

9. Reflexiones finales

La casuística jurisprudencial y normativa propuesta en este texto demuestra la complejidad que implica conservar la diversidad en los ordenamientos constitucionales que reconocen como fundamento al principio de igualdad.

Sin embargo, parece posible rastrear un recorrido común entre los diferentes ordenamientos que pertenecen a áreas geográficas muy lejanas e incluso a sistemas jurídicos diferentes o que han tenido desarrollos distintos. Parece que es atinado sostener que, más allá de las particularidades de cada ordenamiento, los poderes estatales se orientan hacia soluciones que, si bien no son comunes, tienen semejanzas.

Ha sido posible comprender cómo la pertenencia religiosa induce a las personas a solicitar que las autoridades reconozcan su diversidad y que, en los hechos, se expresa mediante la posibilidad de hacer explícita de la manera más amplia posible su libertad, entendida como una total independencia de las imposiciones de los demás, y en particular de las instituciones públicas.

La forma para encontrar el equilibrio entre la autodeterminación de las personas y el ordenamiento estatal conduce hacia la fragmentación de la norma. Impone la necesidad de abandonar la enraizada tesis del supuesto abstracto que contienen todos los casos concretos y obliga también a reconsiderar el concepto mismo de Estado, y sobre todo el de su soberanía.¹⁴⁵ El pluralis-

¹⁴⁵ Rivetti, G., "Migrazione e fenomeno religioso: problemi (opportunità) e prospettive", en Varnier, G. B. (ed.), *La coesistenza religiosa: nuova sfida per lo Stato laico*, Soveria Mannelli, 2008, p. 117.

86 / Eleonora Ceccherini

mo cultural que conduce al pluralismo legal provoca una crisis a la centralidad del derecho estatal.¹⁴⁶ Si este es el escenario en el que nos movemos, es fácil comprender las decisiones adoptadas en Francia, que en más de una ocasión ha mostrado que es impermeable ante las manifestaciones multiculturales, porque se les considera dañinas para la soberanía nacional. La herencia que dejó tras de sí la Revolución Francesa con su idea del ciudadano indiferenciado constituye una barrera frente a las manifestaciones multiculturales.¹⁴⁷

Desde este mirador es posible explicar las palabras del *Conseil Constitutionnel* que, de manera sumamente eficaz, en su decisión núm. 99-412, del 15 de junio de 1999, subrayó que el reconocimiento de los derechos colectivos a grupos de la más diversa naturaleza y que se caracterizan “par une communauté d’origine, de culture, de langue ou de croyance” lesiona el principio de indivisibilidad de la República y al principio de igualdad.

Una prueba contundente de esta tendencia fue la aprobación de la Ley del 15 de marzo de 2004, núm. 228, sobre los símbolos religiosos, aprobada ampliamente por la Asamblea Nacional (494 votos a favor, 36 en contra y 31 abstenciones), con la que se prohíbe que los estudiantes de las escuelas primarias y secundarias utilicen símbolos o vestimentas que muestren de manera evidente su pertenencia religiosa; prohibiéndose también el uso de crucifijos o de la *kippa* de los judíos, los turbantes *sikh* y, sobre todo, el velo islámico. La intención del legislador ha sido la de crear una neutralidad absoluta del individuo en el espacio público, dentro de la cual únicamente se encuentra la persona,

¹⁴⁶ Chiba, M., “Other Phases of Legal Pluralism in the Contemporary World”, *Ratio Juris*, vol. 3, núm. 11, 1998, pp. 228 y ss. En relación con el continente europeo, Parisi, M., “Simboli e comportamenti religiosi all’esame degli organi di Strasburgo”, en Parisi, M. (ed.), *Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, Nápoles, 2006, pp. 173 y ss.; Castro Jover, A., “Interculturalidad y derecho en el ámbito regional y supranacional europeo”, en Castro Jover, A. (dir.), *Interculturalidad y derecho*, Cizur Menor, 2013, pp. 23 y ss.

¹⁴⁷ Koubi, G., “La gestion de la diversité culturelle en France”, en Dieckhoff, A. (dir.), *La constellation des appartenances. Nationalisme, libéralisme et pluralisme*, Paris, 2004, pp. 282 y ss.

Pluralismo religioso y pluralismo legal / 87

sin ninguna pertenencia religiosa. En este caso, el ordenamiento ha decidido ser *blind* respecto de las diversidades o, mejor dicho, de no querer verlas en la dimensión pública.

El modelo de la ciudadanía francesa se funda en la tesis de que es posible lograr una integración-inclusión en la comunidad mayoritaria, cuyos principios y valores deben ser respetados por todos. El ordenamiento francés considera que es jurídicamente irrelevante la diversidad y la diferenciación, por lo tanto, no contempla normas especiales o derogatorias. La integración se traduce en una identidad de trato que se respalda con la neutralidad y laicidad del Estado.¹⁴⁸

Dicha orientación coincide con la posición internacional del país que, al firmar el Pacto Internacional de los Derechos Políticos y Civiles de 1996, realizó una reserva al artículo 27 que establece que: "En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma", porque es contradictorio con el artículo 2o. de la Constitución francesa.

Francia ha manifestado una reserva a la aplicación del artículo 30 de la Convención sobre los Derechos del Niño del 20 de noviembre de 1989 que establece lo siguiente: "En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas o personas de origen indígena, no se negará a un niño que pertenezca a tales minorías o que sea indígena el derecho que le corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su

¹⁴⁸ Facchi, A., *op. cit.*, p. 13, que cita algunos reportes de la *Haut Conseil à l'intégration*, en los que se afirma que "la concepción francesa de la integración debe obedecer a una lógica de igualdad y no de minoría", y que el extranjero "conserva su particularismo pero ninguno es tomado en cuenta para el ejercicio de sus derechos y el cumplimiento de sus obligaciones". Véase también Basile, F., *Società multiculturali*, *cit.* El límite a esta aproximación parece estar en la ubicación de clase de los inmigrantes incluso de segunda y tercera generación que no tienen las mismas oportunidades en el acceso al mercado de trabajo. Cimbalo, G., *op. cit.*, p. 282, nota 36.

88 / Eleonora Ceccherini

propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión, o a emplear su propio idioma”.

En el mismo sentido, el Consejo Constitucional francés, pensando en la ratificación de la Carta Europea de las Lenguas Regionales y Minoritarias, ha recordado expresamente que: “le principe d’unicité du peuple français, dont aucune section ne peut s’attribuer l’exercice de la souveraineté nationale, a valeur constitutionnelle”, y ha subrayado que “ces principes fondamentaux s’opposent à ce que soient reconnus des droits collectifs à quelque groupe que ce soit, défini par une communauté d’origine, de culture, de langue ou de croyance”.¹⁴⁹

Si quisiéramos marcar una línea imaginaria que clasifique los ordenamientos en atención a su apertura ante las instancias minoritarias, en un extremo se ubicaría Francia y en el otro aquellas experiencias, lideradas por la canadiense, que permiten excepciones a los ciudadanos en atención a su diversidad cultural. Este no es el espacio para emitir juicios de valor sobre una u otra alternativa, porque ambas descansan sobre una base ideológica de tipo liberal-democrática y las dos buscan generar condiciones para la convivencia pacífica entre personas con raíces culturales profundamente diferentes.

Sin embargo, ambas tienen algunos riesgos: la primera —construida sobre el modelo francés— puede terminar coartando la libertad de los individuos, que no podrán expresar su identidad a plenitud¹⁵⁰ y no garantiza que los conflictos sean superados. De hecho, tiene sentido la tesis que sostiene que la protección de las minorías no solamente responde a un valor universal, sino que se trata de un instrumento para mitigar los peligros de la violencia, la crueldad y políticas humillantes;¹⁵¹ la segunda, en cambio, po-

¹⁴⁹ CC dec. N. 99-412 DC, 15 de junio de 1999, *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires*, JO 18 de junio de 1999, p. 8964, núms. 5 y 6.

¹⁵⁰ En este sentido, alguien ha sostenido que: “No es el velo un problema en sí; el verdadero problema es su ideologización, que provoca desencuentros e inventa contradicciones”. Cardia, C., “Libertà religiosa e multiculturalismo”, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica*, disponible en: www.statoechiese.it (mayo de 2008).

¹⁵¹ Levy, J. T., *Multiculturalism of Fear*, Oxford, 2000, p. 12.

Pluralismo religioso y pluralismo legal / 89

dría conducir a una fragmentación excesiva de la sociedad, actuando una escalada de reivindicaciones identitarias que podrían romper los lazos de unidad al interior del Estado.¹⁵²

Ante el reblandecimiento de la conciencia ética y, por consecuencia, con la búsqueda de elementos identitarios se afirma el predominio de una ideología multicultural cuando todos tienen una cultura de pertenencia (también religiosa) que no pretenden abandonar sino que, por el contrario, quieren salvaguardar, oscilando entre identidad individual y conformismo confesional.¹⁵³

Las últimas reflexiones nos llevan a preguntarnos si un Estado multicultural¹⁵⁴ puede reconocer efectivamente y promover todas las identidades culturales presentes en la sociedad. La definición de multiculturalismo —que aquí se ha adoptado— hace referencia a la igualdad y a la dignidad de todas las culturas; sin embargo, no puede aceptarse la hipótesis de que una entidad estatal alcance un grado de apertura que termine derivando en su propia disolución. La admisión de que toda cultura debe garantizarse y promoverse por los poderes públicos presupondría la afirmación de un relativismo cultural que no es aceptable. De hecho, parece que tampoco lo sería una perspectiva que impida que un Estado, al estar obligado a reconocer y proteger las diferentes instancias que provienen de grupos con connotaciones éticas, raciales, etcétera, porque se considera que todas las culturas merecen protección, termine abdicando a su tarea como seleccionador de los intereses y principios que le son propios. En síntesis, el Estado no debe tener temor de expresar sus propios valores, en tanto que —como ya se ha subrayado—:

...la realidad, objeto de conocimiento descriptivo, no es portadora de valores en sí misma. El valor de las cosas les es otorgado por

¹⁵² Siempre en este sentido, Cardia, C., *Libertà religiosa*, cit., p. 5.

¹⁵³ Varnier, G. B., "Libertà, sicurezza e dialogo culturale come coordinate del rapporto tra islam e occidente", en Varnier, G. B. (ed.), *op. cit.*, p. 33.

¹⁵⁴ Para un análisis sobre la forma de Estado véase Rolla, G., *La libertà religiosa in un contesto multiculturale*, cit., pp. 81 y ss.

90 / Eleonora Ceccherini

los sujetos agentes en atención a la capacidad de las cosas para satisfacer sus intereses... La “verdadera moralidad”, entonces, demanda acciones que entran en conflicto con las expectativas de cada uno de los componentes de la realidad pero tiende a privilegiar aquello que pertenece a la esfera de la razón: en sustancia, esa moralidad otorga al hombre la tarea de promover, con inteligencia y prudencia, la civilidad en el mundo.¹⁵⁵

El Estado, entonces, no puede sucumbir –para decirlo con Weber– ante el politeísmo de los valores, pero debe asumir la tarea de tutelar y promover solamente aquellas culturas que puedan contribuir al desarrollo de la sociedad y que, al mismo tiempo, pueden garantizar la convivencia pacífica entre las diferentes comunidades culturales. Imaginar que sea posible recoger todas las reivindicaciones en las que se manifiesta una diferencia restringiría de manera inevitable el espacio de lo público con la consecuencia de reducir “le social et le politique à une mosaïque de «tribus»”.¹⁵⁶

Se crearía un recorrido bidireccional mediante el cual la mayoría abandona una actitud rígida, aceptando ofrecer condiciones de trato más equitativas para la minoría, mientras que esta última deberá compartir los valores fundacionales de la comunidad política de mayoría.¹⁵⁷

Pero, en verdad, ¿la democracia y el pluralismo son compatibles? *Prima facie*, la respuesta a esta cuestión es positiva; sin embargo, no es posible ignorar que la forma de Estado democrática se caracteriza por ser un sistema en el que las decisiones se adoptan por mayoría, inclinándose a negar los derechos de

¹⁵⁵ Bognetti, G., “Scienza giuridica e nichilismo giuridico”, *Diritto pubblico comparato ed europeo*, núm. 4, 2005, pp. 1544 y ss. En el mismo sentido véase, también, Rivetti, G., *op. cit.*, p. 116; con firmeza en contra del relativismo cultural, Cardia, C., “Carta dei valori e multiculturalità alla prova della Costituzione”, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica*, disponible en: www.statoechiese.it (diciembre de 2008), *passim*.

¹⁵⁶ Haarscher, G., *La laïcité*, 4a. ed., Paris, 2008, p. 43.

¹⁵⁷ Basile, F., *Società multiculturali*, *cit.*

Pluralismo religioso y pluralismo legal / 91

los extranjeros y de todos aquellos que tienen valores culturales diferentes a las orientaciones dominantes, cediendo terreno ante las tentaciones xenófobas e intolerantes. Es evidente, de hecho, el desagrado que prevalece en la opinión pública ante los grupos que se identifican culturalmente como subalternos y extranjeros, que reivindican un reconocimiento identitario, cuyos contenidos son difíciles de negociar, sobre todo cuando tienen fundamentos de conciencia y de religión.

Por lo tanto, por un lado, el multiculturalismo impone una reflexión sobre el paradigma democrático, prefigurando la hipótesis de la necesidad de quitarle a la mayoría el control sobre los derechos fundamentales, ya que suele estar atrapada por el miedo a los diferentes.¹⁵⁸

Además, se convierte en un caballo de Troya en la medida en que permitiría que puedan penetrar en el ordenamiento algunas instancias que son radicales. Sobre todo los perfiles religiosos suelen expresarse con un cierto radicalismo y extremismo, porque se vinculan con lo trascendente y lo metafísico, que suele ser refractario a la dialéctica y a los procesos de síntesis porque expresa intereses no utilitaristas. Entonces regresamos al inicio de este ensayo, es decir, a la idea de que la religión puede convertirse en un catalizador de conflictos y que el reconocimiento jurídico de la pluralidad de confesiones podría favorecer las prácticas y costumbres que limitan la libertad individual pero conservan la libertad religiosa (y en este caso la referencia puede hacerse al tema de las mutilaciones genitales a las mujeres).¹⁵⁹

El Estado debería renunciar a conservar la religión cuando ésta impone limitaciones a la libertad de los individuos (tanto a los adeptos como a los que no profesan una determinada fe). Por

¹⁵⁸ Azzariti, G., "Cittadinanza e multiculturalismo", *Diritto pubblico*, Núm. 1, 2008, pp. 185 y ss. Lo precipitado de esta afirmación nos conduce a valorar de manera aún más significativa el papel del juez como guardián de los derechos de las minorías (véase *supra*).

¹⁵⁹ Dicho dilema se encuentra expresado en Nussbaum, M. C., *Diventare persone, Donne e universalità dei diritti*, Bologna, 2001, p. 207.

92 / Eleonora Ceccherini

lo tanto, desde esta perspectiva, no sería posible imaginar una neutralidad completa del Estado ante las culturas y las religiones; de hecho, el ordenamiento jurídico podría valorar no tanto la legitimidad de las creencias religiosas como las modalidades en las que éstas se expresan, con la finalidad de verificar la compatibilidad con el sistema de valores de base.

En ello reside el elemento valorativo a partir del cual los poderes públicos pueden aceptar el reconocimiento de un *status* diferenciado a unas comunidades frente a otras; esto es, en sustancia, solamente aquellos que profesan principios que no son hostiles y totalmente heterogéneos a los del grupo mayoritario y que toleran que otros grupos culturales reciban la misma tutela, podrían aspirar a la salvaguardia de su identidad. Por una parte, la comunidad política debe abrirse hacia el respeto de las particularidades de las diversas subculturas; por la otra, éstas deben permitir la participación de sus miembros en el proceso democrático y no deben enfrentarse a los principios fundamentales de la vida civil.¹⁶⁰ Además, es necesario que este proceso se acompañe con un diálogo que presuponga renunciaciones recíprocas.¹⁶¹

Esto entra en sintonía con las tesis de Voltaire, que sostenía en la tolerancia la defensa de la conciencia individual y obligaría al Estado a la adopción de una actitud neutral ante la pluralidad de confesiones religiosas.¹⁶² De esta manera, el valor de la tolerancia supera las objeciones de quienes sostienen que no se trataría más que de la imposición de una “visión específica del progreso y de la civilización occidentales... del eurocentrismo cultural, en detrimento del pluralismo y del multiculturalismo”.¹⁶³ La tolerancia, de

¹⁶⁰ Habermas, J., *Perché siamo post-secolari*, cit.; Cardia, C., *Libertà religiosa*, cit., p. 7; Walzer, M., *Sulla tolleranza*, Roma-Bari, 1998, p. 93.

¹⁶¹ Stammati, S., “Riflessioni minime in tema di laicità (della comunità e dello Stato). Un colloquio con alcuni colleghi”, *Diritto pubblico*, núm. 2, 2008, p. 368.

¹⁶² Carobene, G., “Liberté et tolérance religieuse dans la pensée de Voltaire”, *Stato, chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica*, disponible en: www.statoechiese.it (abril de 2009).

¹⁶³ Azzariti, G., *op. cit.*, pp. 185 y ss.

Pluralismo religioso y pluralismo legal / 93

hecho, sería más bien una virtud pública que se basa en la idea de justicia y que impone el respeto a la diferencia.¹⁶⁴

Tolerancia, solidaridad y reciprocidad serían las palabras clave para justificar la selección de la comunidad política que, de esta manera, anclaría su propia elección en una suerte de razón superior imparcial. De hecho, la tolerancia no debe entenderse como “una concesión del poder o de las ideologías dominantes sino como un método de aproximación a los problemas”.¹⁶⁵

La cuestión, entonces, reside en determinar cómo pueden respetarse las partes, sin poner en peligro al conjunto, y al mismo tiempo, en cómo se pueda salvar al conjunto sin poner en peligro a las partes. Cada grupo social particular, mientras se quiera salvaguardar un contexto de libertad y democracia, tiene responsabilidades ante la sociedad en su conjunto, responsabilidades que tienen que ver con el respeto a los demás y por lo mismo con la necesidad de que su identidad no se defienda hasta el punto de impedir una defensa equivalente de parte de los demás. Por su parte, las instituciones políticas, con su actuación, tienen la responsabilidad de mantenerse abiertas ante todos, sin prejuicios y privilegios hacia ninguno.¹⁶⁶

Por ello son bienvenidas las soluciones legislativas y jurisprudenciales que evitan la discriminación indirecta hacia grupos religiosos y culturales, mientras se rechazan las prácticas de las minorías que lesionan de manera significativa las libertades y el respeto a los demás.

En este sentido podemos citar algunos ejemplos que ofrece la crónica periodística en algunas ciudades canadienses. El *Service de Police de la Ville de Montréal (SPVM)* y la *Société de l'assurance automobile du Québec* han solicitado a sus emplea-

¹⁶⁴ Carobene, G., *op. cit.*

¹⁶⁵ Cimbalo, G., *op. cit.*, p. 297, nota 83. Para la tolerancia en general: Locke, J., “Saggio sulla tolleranza e Lettera sulla tolleranza”, en Battaglia, F. (ed.), *Antologia degli scritti politici di John Locke*, Bolonia, 1962.

¹⁶⁶ Zagrebelsky, G., *op. cit.*, p. 110.

94 / Eleonora Ceccherini

das que dejen su puesto a los hombres cuando se trate de personas de religión judía jasídica que se niegan a realizar sus tareas —incluyendo el examen para obtener la licencia de conducir— junto a una mujer. También se ha modificado el horario de algunas piscinas públicas para permitir que existan horarios exclusivos para las mujeres, como lo han solicitado los musulmanes. O bien, el caso de la YMCA en *Avenue Le Parc* en Montreal, que decidió aceptar la solicitud de una escuela jasídica para pagar la instalación de una ventana con vidrios opacos para impedir que los estudiantes pudieran ver a las muchachas en ropa de deportes, obligando con ello a las atletas a utilizar energía eléctrica.¹⁶⁷

Un elemento crítico adicional, que emerge con frecuencia en los debates sobre el multiculturalismo, se refiere de hecho al trato que se brinda a las personas que pertenecen al grupo. En particular, se subraya que las dinámicas de las comunidades cerradas pueden ser particularmente restrictivas, limitando la autonomía personal de los individuos y, por lo tanto, que aceptar el multiculturalismo significaría negar los principios liberales. En sustancia, no se brindaría suficiente atención a las voces disidentes (o no alineadas) al interior del grupo, por lo tanto, el Estado no puede justificar la divulgación de prácticas opresivas de parte de las minorías hacia sus integrantes,¹⁶⁸ como sería el caso del matrimonio convenido y obligatorio, la discriminación sexual en el ámbito escolar o el derecho de familia o prácticas que lesionen el derecho a la salud y el derecho de consentimiento informado.¹⁶⁹ No es casualidad que también en nuestro ordenamiento se haya debatido el reconocimiento de los derechos al interior

¹⁶⁷ Los casos han sido citados en Geadah, Y., *Accommodements raisonnables: droit à la différence et non différence des droits*, Montreal, 2007, pp. 18 y ss.

¹⁶⁸ Rivetti, G., *op. cit.*, p. 116; Rosen, L., "Power and Culture in the Acceptance of Universal Human Rights", en Eisgruber, C. L. y Sajó, A. (eds.), *Global Justice and the Bulwarks of Localism*, Leiden-Boston, 2005, p. 14.

¹⁶⁹ El punto es problemático y se refiere a la tutela de los derechos dentro de las organizaciones de *tendencia* (son las organizaciones que cuentan con trabajadores que realizan actividades de naturaleza política, sindical, cultural, de instrucción, de religión o de culto).

Pluralismo religioso y pluralismo legal / 95

de las organizaciones. En sustancia, los ordenamientos jurídicos no podrían permitir que al interior de los grupos se pudiera negociar la protección de los derechos de las personas.¹⁷⁰ Para evadir el peligro resulta necesario realizar una minuciosa tarea de “desenmascaramiento y crítica de las estructuras particulares de dominación, todas las veces que éstas se manifiestan”,¹⁷¹ imponiendo al poder público la obligación de tutelar y garantizar los derechos de los sujetos débiles en cualquier comunidad en la que se encuentren.

En particular, el principio de igualdad entre los sexos constituye un argumento con el que se busca evidenciar los peligros de la adopción de lógicas y políticas multiculturales en los Estados occidentales. De hecho, se teme que el universo femenino se vea obligado a adoptar reglas consolidadas en el grupo, que son el resultado de estratificaciones que tienen sus raíces en un terreno de profunda misoginia. Por lo tanto, el sujeto femenino estaría sometido a reglas del grupo que nunca contribuyó a elaborar, dado que las sociedades se han formado sobre la base del binomio: hombre-poder, que coloca al margen a todos aquellos que no responden a este *cliché*.¹⁷²

Sobre todo, surge el temor ante la materialización de prácticas castrantes sobre todo en el ámbito familiar. No es casual que los grupos religiosos reivindiquen para sí el control exclusivo sobre la familia, constituyendo una formación social, a través de la cual es más fácil transmitir los valores fundacionales de la colectividad, que pueden transmitirse de generación en generación. De hecho, no se puede negar que, dentro de las comunidades, se plantean lógicas de poder de parte de grupos dominantes que constituyen la supuesta mayoría moral, es decir, aquella que de hecho delibera e impone las reglas de pertenencia.

¹⁷⁰ Cimbalo, G., *op. cit.*, p. 282.

¹⁷¹ Azzariti, G., *op. cit.*, p. 185.

¹⁷² Muller Okin, S., “Is Multiculturalism Bad for Women?”, en Cohen, J. *et al.* (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, 1999, pp. 7 y ss.

96 / Eleonora Ceccherini

En esta posición surge toda la desconfianza hacia los grupos culturales extranjeros que viven en países occidentales y que son percibidos como portadores de valores arcaicos y patriarcales que están lejos de la perspectiva liberal orientada a la protección de los derechos y, por lo mismo, potencialmente hostiles hacia las libertades de las mujeres.

Esa postura es fuerte y, en gran medida, fundamentada, aunque olvida que también en las sociedades occidentales tiene raigambre el machismo, que suele conjugarse con el poder económico que es ejercido con frecuencia por los hombres.¹⁷³ La relación entre *gender* y *culture* es mucho más complicada y grávida de problemas porque la cuestión no puede solucionarse contrastando los valores de la sociedad occidental y “otros”, porque de lo contrario se enfrentaría una nueva dicotomía que obligaría a las mujeres a elegir entre la pertenencia a su grupo o a su fe o a rechazarlos, sin poder hallar un punto de síntesis, que encuentra en la reconfiguración de los roles hombre-mujer en cada cultura, la única solución posible y verdaderamente democrática.¹⁷⁴

Esta conclusión puede ser la respuesta, en parte al menos, para otra crítica que se opone al multiculturalismo y que consiste en afirmar que la defensa y el fortalecimiento de las particularidades propias de las minorías se traduce en el reforzamiento de los guetos y en la perpetuación de condiciones de debilidad económica y cultural ante los exponentes del grupo mayoritario de la sociedad. Lo que se teme es que se consoliden concepciones infundidas por reglas arcaicas y que se alimenten estereotipos;

¹⁷³ Sobre este punto véase Volpp, L., “Feminism v. Multiculturalism”, *Columbia Law Review*, 101, 2001, p. 1181.

¹⁷⁴ En los *gender studies* se habla de *intersectionalism*, es decir de la voluntad de procurar la igualdad entre hombres y mujeres dentro de las comunidades definidas cultural, racial, étnica y religiosamente; se trataría de una especie de sincretismo que opta por una recomposición entre feminismo y multiculturalismo. Para todos los casos véase: Sunder, M., “Piercing the Veil”, *Yale Law Journal*, 112, 2003, p. 1399; Baines, B., “Gender and Constitution: Is Constitutionalism Bad for Intersectional Feminists?”, *Penn State International Law Review*, 28, 2010, pp. 427 y ss.

Pluralismo religioso y pluralismo legal / 97

la valoración de las diferencias podría materializarse como una reedición actualizada de las políticas segregacionistas, de apartheid, de casta. Los temores expresados pueden ser reales y una aplicación rígida de las políticas identitarias podrían en verdad favorecer una reedición de las políticas *separate but equal*. El temor está en que se conviertan en sociedades paralelas,¹⁷⁵ inmóviles y cristalizadas.¹⁷⁶

Sin embargo, cuando hablamos de culturas hacemos referencia a un proceso de conocimientos que históricamente ha interactuado con —y ha aceptado influencias provenientes de— el exterior. Es muy difícil imaginar identidades culturales como mónadas (entidades completas y autónomas desprovistas de contacto con el exterior, de acuerdo con la teoría de Leibniz), incapaces de interactuar con otras comunidades.¹⁷⁷ De hecho, el desarrollo de las culturas proviene de procesos de comunicación y no de separación.¹⁷⁸ Si fuese verdad, las relaciones entre las diferentes comunidades se traducirían solamente en procesos de sometimiento o conversión.¹⁷⁹

Desde esta perspectiva, resulta convincente la postura de quien sostiene que el multiculturalismo no debería “to preserve

¹⁷⁵ Habermas, J., *Perché siamo post-secolari*, cit., p. 9.

¹⁷⁶ Bauman, G., *L'enigma multiculturale. Stato, etnie, religione* (1999), Bolonia, 2003, pp. 75 y ss.; Loprieno, D. y S. Gambino, *op. cit.*, p. 235.

¹⁷⁷ Habermas, J., *Perché siamo post-secolari*, cit., p. 8.

¹⁷⁸ Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory*, Oxford, 1995; Toope, S. J., “Cultural Diversity and Human Rights”, *McGill Law Journal*, núm. 42, 1997, p. 181; Lipkin, R. J., “Can Liberalism Justify Multiculturalism?”, *Buffalo Law Review*, núm. 45, 1997, pp. 1 y ss.; Loury, G. C., “Individualism before Multiculturalism”, *Harvard Journal of Law and Public Policy*, núm. 19, 1996, pp. 18 y ss.; Triggs, G., “The Rights of ‘Peoples’ and Individual Rights: Conflict or Harmony”, en Crawford, J. (ed.), *The Rights of Peoples*, Nueva York, 1988, pp. 141 y ss. También la Unión Europea parece haber adoptado esta perspectiva dinámica; de hecho, en las conclusiones de la reunión del Consejo Europeo de Salónica de 2003 se afirma que: “integration is a dynamic, two-way process of mutual accommodation by all immigrants and residents of Member States”. En el mismo sentido véase también la comunicación de la Comisión CE núm. 389 del 10. de septiembre de 2005.

¹⁷⁹ Habermas, J., *Perché siamo post-secolari*, cit.

98 / Eleonora Ceccherini

the purity of different cultural Group (but) to enable them to adjust and change to a New form of existence within a larger community, while preserving their integrity, pride in their identity, and continuity with their past and with others of the same culture in different countries”.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Raz, J., “How Perfect Should Be one? And Whose Culture Is?”, en Cohen, J. *et al.* (eds.), *op. cit.*, p. 99.