legislatura para una clarificación de la intención legislativa, en la legislación islámica se ha de recurrir «a la Palabra de Dios», palabra que ya se pronunció en su integridad y de una vez por todas, aun cuando parte de esa palabra

fuera adecuada para una aplicación inmediata, y otra parte lo sea para el presente.

Así pues, según Na'im, «los puntos de vista secularistas y progresistas» que defienden que la ley religiosa debe ser, simplemente, dejada de lado en el dominio público-político, «no solamente no van a prosperar dado el neofundamentalismo, sino que carecen de legitimidad islámica.» Tal «evitación» de lo islámico, según el autor, «violaría las obligaciones religiosas de los musulmanes de conducir *también sus asuntos públicos* de acuerdo con el Islam.» Además, prosigue, no hay necesidad de secularización si la ley religiosa, reinterpretada de forma ilustrada, impone la igualdad de géneros y la erradicación del sistema *dhimma*. El pluralismo del estado contemporáneo y los estándares de los derechos humanos y el constitucionalismo exigen esa reinterpretación, y los textos de la Meca la hacen posible.

Ahora bien, la compatibilidad entre los derechos constitucionales y humanos, y la «ley islámica reformada» de Na'im es muy problemática, como lo demuestra el caso del Derecho penal. El Derecho penal de la Sharia vigente, (muy importante en Arabia Saudí, Irán, Afganistán, Pakistán y Sudán, y cada vez más relevante en Egipto o Marruecos), castiga el robo con la amputación de la mano derecha y el sexo extramarital o «fornicación» con azotes o lapidación hasta la muerte; castiga, asimismo, la apostasía con la pena de muerte, la reincidencia en el robo con la amputación «cruzada», y el

Crítica de libros

robo «en los caminos» con la crucifixión. Atenuando la importancia de la Sunna y el Corán medineano como fuentes del Derecho penal, (aunque manteniendo todavía una «aproximación literalista» al Corán de la Meca), Na'im espera eliminar la pena de muerte para la apostasía y la lapidación, pero no los azotes, para la fornicación. Esto aún nos deja con el «problema» de los azotes públicos y las amputaciones; también nos deja con los «crímenes» de apostasía, paganismo y ateísmo, pues el mensaje de la Meca *define y prohíbe* estos crímenes, aun cuando, según Na'im, no prescriba ningún castigo para ellos «en esta vida.»

El autor asegura que su literalismo coránico puede combinarse con una conceptualización más estricta de los delitos y una aplicación más restringida de los castigos. Así, nos dice, las «condiciones *sine qua non*» para la aplicación de estos castigos *a los musulmanes, bajo el Corán*, son sumamente difíciles de satisfacer en la práctica: el Estado debe estar cumpliendo con sus obligaciones de asegurar unos niveles de vida decentes, y «de eliminar todos los incentivos que conduzcan al sexo ilícito» (!); la definición de los *hudud* debe ser extremadamente detallada, los estándares de prueba muy rigurosos, etc. Además, como el mensaje de la Meca prescribe la absoluta libertad de conciencia, los *hudud* tendrían que justificarse a los no-musulmanes sobre bases racionales y penológicas (ya que éstos no comparten el marco religioso de los musulmanes). Esto significaría

que, en la práctica, los *hudud* se les dejarían de aplicar, «aunque sólo a ellos.»

Sin embargo, en artículos posteriores a *Toward*, (véanse, por ejemplo, «Problems and Prospects of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights», en A.A. An-Na'im y F. Deng eds., *Human Rights in Africa: Cross-cultural Perspectives*, the Brookings Institution, Washington DC, 1990; o «Toward a Cross-cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: the Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment», en A.A. An-Na'im ed., *Human Rights in Cross-cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992), el propio Na'im nos ofrece argumentos para dudar de los resultados de su «reforma». Interesado allí en la «cuestión teórica» de si las percepciones secularistas y humanistas, que indican que estos castigos «son crueles sin más», serán suficientes para erradicar «lo que para los musulmanes constituye una cuestión de fe y un imperativo religioso», el autor advierte: «Los delitos de robo y fornicación están estrictamente definidos y castigados en términos expresos del Corán de la Meca, y éste es absolutamente vinculante para los musulmanes como cuestión de fe.» No puede decirse que esos castigos sean inapropiados sin más, cuando «para la amplia mayoría de los musulmanes el asunto está determinado por la voluntad categórica de Dios... y cualquier juicio humano sobre lo apropiado o cruel de

Crítica de libros

un castigo decretado por Dios es simplemente impensable.» Es cierto que los castigos *hudud* están también «justificados» por lo que los musulmanes denominan «argumentos racionales»; argumentos que sostienen que, sufrir un castigo sancionado por la religión en esta vida, absuelve al infractor de un castigo aún más duro en la próxima vida; o que el castigo reforma al infractor y protege a la comunidad a través de la disuasión. La investigación «científica» en este campo no se prohíbe pero, advierte Na'im, «debido a que el marco religioso de referencia, la Palabra de Dios, es esencial para la validez, incluso la consideración, de los datos empíricos», dicha investigación no puede cuestionar en última instancia los castigos, «como cuestión de principio.» He aquí un ejemplo, pues, en el que ni la «reinterpretación doméstica-ilustrada» de imperativos religiosos, ni el diálogo transcultural (exigido por los derechos humanos pero que, según Na'im, debe siempre seguir y no preceder a dicha reinterpretación), conducen plausiblemente a la abolición de algunos castigos *hudud*. Pues no existe ningún otro texto ni en el Corán ni en la Sunna que respalde un trato diferente o abrogue el tradicional. Tampoco, según el autor, puede la presión secular o externa prevalecer sobre la fe de los musulmanes. En este caso, añade, las discrepancias al nivel de los «fundamentos justificatorios» se traducen, inevitablemente, en desacuerdos en materia de significado y contenido *de derechos constitucionales y humanos*.

Estas «limitaciones» de la metodología de reforma quedan parcialmente corroboradas en *Toward*, donde la dificultad de transformar imperativos Coránicos en estatutos públicos modernos y practicables, se hace patente. Allí, según el autor, los musulmanes que insisten en el restablecimiento de los *hudud* deben persuadir, no sólo a los no-musulmanes, sino también a los musulmanes secularistas, de la bondad de tales castigos, sobre bases racionales. Dado que estos grupos no comparten la «lógica religiosa» islámica, y «teniendo en cuenta que en un Estado de Derecho y democrático toda la legislación debe ser coherente con los derechos fundamentales y la protección de las minorías», un debate y consenso generales entre todos los grupos de una «comunidad musulmana», deben preceder a la determinación de su legislación penal. Con todo, como el propio Na'im reconoce, esta maniobra, (que de hecho no es otra que la de la secularización de la ley, aun cuando nuestro autor se niegue a llamarla así), no sólo «podría no ser aceptable para la mayoría musulmana, porque es contraria a la Sharia»; es que, además, «*el vincular la aplicación de la ley a la filiación religiosa* (voluntaria), plantearía (también) dificultades prácticas graves en lo que concierne a su cumplimiento»; a saber, los propios musulmanes podrían tratar de evitar los *hudud* a través del repudio de su fe; una determinación objetiva de la fe del infractor en el momento de la comisión de la ofensa podría ser engorrosa; los musulmanes podrían muy

Crítica de libros

bien quejarse de discriminación religiosa (!) si los *hudud* se les administra sólo a ellos pero no a los demás, etc.

Como se trata de una *Reseña*, no puedo argumentar aquí lo que considero méritos incuestionables de la «aproximación» de Na'im «a la tarea de apropiación y justificación intraculturales de derechos contemporáneos». Baste decir que la sinceridad del autor le lleva a anticipar todo tipo de tensión entre la tradición islámica, y las obligaciones exigibles de un Estado y un sistema legal neutrales e igualitarios. Tampoco ha de considerarse que el caso del Derecho penal islámico agota todos los temas importantes de *Toward*. (Na'im piensa, por ejemplo, que una vez lograda una adecuada «legitimidad cultural» de las normas constitucionales y de derechos humanos *dentro de cada tradición*, se puede, a través del diálogo transcultural, «refinar los significados y mecanismos de realización» de dichas normas, «tal como los padres y madres de la Declaración Universal anhelaban»). Con todo, y con afán de dar contenido a argumentos de mi artículo «Libertades básicas y neutralidad Estatal», (también en este volumen), quiero brevemente subrayar lo que considero «maniobras culturalistas» de *Toward*. En primer lugar, y para anunciar de entrada mis críticas, las culturas autoritarias no deberían ser analizadas exclusivamente en términos de sus imperativos textuales o tradiciones doctrinales, ni siquiera en función de los credos de (asignados) «sus poblaciones» o mayorías. (Si, como dice

Na'im, una comunidad política donde al menos el 70% de su población «sea» musulmana, ha de considerarse un «país musulmán», habrá que preguntar desde el comienzo quién decide o determina allí que alguien «sea» musulmán). En segundo lugar, los significados y esbozos institucionales de los «derechos contemporáneos» no deberían ser considerados tan «vagos y maleables», tan sujetos al «contextualismo» del culturalismo de nuestros días, como Na'im los pretende; pues no sólo existen «puntos fijos y no negociables» en el Derecho Internacional de los derechos humanos; también existen las instituciones de derecho de «otras culturas», sus significados y «esbozos», las cuales deberían tomarse en cuenta.

1. Na'im asevera reiteradamente que los «factores culturales», los hábitos culturales «materializados en modos de comportamiento y conceptualizados en normas ideales», *no son los únicos factores determinantes del comportamiento*, el único «explanans» de la apropiación social o no de derechos. Igualmente importantes son las luchas políticas por el control de los «recursos culturales», o la acción individual que, casi siempre, actualiza y reinterpreta «pluralmente» los imperativos culturales. Sin embargo, las «observaciones» de Na'im sobre lo que él mismo denomina «los contextos socio-políticos de la aplicación de la Sharia», son meramente impresionistas. Para el autor, es como si la Sharia tradicional bajo la especie de un «cuasi-datum» cultural, «se aplicara como fuerza legitimadora

Crítica de libros

en Arabia o Irán; como fuerza opositora en Indonesia; como elemento manipulable en Sudán, etc.), y decir eso bastara. Además, su postura (auto-contradictoria) sobre el secularismo, restringe *a priori* la capacidad de mucha acción individual para criticar u oponerse a su «marco religioso», erigiendo así a la cultura en «dato» moral primordial. Na'im no responde a preguntas tales como: ¿Por qué la Sharia tradicional no se ha restablecido en muchos «países musulmanes» y por qué, en aquellos países en los que sí lo ha hecho, no siempre se ha aplicado el *hadd*? ¿Qué porcentaje de la población y en qué país está excluido del bienestar social y la participación política, y por quiénes? ¿Qué relación existe entre esta carencia de poder económico y político, y la incapacidad de cooperar al reformismo o de amenazar el *status quo*? ¿Qué influencia ejercen el confesionalismo militante/militarizado y la manipulación estatal de la «cultura» sobre el no-secularismo? ¿Cómo se relacionan la supresión del pluralismo, y la debilidad del constitucionalismo, o dicha supresión y el reciente «atrincheramiento de sólo algunos aspectos de la tradición islámica» en muchos países musulmanes? A mi juicio, estas preguntas no pueden responderse separando la historia político-económica de países o regiones «musulmanes», de la historia de sus culturas, o dejando de lado la historia del disenso «secularista y modernista», como Na'im lo llama. Es, precisamente, el aislamiento por parte del autor, de una-tradición-cultural-islámica-a-la-Sharia, (eso sí, «a

efectos teóricos y de principios»), lo que subvierte su pretendida «aproximación» cultural-*popular* a la legitimación de derechos.

2. Observaciones similares pueden hacerse en lo que concierne a la apropiación o no *de derechos* por parte de las comunidades islámicas. Si el objetivo de Na'im es la legitimación *de los derechos internacionales* en el seno de dichas comunidades; si una parte de su proyecto consiste en «proponer» el elenco completo de derechos a los miembros de esas culturas, junto a «fundamentos y argumentos flexibles», con la esperanza de que facilitarán una renovación «ilustrada» de las normas culturales, entonces, creo, el modo de avanzar es o enfatizar o refinar esos fundamentos y argumentos *frente a retos detallados*; no entrar en dogmatismos sobre «la cultura» o el contextualismo. La forma pragmáticamente coherente de proceder sería decir: «Estos son algunos ejemplos de cómo se ha amparado histórica e institucionalmente la dignidad libre e igual, (también en algunos países musulmanes); éstas son algunas deficiencias de esos esfuerzos; éstos, algunos méritos; he aquí algunas “consideraciones factuales” que hacen a los derechos mandatorios; he aquí lo que la libertad de conciencia significa exactamente en los países que mejor la protegen, etc. Luego habría que esperar y ver si los objetores ofrecen mejores alternativas que los derechos para organizar una vida pública respetuosa de la dignidad humana. Pues son afirmaciones del autor tales como, “los miembros de una cultura ratificarán normas

 Crítica de libros

nuevas sólo si éstas están también sancionadas por sus estándares culturales”, o “la presión e influencia externas deben necesariamente respetar y preservar los estándares culturales”, las que hacen su proyecto muy difícil. ¿Por qué no decir, “los miembros de cualquier cultura pueden ratificar y aplicar normas nuevas razonables”, o “las influencias externas pueden ser razonables, aun cuando no respeten la “integridad” de la cultura»? Si se puede mostrar, con argumentos detallados, la razonabilidad de los derechos humanos, cómo éstos responden de modo práctico a amenazas que han devenido cuasi-universales y, moralmente, a reivindicaciones «transculturales» de las que no está exenta casi ninguna cultura, entonces también puede mostrarse la razonabilidad o no de una cultura: dejando que fluya, pública y libremente, el debate. Si tal debate no se diese, la «razonabilidad teórica» debe

consistir en la denuncia de cualquier interrupción que uno encuentre, quizás «bajo la especie de la policía o los militares o los guardianes de la fe.» No en deflacionar el pluralismo, o *en recortar los significados*, internacionalizados y pluri-culturales, de los derechos humanos.

Pues, si como quiere Na'im, es sólo una vez lograda la legitimidad «cultural-doméstica» de los derechos, cuando se acepta el diálogo transcultural; y si, como *teme* Na'im, «en el mundo islámico algunos fundamentos justificatorios, (la Palabra de Dios, los *hudud* de la Meca), quedarán inevitablemente en su sitio», entonces no sólo no veo el rol de lo «transcultural» en este asunto; tampoco veo que estemos, realmente, hablando *de derechos* (humanos o constitucionales), al menos significativos.

Pura Sánchez Zamorano