

Las resistencias a la justicia intercultural

DENISE HELLY

Resumen

Este artículo aborda las corrientes opuestas a la presencia de la religión en la esfera pública. Según un modelo ultra-fundamentalista de laicidad a la francesa, quizá asumido en Quebec, la religión, sus instituciones y sus manifestaciones no deberían tener ninguna influencia en la vida política. El artículo presenta los postulados de base de esas corrientes, particularmente en lo que se refiere a la definición de la modernidad y la capacidad de acción de las mujeres.

Palabras clave: *religión y esfera pública; mujeres en el islam; secularismo; laicidad.*

Abstract

The Resistance to intercultural Justice

This article deals with the currents of ideas opposed to the presence of religion in the public sphere. According to a French-styled ultra-fundamentalist model of laicism, which has been partially assumed in Quebec, religion, its institutions and manifestations should have no influence on public life. This article introduces the basic tenets of such position, particularly in what concerns the definition of modernity and the agency of women.

Keywords: *religion and the public sphere; women in Islam, secularism, laicism.*

Habría que relativizar el principio de la libertad religiosa, un derecho fundamental. En cierto modo, habría que desacralizar ese derecho, que ha perdido su pertinencia. La libertad religiosa se explica en gran medida por el hecho de que la religión ha sido con frecuencia una fuente de intolerancia y persecuciones. Sin embargo, en una sociedad laica ajena a las cuestiones religiosas, en la que la fe y la práctica religiosa pertenecen al ámbito privado, sería absolutamente normal que los derechos religiosos también pertenecieran al ámbito privado, y que a él se restringieran.

ALAIN DUBUC, *La Presse*, 13-14 de mayo de 2006

La cuestión de la justicia intercultural suscita muchas preguntas: ¿existen referencias universales respecto de la pluralidad de valores? ¿Existe un modelo político que resuelva conflictos de valores, en particular de valores religiosos? ¿Cómo garantizar el respeto de la pluralidad religiosa?¹ ¿Implica ese respeto un límite a la libertad de expresión, tal y como reclaman no pocas organizaciones musulmanas? Y finalmente, una cuestión que surge reiteradamente en los actuales debates acerca del islam: ¿qué papel desempeña la religión en una sociedad que se pretende moderna y democrática?

Es de sobra conocida la idea de una vuelta de la religión, es decir, la multiplicación desde los años ochenta de nuevas formas de creencias, la individualización de la creencia y la militancia política de Iglesias fundamentalistas protestantes, evangélicas y del papado contra lo que consideran una mutación cultural y moral acaecida en los años 1960-1970. Esta militancia va de par con una recuperación del conservadurismo cultural, moral y patriótico y con una mayor participación de las iglesias en los debates públicos (eutanasia, homosexualidad, clonación, aborto, matrimonio, derechos del feto, signos religiosos exhibidos por el Estado, teoría evolucionista, currículo escolar, guerras americanas, conflicto israelo-palestino, genocidio de cristianos en Darfur; acusación en Estados Unidos, por parte la derecha cristiana, de la separación entre religión y Estado y de la primacía del Tribunal Supremo sobre el Congreso). Este nuevo posicionamiento de las Iglesias cristianas, así como la reivindicación de derechos por las minorías religiosas, han reavivado en los años 2000 a unas mayorías culturales que llevaban décadas en silencio: el progresismo y el autoritarismo.

Progresismo y ultrasecularismo

Llamamos *progresismo* a la corriente de pensamiento y opinión o *mentality group* (Bruinsma y Nelken, 2007: 114) que define el progreso como un cúmulo continuo de saberes opuestos a cualquier creencia en un principio sobrenatural. Dicha doctrina, resultante del Siglo de las Luces y muy afirmada en los siglos XIX y XX, se ha reactivado a través de ideólogos de izquierda, adoptando la forma de un fundamentalismo ateo y una definición unívoca de la modernización y la modernidad.² Se basa en dos ideas: existe un solo modo de modernización y de modernidad, y todo vínculo entre el Estado y la religión resulta perjudicial para el progreso de las sociedades y para la libertad de los individuos. Considera que existe una relación positiva entre progreso y saber que debe conducir a una civilización universal de tipo occidental. En términos de avanzadilla intelectual, tras las guerras, genocidios, fascismos y denegación de derechos habidos en el siglo XX cabía esperar que se abandonasen los mitos del universalismo formal y de la humanidad encaminándose hacia una mayor racionalidad, con los que se habría exterminado a otras culturas (Bull, 2007). Pero, en contra de todo pronóstico, el progresismo mantiene la idea de que el universo humano es una entidad lógica y racional y de que los ideales de libertad, igualdad, conocimiento, seguridad e interés personal entran en conflicto debido sólo a la irracionalidad de los actores.

Isaiah Berlin (1959/1991: 21-25, 1998, 2006) ha sido uno de los autores principales a la hora de denunciar la idea de una verdad objetiva y universal que sirva de base para las conductas humanas y su unidad. La racionalidad no es el resultado de una lógica intelectual para definir y afirmar opiniones, elecciones e intereses. Es más bien el aprendizaje de un distanciamiento frente a las propias conviccio-

nes, de la duda y el espacio que hay que conceder a la diferencia y al desacuerdo. El progresismo pervierte este sentido de la racionalidad al limitarla a una interpretación instrumental bajo la influencia de la economía en las sociedades capitalistas. Por su parte, Hayek habla de la creencia en un progreso continuo hacia una mayor racionalidad, *the synoptic delusion* (ilusión de verlo todo, de comprometerlo todo), mientras que Gray (2000), en su crítica a las teorías del progreso, recuerda dos hechos: un cúmulo de saberes no hace que los humanos sean obligatoriamente más civilizados, y la idea del progreso hacia una humanidad más racional, menos religiosa y más pacífica es inoperante. La humanidad no puede avanzar ni dar marcha atrás, no es una entidad colectiva con intenciones y proyectos. Para Gray, el progresismo es el sucedáneo secular del monoteísmo, una creencia, mientras que para Terry Eagleton (2008) «la única imagen auténtica del futuro es el fallo del presente [...] Pensadores pesimistas como Freud ayudan más a la emancipación humana que aquellos que nos seducen con visiones idílicas del futuro».

Por su parte, Bryan Turner (2001: 501) habla de crisis del secularismo³ liberal. Retoma así la expresión de Aamir R. Mufti (2007)⁴ *majoritarianism of secular nationalism* para designar a esa doctrina del progresismo que contrapone el universalismo formal de los derechos, la ciencia, la racionalidad, el retroceso de las religiones y la cultura nacional a las tradiciones que supuestamente son incapaces de ir a la par con el desarrollo del progreso. Es una ideología que pretende estar perseguida por la memoria de posturas antidemocráticas de la Iglesia católica,⁵ muy arraigada en las sociedades católicas, y que se empeña en ignorar que ciertas Iglesias cristianas han modificado su doctrina respecto de tesis científicas y de la libertad de elección de las personas. Una ideología que, en nombre del universalismo del conocimiento, califica a personas y poblaciones enteras como premodernos, rechazando su interpretación del mundo. Es una ideología histórica, ya que hay famosos pensadores de la sociología que han contribuido en esta estigmatización, como recuerda B. Turner (2001). Para Kant, Hegel y Weber, el judaísmo no pertenecía al universo moderno.

Son muchas las fisuras que presenta el progresismo. Ignora la historia al pretender que la modernización combina el capitalismo, la industrialización, la construcción de Estados nacionales y la democracia. Esta forma de la modernización se dio sin duda en Europa occidental, pero no en países de Europa central y oriental. Además, la actual mundialización demuestra que existen otros modos de modernización (América latina, Japón, India, China) lo que, al desenclavar el discurso de una norma europea occidental, conduce irremediabilmente a sacar conclusiones sobre la variabilidad de las experiencias históricas. El progresismo afirma que el paso a la modernidad implica la disolución total del vínculo entre Estado y religión, cosa que desmiente la experiencia histórica. Shmuel Eisenstadt (1999) habla de modernidades múltiples. Hay tradiciones religiosas (budismo, sintoísmo, judaísmo, islam, hinduismo, luteranismo, anglicanismo) que siguen siendo elementos constitutivos de la definición de Estados e identidades nacionales (Hutchinson, 1996; Da-

vie, 2000), y cada sociedad presenta su propia combinación de elementos religiosos y seculares (Spohn, 2003). Noah Feldman (2008) demostró cómo, a diferencia de Europa, en las sociedades musulmanas las relaciones Estado-religión han sido más pacíficas, y cómo durante un milenio la religión ha sido un agente de estabilidad y no de conflicto grave, ya que hasta el siglo XX los responsables y los letrados religiosos limitaron el poder arbitrario de califas y sultanes. Además, a lo largo de la historia la secularización ha registrado movimientos oscilatorios (Martin, 1987) y, al igual que la mundialización económica no es la diseminación universal de una forma de capitalismo, la modernización no es la diseminación o la variación local de un modelo universal de secularización y de secularismo. Los fundamentalismos laicos franceses son la encarnación de esta visión doctrinaria de la modernidad. Pretenden que la laicidad es el destierro de cualquier forma religiosa del ámbito público y la única forma válida de secularismo.

Al negar a la religión todo estatuto público, los defensores del progresismo dan la espalda a dos recomposiciones de las escenas públicas actuales. A lo largo de las luchas por el poder hay víctimas de la dominación que reclaman que se respeten sus derechos. Dado que los referentes de la dominación son variados —origen social, clase, color, género, religión, educación escolar, edad, cultura, oficio, idioma—, los actores sociales se multiplican y la escena política se hace más compleja. Los defensores del progresismo rechazan la nueva influencia en la escena pública de corrientes religiosas conservadoras, así como la llegada de las minorías religiosas inmigrantes, en especial la musulmana. Según ellos, el Estado debería imponer el ateísmo y apartar a los creyentes y a sus instituciones de la escena política. Sin embargo, no se puede amalgamar la lucha política en contra de corrientes de pensamiento que se rechazan y la negación de la palabra. Atendiendo a Richard Rorty, quien afirma que toda creencia debe ser considerada según su utilidad,⁶ el fundamentalismo secular excluiría de la vida política a los creyentes y conduciría a nuevas guerras entre éstos y los ateos. Sólo Estados Unidos viviría en paz, dada la considerable proporción de estadounidenses que se dicen creyentes. Según un sondeo Pew del mes de junio de 2008, el 92 % de los estadounidenses creen en Dios o en un espíritu universal, 58 % rezan todos los días en la intimidad (Helfand, 2008) y 25 % cambiaron de creencia religiosa a lo largo de su vida (*The Economist*, 2008d). Pero muchos otros países se encaminarían hacia la guerra civil. En septiembre y octubre de 2004, según una encuesta realizada en 19 países europeos, Estados Unidos y Turquía (GfK Custom Research Worldwide), el 75 % de los encuestados europeos dicen creer en Dios o en una criatura sobrenatural;⁷ el desnivel entre creyentes y no creyentes era importante en la República Checa (63 %), Holanda (53 %), Bélgica y Alemania (40 %), los países escandinavos y Dinamarca (50 %).⁸

Autoritarismo y derechos de las mujeres

Otra mayoría cultural está más presente en las sociedades protestantes, donde amplios sectores de la población consideran que la religión tiene utilidad social, con la condición de que haga suyo el respeto a los derechos individuales y a la vida privada. Esta mayoría no se opone a que la religión tenga un papel en la esfera pública, sino a la imposición de una creencia, ya sea religiosa o atea, al igual que a cualquier otra imposición de un modo de vida, costumbres o valores privados, ya proceda de una institución, del Estado o de la Iglesia. Convierte la autonomía individual y el respeto por la vida privada en valores indispensables, olvidando que esos valores son manifestaciones culturales y no principios fácilmente universalizables, transhistóricos. Este discurso ideológico también lleva a un lógico callejón sin salida, pues lanza, en nombre de la libertad de elección individual, un requerimiento autoritario a todas las personas, y en especial a las mujeres, para que elijan un modo de vida que se corresponda con los valores que propugna. Cabe destacar la diferencia ideológica existente con el progresismo, que no invoca tanto el ataque a la autonomía individual para defender la igualdad de sexos, sino la universalidad formal de los derechos.

Bruinsma y De Blois (2007: 122-124) ilustran esta concepción fijándose en la aceptación de los musulmanes en Holanda. A diferencia de lo que ocurre en Francia, donde los defensores del progresismo rechazan la presencia de signos religiosos en la esfera pública y la cuestión está codificada desde el Estado, en Holanda dicha presencia no da lugar a debates públicos. En cambio, la percepción de la imposición por los hombres de reglas de vida a las mujeres y a los menores, es decir, el poder patriarcal en el seno de culturas del sur, crea conflictos. Según un sondeo, los holandeses cristianos y musulmanes se entienden porque admiten que tienen concepciones muy diferentes de las relaciones entre hombres y mujeres y entre padres e hijos. Pero la imposición de una forma de costumbres por la opinión pública holandesa, la aceptación de la homosexualidad, muestra los límites de esta concepción de la autonomía individual. Desde 2005, mirar un vídeo en el que aparecen homosexuales besándose forma parte del rito de acceso a la ciudadanía holandesa. Aceptar la homosexualidad y respetar los derechos de los homosexuales son dos realidades distintas: la primera concierne a la opinión personal; la segunda a los derechos individuales y a la ley. Esta distinción esencial en democracia liberal queda eclipsada por la idea de que los inmigrantes del sur ignoran un valor fundamental holandés: el de la autonomía individual en la vida personal. En nombre del referente moderno de la libertad de elección cultural, la idea de cultura nacional se antepone al respeto de las diferencias culturales. Es igualmente representativo de esta tendencia el hecho de que desde 2007 una ley obliga a los inmigrantes del sur —pero no a los de los países occidentales— a pasar un examen de lengua y cultura holandesa con el fin de inculcarles «valores fundamentales y normas sociales que pensa-

mos que todo el mundo debe respetar», en palabras de Rita Verdonk (Bruinsma y De Blois, 2007: 218).

Dos postulados compartidos y el rechazo del pluralismo

Estas dos corrientes de opinión comparten una visión estereotipada de las tradiciones no occidentales. Ven en sus portadores, en especial en las mujeres, a personas incapaces de decidir, de dudar, de resistir, de ser responsables, de cambiar. Se los representa como la encarnación de normas inherentes a los roles que les asignaron en el momento de su nacimiento. Dan a los inmigrantes del sur y a sus descendientes el estatuto de simples elementos sobre los que se actúa, que sufren y aceptan una sobredeterminación por una *cultura*, el estatuto de «*victims without agency*» (literalmente, víctimas sin capacidad de acción), tomando la expresión de A. Shachar (2001). Anne Phillips (2007: 31) describe con ironía esta percepción: «Ellos tienen tradiciones culturales; yo tengo valores morales». Un ejemplo concreto indica cuán equivocada es esta visión de las culturas no occidentales, en especial la musulmana, tan desacreditada hoy en día: en Quebec, la mayoría de los musulmanes resuelven sus rencillas familiares a través del código civil y no recurriendo a las prácticas y los valores musulmanes (repudio, reparto desigual de bienes, custodia de los hijos).⁹ Y existe la expresión *angrezi shariat* para referirse a la cultura jurídica híbrida de los musulmanes británicos y norteamericanos.

Anne Phillips considera que esta visión de las tradiciones no occidentales es una estrategia discursiva que permite que los grupos racistas legitimen su estigmatización de las tradiciones de las minorías culturales y que las corrientes feministas reafirmen su vocación de proteger a las mujeres de la opresión masculina. Favorece la afirmación de que sólo los occidentales tienen capacidad de libertad, como la valorización de la norma occidental del individuo racional, capaz de elegir y ser responsable de sus acciones. Es una visión cosificada de la cultura que descansa en un postulado corolarario. Las dos corrientes ven en las *tradiciones* conjuntos homogéneos y grupos aislados estáticos no expuestos a tensiones internas, a contactos exteriores y al cambio. Además, amalgaman las doctrinas religiosas del sur. En el caso del islam, omiten los conflictos de interpretación entre los partidarios del islamismo político y de otras escuelas religiosas; ignoran las críticas del modernismo y la resistencia al rigorismo islámico de las feministas musulmanas (Kandiyoti, 1991; Lamrabet, 2000, 2004; al-Hibri, 2000; Badran, 2001). Reducen al silencio los sondeos que en los países musulmanes muestran un deseo de democracia y de inclusión de las mujeres en la esfera pública y una sola diferencia notable con las sociedades occidentales: un puritanismo en materia de sexualidad (Inglehart, 2003). Construyen imágenes esencialistas de las mujeres, cristalizando las diferencias entre *islam* y *Occidente* (Göle, 1996-2003; Mernissi, 2001) haciéndolas infranqueables.

No se puede repetir el error de los movimientos feministas estadounidenses de los años sesenta, compuestos por mujeres blancas de clase media que se olvidaron de las reivindicaciones de las mujeres de clases bajas, las inmigrantes y las nativas negras. Los conflictos sobre la jerarquía de género quedaron sin resolverse en las familias pobres. Es preciso también recordar que desligar religión y sistema patriarcal, así como denunciar la instrumentalización política del patriarcado por parte de las instituciones religiosas, ha formado parte de la lucha de feministas judías y católicas. Y si consideramos que los logros de las feministas están en riesgo, los factores principales de esta regresión son los nuevos conservadurismos cristianos y el aumento de las desigualdades en el mercado laboral, antes que ciertos fundamentalistas musulmanes inmigrados. En este aspecto, Anne Phillips (2007: 34-37) propone unos límites que habría que imponer en todo sistema cultural: protección de los menores ante cualquier daño (*harm*), prohibición de violencia física y mental, igualdad entre mujeres y hombres en el sentido de igualdad de elección de un estilo de vida. Este último principio significa que una mujer puede elegir considerar a los dos sexos como radicalmente distintos y pensar que igualdad no es similitud, como a menudo defienden las doctrinas feministas occidentales. Para Phillips, la autonomía individual va en primer lugar, por encima de la igualdad de género. Una mujer que aborta un feto femenino decide evitar el oprobio de un sistema cultural disminuyendo el valor de las mujeres. Hay que reconocer esta decisión, esta libertad que ella asume, y no interpretarla como una decisión de víctima o de falsa conciencia.

Pluralidad y diversidad de valores: ¿términos antinómicos?

La fuerza de estas dos corrientes de opinión, el progresismo y el autoritarismo, impide que surja un debate público basado en el respeto de la pluralidad religiosa, pues restringe la problemática a la diversidad de *core values* o principios fundamentales y al ámbito de la paz social, cuando no a la cohesión social. Impide plantear la multiconfesionalidad del Estado, la ineluctabilidad de la discrepancia y del conflicto social y hacer preguntas tales como: ¿cómo se define lo universal sin tener como referente valores concretos?, ¿deberíamos institucionalizar el relativismo cultural? El caso indio, con varios sistemas jurídicos que funcionan paralelamente —musulmanes, hinduistas, civiles—, ¿es un modelo a seguir?

A mi juicio, para el Estado democrático que quiera reflexionar sobre el tratamiento de la pluralidad de valores existen cuatro vías. La imposición de valores del grupo mayoritario en una sociedad (asimilación), una visión ahora unánimemente rechazada, y tres visiones más, que son la neutralidad cultural y religiosa del Estado —es decir, la retirada total del Estado de cualquier conflicto de valores entre los distintos actores—, la tolerancia y los principios comunes compartidos. Por tolerancia se entienden dos ideas: por una parte, la afirmación de valores con-

siderados benéficos para todos, con la autonomía personal y la libertad individual a la cabeza; por otra parte, la aceptación de otros valores, aunque se los considere erróneos. Esta filosofía, presente desde el siglo XVI, se ancla en la convicción de que la tolerancia del error es inevitable, puesto que la persecución es irracional e ineficaz. Según John Locke (*Letters on Toleration*), no se puede imponer o transformar a la fuerza una creencia y el Estado o una Iglesia mayoritaria no pueden erradicar una fe *falsa*. Esta vía ha sido criticada por Isaiah Berlin (1959; 1969; Gray, 1996) en su reflexión sobre los límites del liberalismo universalista frente a la pluralidad de valores. Según este autor, la tolerancia como aceptación de concepciones sobre lo humano distintas de las del humanismo del Siglo de las Luces es una engañifa. No hay consenso posible sobre una concepción de lo humano, porque todas las diversas filosofías de vida son legítimas. No existe ningún modelo universal de vida para todos, ningún ideal de vida por encima de otro que pueda ofrecerse a cada persona. Además, el conflicto cultural o moral no proviene del encuentro de universos culturales diferentes. En el orden liberal occidental, a pesar de existir una misma definición del bien, existe un conflicto entre paz y justicia, entre paz y democracia, como frente al proyecto de conquista nazi. Existe un conflicto entre igualdad, equidad y justicia cuando se quiere restablecer una justicia para categorías sociales dominadas históricamente por programas de discriminación positiva. El pluralismo y el conflicto de valores se deben al carácter contradictorio de las necesidades humanas (Gray, 2000: 7, 9). Dadas las necesidades no complementarias de la psique humana, seguridad y poder por ejemplo, los ideales modernos entran a menudo en conflicto, incluso estructuralmente, como cuando la libertad de unos es la desigualdad de otros o la libertad de expresión de unos constituye un perjuicio para la dignidad de otros (literatura pornográfica). Así, dada la variabilidad de los valores, una fe religiosa, un estado afectivo elemental o una pertenencia colectiva constituyen bases para un estilo de vida tan legítimas como el examen racional, y el desacuerdo acerca de normas comunes en el seno de toda sociedad es constante e ineluctable.

Otra vía, muy extendida y publicitada desde hace quince años, es la idea de compartir preceptos de vida en sociedad, una idea que va acompañada de incesantes discusiones sobre estos preceptos. ¿Son principios fundamentales o *core values* que se refieran a valores de la mayoría cultural de una sociedad? John Gray (2006: 22) propone un único valor común: la prohibición de prácticas no humanas (esclavitud, genocidio, persecución, tortura, humillación). Concluye que, dado que las definiciones de un ideal de vida son diversas, la negociación entre valores es irremediable y permanentemente en democracia, so pena de una negación de la libertad y la dignidad y de un conflicto violento. A partir de ese momento, las instituciones públicas tienen que bregar día a día con los conflictos de valores para permitir una coexistencia pacífica de elecciones culturales diferentes. Boudon (2006) propone un principio universal encaminado a la evolución moral de las sociedades: cada humano tiene un

sentido de su dignidad y de sus intereses vitales y juzga su posición social por el mismo rasero. Esta dignidad no se otorga a todos, pero el sentido de la opresión es universal y está presente en todos los sistemas sociales, aunque produzcan ideologías fatalistas, como el sistema de castas de la India. En efecto, resignación no es aceptación. Según esta hipótesis, el sentido de la individualidad y de su respeto no es en absoluto una invención europea, sino un rasgo humano universal que adopta formas múltiples según los contextos. Sólo las fuerzas históricas —que son de hecho relaciones de poder— atrasan su reconocimiento por parte de las instituciones y crean un conflicto. Boudon menciona el hecho de que la esclavitud no se aboliera en el siglo XIX por la presión de intereses económicos como ejemplo de la oposición entre un valor de una época, una clase, y el valor universal, intemporal de la dignidad personal, o también entre racionalidad instrumental y racionalidad axiológica. En estas condiciones, el único criterio de resolución de conflictos interculturales es el respeto del sentido que atribuye una persona a su dignidad.

Heath (2003) contrapone a la tan difundida tesis canadiense de los *valores comunes* cuatro principios que permiten la expresión de valores opuestos sin dejar de proteger la integridad de las personas: la igualdad,¹⁰ la autonomía individual, la eficiencia (utilidad de la ley)¹¹ y la no violencia. Desde el *retroceso del multiculturalismo* (Joppke, 2004), una corriente propugna el diálogo entre grupos culturales en lugar de la imposición de principios abstractos de justicia (Parekh, 2000; Benhabib, 2002). Es una idea que ilustra Phillips (2007: 41). El matrimonio *forzoso* es un matrimonio de conveniencia aceptado por los dos cónyuges o impuesto a ambos, pero no se trataría de prohibir los matrimonios de conveniencia, sino de saber detectar si ha habido presión y, de ser ése el caso, proteger a las víctimas. Para ello son necesarios el diálogo, la conversación y el conocimiento del entorno.¹²

Charles Blattberg (2004, 2008) retoma la idea de diálogo. Describe cuatro formas de resolución de conflictos sobre los valores: guerras culturales (o asimilación del vencido), neutralidad del Estado, tolerancia y cumplimiento del bien común. Estima que la neutralidad del Estado o el arbitraje de los conflictos por la vía jurídica es imposible, puesto que la neutralidad consiste en defender a un grupo no creyente contra un grupo creyente. Define la tolerancia como negociación de buena fe sobre la base del respeto de la opinión de cada uno, y este régimen da necesariamente lugar a concesiones tales como los *acomodos razonables* en Canadá. En nombre del valor central —de inspiración republicana— de adhesión de los ciudadanos a la ciudad en la que residen, defiende el último modo de resolución: la búsqueda del bien común. Con esta expresión se refiere a la conversación entre los actores en conflicto para reconciliar los puntos de vista discrepantes y llegar a una comprensión mutua. Para evitar que el Estado tenga que intervenir en discusiones teológicas, no tendría más que inducir la organización de esas conversaciones entre instancias y entidades civiles. La idea de educación de los ciudadanos para la vida colectiva sostiene esta propuesta. Pero, ¿cómo educar con éxito a los

ciudadanos?, y cuando el conflicto perdura, ¿cómo resolverlo? Todas las posturas normativas sobre el diálogo entre grupos culturales en conflicto tropiezan con la misma pregunta: cuando el conflicto causa importantes divisiones sociales y perdura, ¿quién tiene autoridad para resolverlo si no se reconocen la autoridad del derecho y de los principios normativos que vehicula? En el caso de la pluralidad de valores religiosos, la solución propuesta por Tariq Modood (2005) para el Reino Unido parece la única posible: *multiconfesionalizar* el Estado para que cada uno pueda reconocerse en él.

NOTAS

1. Francisco Colom, dos investigadores canadienses y yo misma acabamos de empezar un proyecto sobre el tratamiento que dispensan a los valores musulmanes los jueces de derecho familiar en España, Ontario, Quebec y el Reino Unido. Hasta el momento, los resultados muestran que hay poca desviación por parte de los jueces de Quebec y de España, salvo que se considere que las nociones de derechos individuales y de autonomía del individuo respecto del grupo y de la familia son valores culturales. Los jueces no parecen tratar en absoluto a los musulmanes como víctimas de un sistema cultural, o como a personas que actúan en virtud de su socialización cultural.

2. Es la contrapartida a las ideologías de derecha que hablan de guerra de valores y de asimilación de los inmigrantes. Una ideología de derecha culta insiste en la superioridad de la civilización occidental o anglo-protestante (Huntington, 2004) y una ideología de derechas más popular, nativista, preconiza una definición etno-nacional de la pertenencia social (Helly, 2008).

3. El secularismo o la separación del poder religioso y poder político data del Tratado de Westfalia de 1648, cuando terminaron las guerras de religión en Europa.

4. Mufti estudió el estatuto de los musulmanes en la India y de los judíos en Europa en el siglo XIX, y demostró que la idea de minoría fue una creación inevitable de la modernidad política.

5. En el año 1864 el papa condenó de manera oficial el liberalismo político a través de la encíclica *Quanta Cura*.

6. No según su correspondencia supuesta con una realidad invisible que traspase la vida cotidiana de cada uno.

7. El porcentaje de creyentes era superior en Rumania (97 %), Turquía (95 %) y Grecia (89 %).

8. Sin embargo, en Francia, el consenso *laico* sobre el rechazo de la religión en la esfera pública parece importante. Algunos sondeos (TNS Sofres, en línea el 10 de enero de 2006) ilustran las dimensiones internas: en septiembre de 1998, un 65 % de los encuestados se mostraba a favor de la enseñanza de la historia de las religiones en escuelas y colegios públicos; en noviembre de 1999 el porcentaje era del 58 % y en noviembre de 2004, del 63 %. En estas tres fechas, el 42 %, 44 % y 57 % pensaban que esta enseñanza ayudaría a los jóvenes a ser más tolerantes y sólo el 14 %, 19 % y 28 % opinaba que actúa en contra del principio de laicidad de la escuela pública.

9. Caso de derecho familiar, provincia de Quebec, 1997-2007.

10. Según Heath, con el fin de tratar a la gente como iguales, no hay que juzgar el contenido de sus preferencias o determinar el valor de sus intereses: sólo necesitamos darles a todos las mismas oportunidades para que lleven adelante sus planes. Porque no podemos aceptar valores fundamentales, sólo aceptamos dar a todos un peso igual a sus valores. Así, por ejemplo, en el sistema educativo se alienta a cada estudiante a formular su propio proyecto de vida, en concordancia con su propia herencia y valores culturales. El sistema educativo lucha con el fin de proveer sólo los recursos generales y las capacidades requeridas con el fin de formular y llevar a cabo tales proyectos.

11. Por ejemplo, las leyes sobre seguridad, ¿refuerzan realmente la seguridad de los individuos? Según Heath, si un plan social particular permite al menos que una persona mejore, sin que ninguna quede en peor situación, decimos que es más eficaz. Cuando dos personas intercambian por voluntad propia un bien en el mercado, ambas personas están en mejor situación al final del día —eso es precisamente lo que motiva el intercambio—; cada una prefiere la propiedad de lo que ha adquirido a la propiedad de lo que *ha vendido*. En la medida en que no haya terceras personas que resulten perjudicadas en el intercambio, la transacción tiene como resultado una mayor repartición de bienes en la economía.

12. Phillips (p. 46) pone el ejemplo del abandono de la ablación en Senegal. Esta práctica no era admitida por todos, pero todos la practicaban con el fin de garantizar el matrimonio de las jóvenes. Cuando se llegó a un acuerdo en todos los pueblos sobre el fin de la obligación de la ablación, en dos años se abandonó la práctica y en 1999 fue formalmente prohibida por el Estado.

REFERENCIAS Y BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Leila (1992): *Women and Gender in Islam: historical roots of a modern debate*, New Haven, Yale University Press, 296 pp.
- AL-HIBRI, Azizah (2000): «An Introduction to Muslim Women's Rights», en Gisela Webb (ed.), *Windows of Faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Nueva York, Syracuse University Press, 51-71.
- ALUND, A y K.U. SCHIERUP (1991): *Paradoxes of Multiculturalism. Essays on Swedish Society*, Brookfield, Avebury, 192 pp.
- BADRAN, Margot (2001): «Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism», *Journal of Women's History* 13 (1): 47-52.
- BENHABIB, Seyla (2002): *The Claims of Culture: Equality and Diversity in a Global Era*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- BERLIN, Isaiah (1959): *The Crooked Timber of Humanity* (en francés, 1992, *Le Bois tordu de l'humanité*, Paris, Albin Michel).
- (1969): *Four Essays on Liberty*, Londres, Oxford University Press.
- BLATTBERG, Charles (2004): *Et si nous dansions? Pour une politique du bien commun au Canada*, Montreal, Presses de Université de Montréal.
- (2008): «Four Identity Models, Colloque Identity Debates in Québec and Israel», 10 de septiembre, Montreal, Association Internationale des Études Canadiennes.
- BRUINSMA, Fred y Matthijs DE BLOIS (2007): *Pluralism in the Netherlands and laïcité in France: the Islamic Challenge at a Symbolic Level*, en Fred Bruinsma y David Nelken (eds.), *Explorations in Legal Cultures*, Amsterdam, Reed Business BV.
- BOUDON, Raymond (2006): «À propos du relativisme des valeurs: retour sur quelques intuitions majeures de Tocqueville, Durkheim et Weber», *Revue française de sociologie* 47 (4): 877-897.
- DAVIE, Grace (2000): *Religion in Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press.
- ECO, Umberto (2007): «Entrevue avec Umberto Eco», *Courrier International*, 30 de marzo-5 de abril: 50-51.
- EISENSTADT, Shmuel Noah (1999): *The Paradoxes of Democracy*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.
- ESPOSITO, John (1998): *Islam: The Straight Path*, Oxford, Oxford University Press, 286 pp.
- FELDMAN, Noah (2008): *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton, Princeton University Press.
- FITZGERALD, Frances (2007): «The Evangelical Surprise», *The New York Review of Books*, 26 de abril: 31-33.

- GÖLE, Nilüfer (1996): *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*, Chicago, University of Michigan Press, 173 pp.
- (2003): *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 190 pp.
- GRAY, John (1996): *Isaiah Berlin*, Princeton, Princeton University Press.
- (2000): *Two Faces of Liberalism*, Nueva York, The New Press.
- GREENFELD, Liah (1998): «Is Nation Unavoidable? Is Nation Unavoidable Today?», en Hans-Peter Kriesi, Klaus Armingeon, Hannes Siegrist y Andreas Wimmer (eds.), *Nations and National Identity: The European Experience in Comparison*, Zúrich, Rügger, 37-54.
- GUTMANN, Daniel (2000): *Le sentiment d'identité: étude de droit des personnes et de la famille*, Paris, LGDJ, 520 pp.
- HEATH, Joseph (2003): *The Myth of Shared Values in Canada*, Ottawa, Centre Canadien de Gestion.
- HELFAND, Duke (2008): «92 % of Americans believe in God or a universal spirit, Pew survey finds», *Los Angeles Times*, 23 de junio (ed. digital): <http://www.latimes.com/news/nationworld/politics/la-me-faith24-008jun24,0,4300244.story>
- HELLY, Denise (1999): «Une injonction: Appartenir, participer. Le retour de la cohésion sociale et du citoyen», *Lien social et Politiques* 41: 35-46.
- (2001): «Pourquoi lier mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme?», en M. Elbaz y D. Helly (dirs.), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Sainte-Foy/Paris, Les Presses de l'Université Laval / L'Harmattan, 223-256.
- (2002a): «Les limites de la notion de cohésion sociale», *The Tocqueville Review / La Revue Tocqueville* XXIII (1): 73-101.
- (2002b): «Occidentalisme et islamisme: les leçons des guerres culturelles», en Jean Renaud, Linda Pietrantonio y Guy Bourgeault (dirs.), *Les Relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, Montreal, Presses de l'Université de Montréal, 229-252.
- (2005): «Citoyenneté et nation: courte histoire de deux idées de l'appartenance collective», *Cahiers de recherche* 10, Montreal, Chaire d'Études Ethniques de l'UQAM, 103 pp.
- y Nicolas VAN SCHENDEL (2001): *Appartenir. Nation, État et société civile. une enquête à Montréal, 1995*, Quebec/Paris, Presses de l'Université Laval / L'Harmattan, 242 pp.
- HUNTINGTON, Samuel (2004): *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, Nueva York, Simon and Schuster.
- (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Nueva York, Simon and Schuster, 367 pp.
- HUTCHINSON, John (1996): *Modern Nationalism*, Londres, Routledge.
- INGLEHART, Ronald (ed.) (2003): *Islam, Gender, Culture and Democracy: Findings from the World Values Survey and the European Values Survey*, University of Michigan, Institute for Research, Sitter Publications, 218 pp.
- JAYME, Erik (1995): «Identité culturelle et intégration: le droit international privé postmoderne», Recueil des cours de l'Académie de droit international, tome 251 (I), 9-267.
- JOPPKE, Christian (2004): «The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy», *British Journal of Sociology* 55 (2): 237-257.
- KANDIYOTI, Deniz (1991) (ed.): *Women, Islam and the State*, Filadelfia, Temple University Press, 276 pp.
- KOBAYASHI, Audrey (1993): «Multiculturalism: Representing a Canadian Institution», en J. Duncan y D. Ley (eds.), *Place/Cultures/Representation* (pp. 205-231), Londres, Routledge, 368 pp.
- KOHUT, Andrew; John C. GREEN; Scott KEETER y Robert C. TOTH (2000): *The Diminishing Divide: Religion's Changing Role in American Politics*, Washington, Brookings Institution Press.
- KURZMAN, Charles (1998) (ed.): *Liberal Islam. A Source Book*, Oxford, Oxford University Press, 340 pp.

- (2002) (ed.): *Modernist Islam, 1840-1940: A Source Book*, Oxford, Oxford University Press, 389 pp.
- LAMRABET, Asma (2000): *Le Coran: une lecture de libération*, Lyon, Tawhid.
- (2002): *Musulmane tout simplement*, Lyon, Tawhid, 208 pp.
- (2004): *Aicha, épouse du Prophète, ou l'islam au féminin*, Lyon, Tawhid, 153 pp.
- MACDONALD, Roderick A. (1996): «Les Vieilles Gardes. Hypothèses sur l'émergence des normes, l'internormativité et le désordre à travers une typologie des institutions normatives», en J.G. Belley (dir.), *Le droit soluble. Contributions québécoises à l'étude l'internormativité*, Paris, LGDJ, 233-272.
- (1998a): «Metaphors of Multiplicity: Civil Society, Regimes and Legal Pluralism», *Arizona Journal of International and Comparative Law* 15: 69-91.
- (1998b): «Critical Legal Pluralism as a Construction of Normativity and the Emergence of Law», en A. Lajoie et al. (eds.), *Théories et émergence du droit: pluralisme, surdétermination, effectivité*, Montreal, Éditions Thémis, 12-23.
- (2002a): «L'hypothèse du pluralisme juridique dans les sociétés démocratiques avancées», *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke* 33: 133-152.
- (2002b): «Normativité, pluralisme et sociétés démocratiques avancées: l'hypothèse du pluralisme pour penser le droit», en C. Younès y E. LeRoy (eds.), *Médiation et diversité culturelle: Pour quelle société?*, Paris, Éditions Karthala, 21-38.
- MARLIER, Eric y Sophie PONTIEUX (2000): «Les bas salaires dans les pays de l'Union Européenne», Bruselas, Eurostat, Statistiques en bref.
- MARTIN, David (1987): *A General Theory of Secularization*, Oxford, Oxford University Press.
- MERNISSI, Fatima (2001): *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel.
- MODOOD, Tariq (2005): *Multicultural politics: racism, ethnicity and Muslims in Britain*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MUFTI, A. (2007): *Enlightenment in the colony*, Princeton, Princeton University Press.
- PAREKH, Bhikhu (2000): *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Londres, Palgrave Press.
- PHILLIPS, Anne (2007): *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press.
- ROHE, Mathias (2005): «The Application of Islamic Norms in Europe: Reasons, Scope and Limits», *Canadian Diversity* 4 (3): 39-44.
- (2004): «The Formation of an European Shari'a», en C. Malik (ed.), *Muslims in Europe. From the Margin to the Center*, München, Verlag, 161-184.
- SHACHAR, Ayelet (2001): *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SHAHID, W.A.R. y P.S.VAN KONINGSVELD (2002): «Religious Authorities of Muslims in the West: their views on political participation», en W.A.R. Shahid y P.S.van Koningsveld (eds.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Lovaina, Peeters, 149-168.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de (2002): *Towards a New Legal Common Sense: Law, Globalization and Emancipation*, Londres, Butterworths, Lexis Nexis, 565 pp.
- SPOHN, Willfried (2003): *Multiple Modernity, Nationalism and Religion: a global perspective*, Thousand Oaks, CA / Londres, Sage Publications.
- TALAL DELORENZO, Yusuf (1998): «The Fiqh Councilor in North America», en Y. Haddad y G. Esposito (eds.), *Muslims on the Americanization Path?*, Oxford, Oxford University Press, 65-86.
- TAYLOR, Charles (1989): *The Sources of Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 601 pp.
- THE ECONOMIST (2006a): «Second Thoughts», 26 de agosto: 45-46.

- (2006b): «Charlemagne. A European values debate», 9 de diciembre: 58.
- (2006c): «Charlemagne. Talking of Immigrants», 3 de junio: 50.
- (2008): «In the beginning», 21 de abril: 23-25.
- TIE, W. (1999): *Legal Pluralism: Toward a Multicultural Conception of Law*, Aldershot, Ashgate, 285 pp.
- TOURAINÉ, Alain (1997): *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, París, Fayard, 395 pp.
- TURNER, Bryan (2001): «Cosmopolitan Virtue. On Religion in a Global Age», *European Journal of Social Theory* 4(2): 131-152.
- WILLS, Gary (2006): «A Country Ruled by Faith», *The New York Review of Books*, 16 de noviembre.
- YILMAZ, Ihsan (2005): *Muslim laws, politics and society in modern nation states: dynamic legal pluralisms in England, Turkey, and Pakistan*, Aldershot, Hants, UK / Burlington, VT, Ashgate, 248 pp.

Denise Helly es profesora titular del Institut National de Recherche Scientifique (Montreal, Canadá). Sus investigaciones se centran en el estatuto de las minorías étnicas y nacionales, las teorías de la ciudadanía y del nacionalismo, las políticas culturales, los regímenes de relación entre Estado y religión y la inserción de los musulmanes. Ha publicado una decena de libros y numerosos artículos sobre los «chinos de ultramar», las minorías nacionales en China, el multiculturalismo canadiense, las políticas federales canadienses y quebequesas de integración de los inmigrantes, la historia de las ideas de nación y ciudadanía y la inserción de los musulmanes en Canadá y en Europa.