

GLOBALIZACIÓN E INTERCULTURALIDAD: LA DESCOMPOSICIÓN DEL CENTRALISMO JURÍDICO

Christian Jörg Backenköhler Casajús*

NURIA BELLOSO MARTÍN y ALFONSO DE JULIOS CAMPUZANO (coords.): *¿Hacia un paradigma cosmopolita del derecho?: pluralismo jurídico, ciudadanía y resolución de conflictos*, Madrid, Dyckinson, 2008, 365 pp.

MAURICIO BEUCHOT: *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI / UNAM, 2005, 124 pp.

AYELET SHACHAR: *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, UK; Nueva York, Cambridge University Press, 2001, 193 pp.

El pluralismo jurídico se puede entender, de un lado, como aquella posibilidad de que en las sociedades democráticas occidentales puedan aparecer fuentes normativas del derecho distintas o separadas de la homogeneidad del ordenamiento jurídico que las rige. En sentido estricto, el pluralismo legal o jurídico alude a una realidad que no se corresponde con la definición teórica de la

relación del Estado con el derecho, en la que existe una plena coincidencia entre ambos desde la perspectiva positivista dominante. Resulta que, a pesar de que el Estado trata de retener el monopolio creador e interpretativo del carácter legal de un conjunto determinado de normas, no es el productor exclusivo de las mismas, ya que existe otro tipo de normas que crean igual fuerza vinculante. Con ello se está cuestionando uno de los pilares básicos sobre los que se asentaba la concepción moderna del Estado-nación: el centralismo legal.

No muy lejos de esta visión institucionalista del pluralismo jurídico, existe una lectura más antropológica que alude a los individuos mismos cuando en su foro interno experimentan la pertenencia a más de un sistema normativo. Esta particularidad del pluralismo normativo es crucial y compleja para la comprensión de sistema de normas de corte religioso, consuetudinario y jurídico que rigen el comportamiento de los individuos. Ya no se trata sólo de la aparición en los Estados de individuos adscritos a una cultura que les provee de diferentes concepciones de lo cotidiano, sino de la existencia de personas que son portadoras de cosmovisiones distintas acerca de lo que es la justicia. Al hablar de pluralismo jurídico, hoy de lo que hablamos es de un tipo

* Centro de Ciencias Humanas y Sociales (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España).

de postura multicultural fundada sobre el individuo y su libertad a la hora de adscribirse a un determinado sistema normativo que le provea de modos de actuación para cuestiones determinadas y por razones identitarias. Los tres libros aquí discutidos son una útil introducción al brote teórico del pluralismo jurídico en los estudios jurídicos y culturales. El más reciente, desarrollado por el Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati, es una interesante recopilación de una serie de trabajos de juristas y filósofos del derecho interesados en la descomposición del centralismo legal clásico del positivismo a manos de una globalización deconstructora de todo pilar tradicional de la modernidad. Contiene, además, algunas arriesgadas fórmulas interpretativas de este fenómeno que intentan jugar con un tipo de derecho alternativo al positivismo y que entronca bien con otros ejercicios teóricos sobre las posibilidades de aplicación de un tipo de hermenéutica analógica jurídica entre lo universal y lo particular de las culturas, propuesta por Mauricio Beuchot. Finalmente, en un descenso al mundo de lo real, conservando esfuerzos teóricos, pero ya lidiando con los problemas prácticos de la aplicabilidad cotidiana de un tipo de jurisdicción transnacional y de la gestión del pluralismo cultural, puede verse la última parte de la recopilación de Oñati, sobre resolución y gestión de conflictos culturales, y la interesante obra de Ayelet Shachar, cuyo trabajo nos muestra los problemas y las contradicciones a los que las teorías liberales pueden llegar en una excesiva apertura hacia lo plural normativo.

La transnacionalidad de las normas jurídicas: la multiplicación de las instancias de producción jurídica

La cultura jurídica no ha sido ajena a las consecuencias de los procesos desencadenados por la globalización. Con ella, el Es-

tado de derecho se ha colapsado como ente regulador de una realidad social en continuo cambio, siempre por delante de cualquier regulación jurídica. Esta pérdida de protagonismo en los procesos del fenómeno de la globalización puede verse en la aparición de nuevas formas de derecho *efímeras* que se han desarrollado tanto a nivel supra como infraestatal. Esto es lo que se nos muestra en la obra colectiva *¿Hacia un paradigma cosmopolita del derecho?: pluralismo jurídico, ciudadanía y resolución de conflictos*. El acercamiento a la descomposición del centralismo jurídico del derecho es el tema principal de la primera parte del libro con el trabajo de Alfonso de Julios-Campuzano, cuando advierte que la globalización precisa de la articulación de nuevos paradigmas de lo jurídico en el momento en que el derecho se encuentra desbordado por la aceleración que lo global impregna a las coordenadas del espacio y del tiempo. A nivel supraestatal, la aparición de la Unión Europea, de otros diversos entes supranacionales y de las grandes multinacionales ha generado formas legislativas que superan los ámbitos geopolíticos del Estado, como los producidos por la *lex mercatoria* de las transacciones económicas, ejemplo de una ley global sin Estado. Y es que la autosuficiencia global del orden económico para una gran parte de los ámbitos vitales puede relegar al derecho a la satisfacción de las sinergias de las relaciones económicas. Pero además, en el nivel infraestatal, la *hiperproductividad* del contexto social a la que se refiere en sus trabajos el sociólogo del derecho Boaventura de Sousa Santos ha hecho que la diferencia entre el *derecho de los libros* y el *derecho de la acción* o *derecho vivo* deje de tener sentido, pasando a ser fuente de estudio de diversas disciplinas, como la sociología legal o la antropología jurídica. Esta separación entre la ley y el Estado ha permitido introducir nuevas formas metodoló-

gicas de definición del derecho más allá de la dicotomía *law in action/law in books* de la sociología jurídica americana.

Las nuevas fuentes de producción normativa obligan a concebir el derecho desde una perspectiva global, más allá de los localismos del Estado-nación y el agotamiento del paradigma jurídico basado en la unidad normativa que de él emana. Nuevos escenarios inciertos llegados de los procesos globalizadores penetran también en la esfera de lo jurídico. La existencia de múltiples niveles de juridicidad y su permanente solapamiento aparcan la certeza tradicional del derecho, haciéndolo poroso, incierto, múltiple y dúctil. El fin de la unidad del ordenamiento jurídico da entrada a la coexistencia de diversas concepciones de la justicia y a la transitividad de los principios normativos que la sustentan. Porque la pérdida de homogenización del derecho y su consecuente multiplicación normativa acaba produciendo una auténtica *feudalización* de lo jurídico: del centralismo normativo del derecho emanado del Estado a la fragmentación, multiplicación y descentralización de las esferas de producción jurídica, que pujan entre sí en la regulación de lo concreto y lo temporalmente efímero. La norma jurídica pierde su abstracción en favor de un tipo de derecho dúctil que camina hacia una *preferibilidad particular* y no universal de las reglas aplicadas al caso concreto.

Se rompe, pues, el mito del paradigma unitario del derecho vinculado al Estado-nación y se deja paso al nuevo panorama que introduce la globalización y al pluralismo normativo, en el cual tienen que convivir diversos ámbitos coincidentes de la vida, pero con diferentes órdenes normativos que los regulan, según el tipo de adscripción económica, territorial o identitaria que los priorice.

Una nueva concepción pluralista del derecho: ejercicios teóricos en torno al pluralismo jurídico

La quiebra de la certeza jurídica provoca la separación de la unión positivista entre el derecho y el Estado. Cuando ya no resulta tan claro el paradigma unitario del derecho, se abre paso a nuevas formas metodológicas de la definición del mismo. La globalización y sus procesos, la *lex mercatoria* y la *hiperproductividad* de la realidad social, no son los elementos que han provocado tal ruptura del paradigma, sino más bien la de un modelo teórico dominante de definición de lo que el derecho ha sido hasta ahora. Ya anteriormente, la aparición de tres grandes corrientes teóricas en el estudio de la teoría normativa del derecho trató de establecer otro tipo de análisis metodológico más allá del positivista. Primero, el desarrollo de la sociología de las organizaciones, dedicada al estudio de grupos sociales creados de forma deliberada para la obtención de un fin específico. Esta rama, que tiene en Weber uno de sus principales inspiradores, básicamente pretendía analizar la estructura y la forma de esas organizaciones, así como el tipo de relaciones sociales que se producen en su interior y la influencia que tienen sobre los individuos. Entre estos estudios se incluyeron las organizaciones de componente jurídico, como puedan ser los tribunales. Segundo, la introducción en la ciencia política del término *sistema político* de la mano de David Easton supuso una nueva perspectiva en la apreciación de la política y el papel que ese sistema juega en la sociedad, abarcando tres dimensiones —instituciones, procesos políticos y decisiones políticas— que se encuentran interrelacionadas entre sí dentro de ese sistema. De este modo se establece una relación dinámica entre política y sociedad. Se pasó a considerar al sistema político como aquel que informa de la distri-

bución de valores con carácter vinculante en la sociedad. Esta nueva teoría de los sistemas fue también aplicada al ámbito judicial, concentrándose sobre todo en la actividad que ejercían los jueces en función de su orientación política. Y, por último, el desarrollo de la llamada antropología jurídica, más orientada a los procesos y a las instituciones que a las propias normas que regían las sociedades, pudiendo desarrollar así un análisis más exhaustivo de cómo esas instituciones influyen en la estructuración de los comportamientos de los individuos. Por lo tanto, a pesar de la dominación del paradigma unitario del derecho defendida por el positivismo, lo cierto es que desde muchos de sus ámbitos teóricos ya se jugaba desde hacía tiempo con la existencia de diferentes niveles normativos y múltiples fuentes de producción jurídica. Son interesantes desde la perspectiva del pluralismo jurídico, por ejemplo, las propuestas sobre la concepción sistémica del derecho que ponen de relieve su configuración autopoiética: ante un desbordamiento de las instancias de producción normativa, el propio derecho genera los mecanismos necesarios para hacer frente a los nuevos espacios creativos de lo jurídico.

Con la aportación de estas ramas de estudio y sus respectivas metodologías, así como la aceptación de una realidad jurídica plagada de múltiples instancias de producción normativa, se ha podido superar la tesis positivista de Hart o de Bobbio sobre el pluralismo jurídico como una *peculiaridad* de los países atrasados, semicomplejos, en los que aún no se había producido un monopolio del derecho por el Estado. Esta superación es lo que permitirá dar respuestas actuales a la incidencia de la diversidad cultural sobre los sistemas jurídicos que está teniendo lugar en las sociedades occidentales. Para ello ha sido necesario recordar la labor de uno de los padres de la sociología del derecho, Eugen Ehrlich, que

aparece referenciado en una aportación de Ana Cebeira en la segunda parte del libro coordinado por Nuria Belloso y Alfonso de Julios. La toma de protagonismo de las formas sociales de la vida como fuente de autoridad normativa ayuda a aceptar el origen múltiple de la producción normativa del sistema jurídico. Ehrlich, como precursor de la noción del *derecho vivo*, captó en su análisis sociológico del derecho que muchas de las obligaciones sociales a las que los individuos se vinculan no emanan necesariamente de un imperativo legal estatal, sino que muchas veces pertenecen al común de los comportamientos interiorizados por la pertenencia a una cultura determinada, donde la norma pierde su carácter imperativo y se convierte en algo culturalmente propio.

El reconocimiento de que en un mismo espacio geopolítico pueden existir diversos órdenes jurídicos vinculantes acaba con el monopolio interpretativo del derecho por el Estado y lo descanoniza tal y como lo entiende el positivismo. Esta apertura a lo múltiple jurídico anima a la necesidad de crear nuevas comunidades interpretativas políticas y jurídicas. Los trabajos de Antonio Carlos Wolkmer y David Sánchez Rubio ahondan en esta línea de la necesidad de generar nuevas comunidades interpretativas desde una nueva concepción pluralista del derecho o desde el llamado *derecho alternativo*, que llega a través un tipo de filosofía jurídica crítico-emancipadora. Ambos trabajos realizan una fuerte crítica de la subordinación normativa de las relaciones humanas a los procesos económicos de la globalización y al monopolio jurídico-normativo que se apoya en un individualismo sistémico descarnado y alejado de las pertenencias sociales y culturales. El excesivo ejercicio de abstracción de un individuo global y económicamente definido por un tipo de normatividad productivamente colapsada a nivel global y local abre la necesidad de buscar fuentes alternativas a la

producción jurídica clásica, esto es, estatal, en favor de otras formas jurídico normativas silenciadas, pero siempre existentes, que se han ejercido de modo dialógico y consensual por sujetos sociales legitimados, no por su pertenencia al sistema oficial de producción normativa, sino por su inserción en las prácticas y en las relaciones sociales.

La opresión que un excesivo formalismo jurídico ha ejercido sobre los *otros* silenciados insta a la creación de una filosofía jurídica de la alteridad. La crisis del paradigma unitario de producción jurídica supone una apertura a la noción de pluralismo jurídico y al paradigma pluralista del derecho porque permite una mejor interpretación de la complejidad social a la que nos está empujando la globalización. El surgimiento de un derecho alternativo puede convertirse en un instrumento al servicio de colectivos más desprotegidos y vulnerables a la homogeneización sistémica de la globalización. El pluralismo jurídico emancipador que defiende Wolkmer y que describe Sánchez Rubio parte de la necesidad de construir un nuevo paradigma de legalidad partiendo de los supuestos de las nuevas condiciones históricas actuales generadas por la globalización, de un lado, y de las prácticas y las luchas sociales reales que reaccionan contra él. No pretende minimizar el papel del derecho tradicionalmente entendido, pero no lo cree suficiente para solucionar los problemas relacionados con las necesidades sociales periféricas. El derecho estatal apenas es una de las muchas formas jurídicas que pueden existir en la sociedad, y cuando se habla de pluralismo jurídico no sólo se atiende a un tipo de prácticas independientes y semiautónomas con relación al poder estatal, sino que también se hace referencia a prácticas normativas oficiales y formales junto a las prácticas no oficiales e informales. El pluralismo jurídico emancipador es en sí mismo el conjunto de prácticas sociales de los excluidos, un

tipo de *derecho comunitario participativo* que depende de la interacción dialógica y consensuada de los miembros de la comunidad y en el que la producción normativa queda condicionada por el contexto social al que la norma pertenece, por la red de actividades e instituciones existentes, y donde la experiencia histórica y las prácticas sociales se tornan fundamentales para informar de los principios e ideales por los que se mueve la comunidad y que la norma debe reflejar formalmente. Se permite de este modo la entrada a un tipo de *normatividad receptiva* mediante la cual pueden establecerse estrategias de inclusión que permitirán acceder al sistema legal a otro tipo de fuentes normativas de conocimiento legal o tomar en cuenta demandas sociales, políticas y de pluralismo jurídico. Pero un derecho comunitario participativo sólo podrá darse si se configura un espacio público adecuado que canalice la polarización y el conflicto social. Tener derechos y disfrutarlos necesita del constante apoyo de un procedimiento democrático y participativo que permita la argumentación en la que se justifique la demanda de las partes y la satisfacción de las necesidades requeridas dentro de un marco participativo de interculturalidad.

La gestión del pluralismo cultural: problemas y herramientas para la interculturalidad

Aceptar el paradigma pluralista de producción normativa no significa abrazar el relativismo cultural. Muchas veces puede verse el derecho como un código cultural de significados para interpretar el mundo: «el “derecho” aquí, allí, o en cualquier sitio, forma parte de una manera diferente de imaginar la realidad», decía Clifford Geertz. El derecho se vuelve de este modo culturalista o esencialista y se concibe fundamentalmente en términos holísticos. Aquí las

normas jurídicas no surgen de las relaciones sociales o de su constatación empírica, sino que son asumidas desde un inicio, *a priori*. El derecho no debe ser necesariamente parte de la cultura, así como la cultura no debe ser entendida como un código social permanente, sino que ambos deben estar abiertos a todas las dinámicas de producción, reproducción e interpretación posibles. La tradición puede ser abordada desde una perspectiva postmoderna, utilizando para ello una hermenéutica de tipo *diatópica* donde se mezcle lo tradicional (el uso de códigos tradicionales, como el Corán, la *Sunna*, la *Sharia*...) con las herramientas postmodernas (giros lingüísticos, deconstrucción, analogía...).

Mauricio Beuchot, en su libro *Interculturalidad y Derechos Humanos*, trata de conciliar la distancia entre el relativismo cultural de los particularismos culturales y el universalismo homogeneizador de los discursos hegemónicos. El *multiculturalismo mosaico*, en palabras de Seyla Benhabib, de culturas que coexisten como totalidades bien delineadas no puede ser la respuesta al reconocimiento de la otredad de las identidades históricamente silenciadas. No es la preservación de las culturas lo que debiera estar en juego sino la defensa de un tipo de justicia intercultural entre los diferentes grupos humanos. Para ello es necesario el uso de una perspectiva narratológica capaz de ligar la percepción diacrónica que se tiene de una cultura con las constantes definiciones sincrónicas de las identidades que interactúan entre sí. Las culturas se entienden, de este modo, como creaciones constantes de una identidad con respecto al *otro* y de negociaciones perpetuas de las fronteras imaginarias que los separan. Se trata, en definitiva, de mantener la identidad cultural sin aislarse las unas de las otras para tratar de no romper la cohesión social que a través de la defensa de la justicia intercultural les une. El tipo de postura inter-

media de respeto entre los particularismos y los pactos comunes de carácter universal que requiere la convivencia y coexistencia de los grupos humanos entre sí es la del pluralismo cultural. Y la propuesta de Beuchot, en concreto, es la de un pluralismo cultural analógico que logre establecer la proporción entre la aceptación de los valores de una cultura y su crítica; el respeto de la diferencia y la preocupación por la semejanza entre culturas. La analogía es la que permitirá la confluencia en las dinámicas de los conflictos culturales para poder producir nuevas opciones.

Beuchot no defiende el pluralismo jurídico como tal, sino que lo acepta como punto de partida necesario desde el reconocimiento de la existencia de múltiples fuentes de producción normativa. Es a la confluencia normativa adonde debe llevar el uso de una perspectiva analógica mediante la creación de normas de entendimiento mutuo y de convivencia. Se deben establecer los límites al pluralismo cultural/jurídico para poder gestionarlo. De la interacción analógica deben surgir los acuerdos acerca de los límites que tiene el pluralismo como valor, ya que reconocer la diferencia no significa el consentimiento de toda diferencia. Se necesita, pues, un mínimo común aceptable por todas las comunidades culturales, una serie de criterios normativos básicos que les permitan convivir en un mismo espacio geopolítico, evitando tanto la asimilación como la especificidad o el esencialismo. Según Beuchot, el instrumento para alcanzar el equilibrio entre las diferencias culturales y la igualdad son los derechos humanos. Pero lo difícil de esta idea es poder sustentarlos de manera pluricultural, ya que cada cultura tendrá una interpretación determinada de los derechos humanos, a través una lectura individual o colectiva de los mismos. Se debe tratar de salvaguardar las diferencias que se dan en las culturas, pero sin tener que sacrificar la universalidad o la

identidad que se necesita para los derechos humanos, que es aspiración inherente a los mismos. La única manera de reunir la diferencia con la identidad es a través de la analogía, y la herramienta interpretativa concreta, la *hermenéutica analógica*. La interpretación analógica conseguirá acercar las culturas entre sí en un diálogo de doble vía en el que tanto aprenden las unas de las otras como se da la posibilidad de criticarse entre ellas. El producto final es una alternativa al conflicto cultural y la asunción de una serie de valores compartidos de forma universal mediante la identificación dentro de cada cultura de la defensa de los derechos humanos, ya sea mediante una lectura individual o colectiva. Este ideal regulativo universal no pretende ser absolutista, pero tampoco caer en el más inútil relativismo.

La identificación analógica de valores comunes compartidos mediante el diálogo intercultural acude a una definición de universalismo como *reiterativo*, que pueda llegar a diferenciar entre concepciones densas de moralidad acerca de lo que es la justicia en una cultura y las concepciones tenues de la justicia que serían compartidas por todas las culturas. La hermenéutica analógica puede ayudar a promover este diálogo cultural sobre los derechos humanos como deseo universalista y límite al relativismo. Puede integrar lo particular en lo universal, pero puede también encarnar a los derechos humanos en contextos particulares. De esta manera, la salvaguarda de una aspiración universalista por medio de los derechos humanos pasa por la interpretación analógica que cada uno de los particularismos haga de ellos. No resuelve las tensiones culturales, pero ayuda a canalizarlas a través de otras opciones más allá del puro conflicto.

En el tratamiento de la coexistencia multicultural, Bhikhu Parekh estableció una lista de doce prácticas que frecuentemente producen choques en la evaluación intercultural,

de las cuales siete de ellas se refieren al estatus que las mujeres pueden tener en las distintas comunidades (matrimonios, circuncisión, etc.), dos se refieren al código de vestuario (el uso del *hijab*), otros dos a lo que es competencia pública o privada en materia educativa (permiso para la educación física, excursiones, natación...) y el resto costumbres alimenticias y funerarias. La mayoría de estos problemas se inscriben dentro de la esfera privada, que es donde se produce el desarrollo ontogenético, es decir, donde el individuo obtiene sus estados formativos más tempranos y que, por lo tanto, son los que más se acercan a las cuestiones identitarias. En los movimientos entre fronteras culturales la importación de las identidades tiene como consecuencia inmediata una mayor y más marcada separación entre las esferas de lo público y lo privado. Esta separación de esferas la sufren principalmente las mujeres. El peso de la identidad cultural recae en la mayoría de las ocasiones sobre la mujer, particularmente en relación con institutos jurídicos de la familia, ya sea en las formas de divorcio, de matrimonio, el diferente trato en la herencia o la celebración del matrimonio a través de tutor. En otras ocasiones, para aguantar el peso de la identidad, las mujeres deben sufrir prácticas consuetudinarias muy arraigadas que la mayoría de las veces suponen un claro exponente de discriminación y violencia, como las mutilaciones genitales, homicidios por honor, matrimonios convenidos, etc. Aunque suelen ser casos extremos, no por ello dejan de existir.

Lo que ocurre con estas mujeres es que la organización simbólica sobre la cual caminan se encuentra en un mundo de doble pertenencia que tiene que ver mucho con lo que se articula con el *aquí* y el *allá* de estas personas. El estar *aquí* tiene que ver con todas aquellas cosas que entendemos por lo cotidiano, ya sea el trabajo, la escuela, etc., y que se engloban dentro del ámbito

de los derechos sociales; en cambio, el *allá* se enmarca en esa frontera borrosa entre la pertenencia a una cultura determinada y el hecho de haber tenido que emigrar. En este último caso, la percepción de la identidad de estas personas se alimenta de la cultura recibida dentro de la familia, en la esfera privada, y de la relación con un lugar geográfico o cultural de referencia vago e indeterminado. Esta doble pertenencia hace que la lealtad normativa del individuo dependa de la esfera en la que actúe. Así, en lo relacionado con las normas de convivencia que rigen lo cotidiano y las relaciones entre las personas dentro de un mismo territorio, la persona quedará adscrita a las formas de estandarización de las relaciones sociales que se den en la esfera de lo público. Pero en todo lo que atañe a su adscripción identitaria, será la esfera de lo privado la que la determine.

Al conciliar este tipo de derechos multiculturales con los derechos individuales de las mujeres y los niños puede que surja lo que Ayelet Shachar ha denominado la *paradoja de la vulnerabilidad cultural*: las consecuencias imprevistas por las decisiones estatales que, tratando de favorecer determinadas formas culturales por su valor identitario, hacen recaer sobre las mujeres y los niños de esos grupos una gran carga y responsabilidad en el mantenimiento de la identidad. Esto algo que se ve muy claro en las demarcaciones identitarias que el grupo cultural intenta introducir en ámbitos jurídicos como el derecho educativo o de familia. En el ámbito educativo, preservar una forma de vida de una comunidad minoritaria a través de la transmisión de sus valores puede limitar la movilidad social de los niños y niñas si se trata de evitar que sean expuestos a efectos más amplios y diversos que los de la comunidad de referencia. En cuanto a la dimensión familiar, diversas comunidades han utilizado la regulación del matrimonio y el divorcio como una herramienta de exclusi-

vidad y cierre comunitario. El derecho de familia cumple así la función de demarcar en el plano legal la legitimidad de un tipo de matrimonio o de divorcio, ilegitimando los demás. La convivencia multicultural mediante la asignación comunitaria de poderes jurisdiccionales sobre el matrimonio y el divorcio impone así una carga desproporcionada sobre una parte de los miembros de la comunidad: las mujeres. Para Shachar, a las mujeres no les queda más remedio que elegir entre su identidad como ciudadanas y sus identidades grupales, porque o bien aceptan que sus derechos como ciudadanas sean violados en los contextos intragrupales o bien deben renunciar a sus identidades grupales para poder conservar sus derechos básicos. La solución que propone Shachar es la de establecer jerarquías jurisdiccionales múltiples donde se pueda determinar quién tiene la autoridad para celebrar una unión legal o resolver una disputa legal determinada. Para ello establece tres modelos posibles: el *acuerdo temporal*, por el que la jurisdicción queda dividida entre las autoridades del Estado y del grupo cultural en las diferentes etapas de la vida (por ejemplo, que el matrimonio se rija por las normas grupales y su disolución por las estatales); el *sistema dual*, por el que las partes se rigen en todo caso por las normas grupales, pero retienen el derecho a acudir a las autoridades seculares estatales en caso de conflicto por deseo de una de ellas; y la *administración conjunta* para los casos en que las personas pertenezcan a más de un grupo, de manera que cada parte controla ciertos aspectos de la regulación.

La virtud de la propuesta de Shachar es que maneja criterios pragmáticos y propone un modelo claro de distribución de autoridad entre los grupos implicados. Muchas de las propuestas alternativas aquí descritas se quedan en complejos ejercicios de abstracción teórica en los que se echa de menos cierta disposición pragmática. Pero también es cierto que las propuestas de Sha-

char tienen demasiada tendencia a sobrecargar judicialmente el reconocimiento de los derechos identitarios. La judicialización a menudo no es suficiente para llegar a un tipo de sociedad multicultural de convivencia compleja y no hace más que reforzar la idea del mosaico multicultural que Benhabib critica, ya que las conquistas jurídicas tienden a reforzar las fronteras culturales imaginarias. Es necesario, pues, ir más allá

de la mera gestión del conflicto jurisdiccional, de salir del paso, y abrirse al carácter dinámico e imprevisible del diálogo político y cultural. Se debe tratar de encontrar un término medio entre las propuestas omníbarcantes del pluralismo cultural y el derecho alternativo, por un lado, y el reconocimiento de la potencial pluralidad de jurisdicciones en la gestión de la diversidad cultural.

ERNEST GELLNER: EL LEGADO ABIERTO DE SU FILOSOFÍA SOCIAL

Valeriano Esteban*

SINIŠA MALEŠEVIĆ y MARK HAUGAARD (comps.): *Ernest Gellner and Contemporary Social Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 274 pp.

Con una formación filosófica, sociológica y antropológica, Ernest Gellner es uno de los autores más completos y originales de las ciencias sociales del siglo XX. Su obra incluye una teoría del nacionalismo, la crítica al psicoanálisis, el estudio de la sociedad musulmana, el estudio antropológico del Atlas marroquí, la crítica de la filosofía lingüística, del relativismo y del posmodernismo, la teoría de la historia, el estudio de las sociedades soviéticas y de la sociedad civil y el papel de los intelectuales en la sociedad moderna. Precisamente debido a su multidisciplinariedad es difi-

cil alcanzar una visión de conjunto que nos ayude realmente a profundizar en su legado. El tono fuertemente polémico de algunos de sus libros, así como los recursos constantes a la metáfora y al humor, han sido también un impedimento a la hora de sistematizar su pensamiento.

Todo esto no quiere decir que carezcamos de valoraciones sobre su obra. *The Social Philosophy of Ernest Gellner* (Hall y Jarvie, 1996) contaba con más de treinta aportaciones críticas, a las que se sumó la impagable respuesta de Gellner a cada una de ellas. Diez años después de su fallecimiento en 1995 en su Praga natal, una serie de académicos se reunieron en Irlanda para evaluar lo que nos puede ofrecer todavía el pensamiento social de Gellner. Fruto de ello es el libro colectivo que aquí reseñamos. La lista de participantes es interesante, porque nos permite comprobar que, junto a un grupo de académicos más veterano, existe una nueva generación que ha estudiado a Gellner con renovado interés. Los vetera-

* Universidad de La Laguna (España). Departamento de Sociología.