

¿PUEDE LA MUÑECA BARBIE TENER AMIGOS ÁRABES?  
GLOBALIZACIÓN, PLURALISMO JURÍDICO  
Y DERECHOS COLECTIVOS

*Pompeu Casanovas*



# ¿Puede la muñeca Barbie tener amigos árabes? Globalización, pluralismo jurídico y derechos colectivos

*Pompeu Casanovas*

Director del Grup de Recerca i Estudis Sociojurídics UAB (GRES)

## 1. GLOBALIZACIÓN ECONÓMICA Y SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN<sup>1</sup>

Voy a empezar este artículo de forma indirecta con dos ejemplos del mercado internacional de juguetes: el de la muñeca Barbie —estudiado por Francis Snyder (1999), entre otros— y el de la muñeca Repollo (*Cabbage Patch*), uno de los ejemplos favoritos de Manuel Castells (1997).

La muñeca Barbie acaba de cumplir cuarenta años (1999). No es un secreto que su presencia se halla asegurada en todos los lugares del mundo por una eficiente red internacional de producción que ha fragmentado su proceso buscando siempre el mercado de trabajo más barato. China es el lugar elegido para su producción: provee espacio, trabajo (1,3 millones de trabajadores en el sector de juguetes) y algodón. Pero, en realidad, la belleza de Barbie esconde, como Frankenstein, una naturaleza fragmentada y recosida: su pelo de nylon es de Japón; su aceite procede de Arabia Saudita; el plástico de etileno para su fina piel, de Taiwan; los moldes vienen de Europa, Estados Unidos y Hong Kong; Estados Unidos provee los pigmentos de color y el cartón de embalar; los bancos y aseguradoras que participan en el proceso están situados en Hong Kong y, después de la entrega de materias primas en el sur de China, también una red recoge el producto final y lo distribuye. El ritmo de producción es de dos Barbies por segundo, comercializadas por la empresa Mattel Inc. de El Segundo, California (F. Snyder, 1999: 8-10).

Barbie es, no cabe duda, un producto norteamericano, pero elaborado a través de una cadena de producción y distribución de bienes que, en sí misma, es una constelación de cadenas de producción y distribución: Barbie es el producto de una red global, cuya peculiaridad es que está dominada en su estructura de gobierno, no por una empresa

---

1. La base de este artículo es la conferencia que tuve oportunidad de impartir el día 20 de febrero del 2002 en el marco del curso «Multiculturalidad y judicatura», organizado por el CIDOB en la Escuela Judicial. Agradezco a la Escuela su amable invitación, y a sus alumnos y profesores los comentarios recibidos. La publicación de este trabajo se sitúa en el marco de los proyectos «Observatorio de Cultura Judicial», SEC2001-2581-C02-01 y SEC2001-2581-C02-02.

industrial directamente productora, sino por las empresas de redes de distribución compradoras (siendo Mattel la más importante de ellas). A través del diseño y de la marca, éstas controlan bajo contrato el acceso al mercado de diseños, intermediarios y empresas industriales. Hipermercados y empresas vendedoras al detalle como Toys'R'Us se encargan de que el producto llegue, finalmente, al cliente, compitiendo entre sí y produciendo tensiones también en la red de distribución.

El segundo ejemplo –el de la denominada *Cabbage Patch*– es del mismo sector, y su efímero éxito, además, permite mostrar un rasgo que hace quince años era nuevo en el mercado: la muñeca venía con un certificado que convertía el acto de la venta en un acto de adopción individualizado. Cada niña tenía su específica muñeca Repollo, a la que quería justamente porque la muñeca no era como Barbie. Todo lo contrario, era fea y desvalida y necesitaba cuidados.

La muñeca fue ideada en septiembre de 1987 por una empresa del sur de Estados Unidos. Pronto comprobó que la demanda era veinte veces superior a la esperada. Y tenían un problema: había que vender la producción antes de Navidad y no podían producir más. La solución la encontraron en Hong Kong: durante tres meses, centenares de empresas de la zona dejaron de producir lo que momentáneamente estaban haciendo para organizar una enorme red capaz de fabricar doscientas mil muñecas Repollo al día. Atendieron la demanda y, una vez finalizada la campaña, deshicieron la red y volvieron a emprender sus actividades habituales (M. Castells, 1998: 20).

Las muñecas son importantes, naturalmente, pero lo que quisiera destacar aquí es que no solamente el proceso de distribución y producción se amolda a redes globales, sino que el mismo proceso regulativo de gobierno, contratación, producción de reglas, cumplimiento de normas y resolución de conflictos se ajusta a ellas también. Es lo que Francis Snyder ha denominado «pluralismo jurídico global»: la relación –no necesariamente homogénea ni exenta de contradicciones– entre «sitios jurídicos»<sup>2</sup> articulados en red. Estas sedes o sitios acogen como arena o campo de juego a los actores estratégicos de regulación del proceso económico y social en una economía informacional y globalizada. Los Estados y las organizaciones internacionales son actores, desde luego, y constituyen sitios o sedes jurídicas en este tipo de redes, pero no son los únicos: están los grandes bufetes de abogados, las empresas internacionales de mediación, las cámaras internacionales y nacionales de comercio, las organizaciones de consumi-

---

2. Cuatro ejemplos ilustran la relación entre el marketing de juguetes y la UE como sitio jurídico. Primero, hasta 1997 se aplicaron cuotas a las importaciones chinas en la UE, provocando una serie de casos ante el TJE. Segundo, según las directivas de la UE, todos los juguetes vendidos en su seno deben cumplir requisitos de seguridad y llevar una marca «CE». Esto condiciona la producción china de juguetes para la exportación a Europa y el conducto de las inspecciones en Hong Kong. Tercero, respecto a la legislación ambiental de la CE, aunque no ha sido aún promulgada como respuesta a las presiones de Greenpeace para prohibir los juguetes de PVC, el riesgo de su existencia ha cambiado ya algunas prácticas de las fábricas en China. Cuarto, la legislación general de comercio de la CE afecta a las exportaciones chinas (F. Snyder 1999: 24-25).

dores y todo un subgrupo de instituciones que pueden ser momentáneamente relevantes, incluidos los usuarios, navegantes y votantes por Internet (O. Pérez, 2001).

Es en este mundo complejo donde se producen e insertan los fenómenos urbanos de polarización, duplicación intrametropolitana,<sup>3</sup> conflicto, resistencia, competencia y cooperación interclasista e interétnicas presentes en las obras de Saskia Sassen, David Held, Immanuel Wallerstein, Ulrich Bech, Manuel Castells y tantos otros. Un mundo global-local (*glocal*, para utilizar la expresión al uso en ciencias sociales) en el que lo peor y lo mejor, lo feo y lo hermoso, lo legal y lo ilegal, lo doméstico y lo transnacional, encuentran otras formas de cooperación, interpenetración y confrontación.

El Estado y el derecho –como acabamos de ver– no están excluidos de este proceso, y la fragmentación y recomposición de conductas profesionales y de acciones estratégicas de los actores se dan también en su interior. Es lo que Castells ha denominado Estado-red:

un Estado caracterizado por compartir la autoridad (es decir, la capacidad de imponer la violencia legitimada) a lo largo de una red». Y sigue Castells: «Una red, por definición, tiene nodos, no un centro. Los nodos pueden ser de tamaños diferentes y pueden estar enlazados por relaciones asimétricas en la red, de tal modo que el Estado-red no impide la existencia de desigualdades políticas entre sus miembros» (1998: 365). Ni tampoco la existencia de áreas regionales internas, con identidad económica y política propia, que compiten y pugnan por ser actores estratégicos en la economía global, porque «los Estados son expresión de las sociedades, no de las economías. Lo que resulta crucial en la sociedad de la información es la interacción compleja entre las instituciones políticas con bases históricas y los agentes económicos cada vez más globalizados (1996: 130).

Pienso que los fenómenos migratorios y sus corolarios de integración o asimilación de personas y de grupos de culturas distintas pueden contemplarse asimismo desde esta perspectiva políticamente policéntrica y jurídicamente plural. O, dicho de otra manera, la concentración demográfica en grandes urbes, la emergencia de fenómenos migratorios generalizados hacia países del primer mundo y la mezcla híbrida de culturas y etnias distintas son fenómenos contemporáneos interconectados con la actuación de las élites económicas y políticas, la transformación interna del Estado y la transformación de las profesiones jurídicas que gestionan los conflictos y las políticas públicas. La multiculturalidad –para decirlo con la expresión norteamericana al uso– no es sino el

---

3. «Duplicación intrametropolitana» o «dualización social urbana» alude al fenómeno de polarización entre zonas y espacios de riqueza y pobreza que coexisten en las grandes urbes. Véase sobre este fenómeno y sobre el juego entre el espacio de los flujos de información –globalmente integrado– y el espacio de los lugares –localmente fragmentado–, Jordi Borja y Manuel Castells (1997: 60 y ss.).

fenómeno más visible de los procesos sociales de globalización. Pero, como veremos enseguida, ni los Estados ni las culturas son homogéneos ni estáticos. Al contrario, su estructura y organización es dinámica y cambiante. No vale, pues, justificar las conductas «por la cultura», y tampoco legitimar las sanciones «por las normas». Volveré a hablar de ello en la discusión sobre los derechos colectivos, pero antes, explicitaré un poco más el significado de «policentricidad» y de «pluralismo jurídico», porque ambos términos designan de forma contemporánea fenómenos conocidos de antiguo.

## 2. POLICENTRICIDAD Y PLURALISMO

Quizás hayan sido los antropólogos y sociólogos no pertenecientes a la tradición occidental los que han insistido más en lo que, para ellos, constituye un fenómeno sorprendente: el de la centralidad del Estado moderno en la delimitación del derecho. Surya Prakash Sinha (1995) ha recordado que las tradiciones no occidentales han privilegiado otros centros axiológicos de ordenación social distintos a la concentración de poder y la aplicación de normas preestablecidas. Los principios del *Dharma* (India), *Li* (China) y *Giri* (Japón), así como los múltiples sistemas de ordenación social africanos basados en el parentesco y los grupos de linaje, no son equivalentes al derecho continental o al *common law* anglosajón.

Desde esta perspectiva, el término «policentrismo» se opone al «monismo» (derecho/Estado) o al «dualismo» (sociedad civil/Estado) en cuanto concibe las relaciones de poder a partir de actores y centros de decisión múltiples, y contempla las relaciones jurídicas «desde el interior» (H. Petersen y H. Zahle, 1995: 9) desde formas jurídicas que no son necesariamente jerárquicas. «El derecho –ha escrito Masaji Chiba (1999)– no puede ser reducido a una naturaleza única porque su característica principal estriba en la pluralidad de sus formas»:

El significado principal del pluralismo jurídico se encuentra aún en otra perspectiva. Por ejemplo, si se probase a preguntar a un hindú o a un nativo habitante de Papúa-Nueva Guinea «¿Cuál es tu derecho entre los muchos derechos existentes?», el hindú respondería: «El principal es el derecho hindú basado en el dharma, mientras el derecho del Estado, el derecho tribal y otros, son secundarios» (Panikkar 1981); y el nativo de Nueva Guinea que, conforme a su deber como miembro del poblado, ha matado a su madre por ser sospechosa de brujería, respondería seguramente: «Es el derecho del poblado o tribal, mientras que el derecho del Estado, el cristiano u otros lo integran según las diferentes circunstancias» (Narokobi, 1993). (M. Chiba, 1999: 80).

La policentricidad es, pues, un aspecto del pluralismo jurídico. En su acepción contemporánea, este término también proviene del campo antropológico, de la mano de

Jacques Vanderlinden, John Griffiths, Carol Greenhouse o Jean-Guy Belley.<sup>4</sup> Desde 1978, además, existe la asociación científica y la revista *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, dedicada al estudio de la coexistencia de órdenes jurídicos, normas, procedimientos o prácticas tanto en las sociedades tradicionales— en contacto con la civilización occidental y en proceso de rápida transformación —como en el seno de nuestras sociedades postindustriales.

Hay distintas propuestas para definir el pluralismo jurídico:

Pluralismo significa —para A. J. Arnaud (1999:1)— la existencia simultánea —dentro de un solo orden jurídico— de diferentes reglas de derecho que se aplican a situaciones idénticas. En otras palabras, cuando distintas reglas pueden solucionar un caso de distintas formas, hablamos de pluralismo. Pero podemos hablar también de pluralismo en la coexistencia de una pluralidad de órdenes jurídicos entrelazados. Esto último es justamente lo que ocurre en la construcción de Europa.

Los distintos autores han puesto el acento: (i) en los mecanismos jurídicos procedentes de distintos ordenamientos (J. Vanderlinden, 1971, 1993); (ii) en la capacidad de actuación y selección de los sujetos respecto a los derechos y foros jurisprudenciales (J. Vanderlinden, 1998); (iii) en la pluralidad de fuentes no oficiales que «crean derecho» o «normas jurídicas» (M. Chiba, 1999); (iv) en la complejidad de las estructuras normativas supra y transnacionales (A. J. Arnaud, 1999); (v) en la negociación sobre los derechos (J. Gilissen, 1971); (vi) en la regulación propia de «espacios sociales semiautónomos» (S. F. Moore, 1976); (vii) en el propio policentrismo respecto al Estado (J. Griffiths, 1986).

Las formulaciones más recientes se han mostrado críticas con la relación antagónica entre pluralismo y Estado. Así, C. Greenhouse (1998: 61 y ss.) ha intentado una aproximación a la pluralidad de formas y prácticas jurídicas desde el campo simbólico de la *diferencia cultural* (étnica, de clase, de género...).<sup>5</sup> Esta aproximación se halla en la línea de Foucault de recuperar las experiencias no visibles de grupos marginales y marginados, y de situar formas, prácticas y regulaciones en las relaciones de poder antes que en las institucionales o estatales.

Sin embargo, no faltan tampoco voces radicales en contra, parcialmente coincidentes. Jurídicas, como la de Brian Tamanaha (1993), quien reclama reservar el término «derecho» sólo para la creación normativa estatal. O antropológicas, como la de Simon

---

4. Sobre el pluralismo clásico en el pensamiento jurídico europeo de principios del siglo xx, véase Carla FARALLI (1999). Para la importante tradición iusrealista norteamericana, sobre todo a partir de la gestión de los derechos y grupos indígenas del New Deal (*Federal Indian Policy*), véase Dalia TSUK (2001).

5. «Una aproximación alternativa sería focalizar los procesos mediante los cuales el derecho se convierte en un signo de identidad cultural, así como los aspectos de solidaridad cultural que no están reconocidos en los sistemas de signos que el derecho ordena» (C. GREENHOUSE, 1998: 66).

Roberts (1998, 1999), para quien «invocar el derecho como categoría de análisis» es en definitiva producir una «juridificación» ideológica innecesaria de otras regulaciones sociales.

No voy a entrar ahora en esta discusión. Me limitaré a señalar los «fantasmas antropológicos» –para usar la expresión de Peter Sack (1999: 262)– que planean sobre las formulaciones que utilizan expresiones como «creación de derecho», «fuentes de derecho» o «derecho como variable continua». En mi opinión –aunque sólo se trata de mi punto de vista teórico particular– las ciencias sociales obtienen mejores resultados cuando se centran en el análisis del comportamiento individual y coordinado de los actores, sus interrelaciones inter e intra-organizativas, las propiedades sociales emergentes que surgen de ellas, las situaciones y los contextos. En definitiva, cuando se ocupan de las pautas y regularidades que subyacen a comportamientos sociales complejos.

Es decir, si el pluralismo político y social es ya la condición de cualquier orden emergente, entiendo que poco puede aportar la autonomización de lo jurídico y su ulterior división o fragmentación. En efecto, desde la dimensión de la teoría y la metodología de las ciencias sociales, el pluralismo jurídico es redundante. Sin embargo, desde la dimensión práctica de la identificación de regulaciones y campos estratégicos distintos sobre un mismo objeto, no lo es.

No cabe duda de que hay campos jurídicos que resultan muy adecuados para lo que el pluralismo quiere indicar y que, curiosamente, se polarizan también entre los derechos y reclamaciones sobre el uso de bienes básicos, por un lado, y productos altamente sofisticados, por otro. Los conflictos ambientales, las discusiones sobre regulación y usos del agua o de la madera, o los conflictos de definición de uso, posesión y propiedad de la tierra son ejemplos de lo primero.<sup>6</sup> Los conflictos relativos a productos del mercado financiero –opciones de futuro o valores tecnológicos– constituyen ejemplos de lo segundo.

En lo que sigue, desarrollaré una sola línea interpretativa del pluralismo: la discusión entre derechos colectivos e individuales. Me centraré, pues, en la interpretación de aspectos culturales relevantes para la argumentación judicial y la asignación de derechos y deberes.

### 3. DERECHOS INDIVIDUALES Y COLECTIVOS

Gunter Teubner ha señalado que el derecho en la era de la globalización puede contribuir a la «constitución dual de sectores autónomos de la sociedad mundial»

---

6. Vid. B. R. BRUNS; R. MEINZEN-DICK (1998, 2000); R. MEINZEN-DICK; M. BAKKER (2001); S. AUBERT (1999); J. H. L. SPIERTZ (1998).



(G. Teubner, 2000). Es decir, sostiene que no se está produciendo una mera transferencia de poderes de los actores estatales a los económicos, sino que la reacción o resistencia de grupos y capas de las distintas sociedades puede constituir una nueva diferenciación social entre un campo político organizado y la reacción ciudadana informal espontánea (similar a la relación empresas/mercado o gobierno/opinión pública).

Este análisis –desde la teoría de sistemas que es propia de Teubner– implica el reconocimiento previo de que los poderes que operan en el mundo global son privados antes que públicos:

La justicia en sentido estricto, los tribunales nacionales e internacionales, ven cómo se desarrollan contrapartidas en entidades cuasi-privadas de resolución de conflictos. Organizaciones internacionales, tribunales de arbitraje, entidades de mediación, comités éticos y sistemas de tratados están siendo desarrollados en tribunales privados de justicia, actuando como un subsistema organizado de derecho mundial, pero funcionando sin ninguna provisión de infraestructuras por parte de los gobiernos. El derecho autónomo global se basa cada vez más en sus propios recursos. Organizaciones internacionales, empresas multinacionales, bufetes globales, financiación global, asociaciones globales, tribunales globales de arbitraje, son instituciones jurídicas que tiran adelante la producción global de derecho. (G. Teubner, 2000: 3).

Así, «el nuevo mundo del derecho es periférico, espontáneo y social. El gobierno privado, la regulación privada y la justicia privada se están convirtiendo en fuentes centrales del derecho» (ibid. subrayado mío).

La emergencia de organizaciones jurídicas privadas ha sido tempranamente estudiada por Yves Dezalay y Bryant Garth.<sup>7</sup> Yo estoy sólo parcialmente de acuerdo con el análisis autorregulativo de Teubner, porque descuida tanto los múltiples fenómenos de reintegración del Estado como los fenómenos de hibridación –p. ej. las agencias estatales mixtas. Lo que quisiera señalar aquí es que la reacción se ha producido no solamente en el exterior sino también desde el interior de la administración de justicia estatal. Dicho de otra manera: los procesos de decisión han experimentado también un giro. El lenguaje jurídico de cohesión normativa del ordenamiento (producción/interpretación/aplicación del derecho), tiende a ser sustituido por un lenguaje de atribución de derechos –en plural– que supone un cambio apenas perceptible en la superficie, pero fundamental en el fondo. Este lenguaje, envuelto en la forma constitucional de los «derechos fundamentales», es lo que ha permitido a los jueces plantear los asuntos jurídicos como casos de resolución de problemas (y no de mera «interpretación» normativa, desvinculada del campo social de aplicación).

---

7. Véase Y. DEZALAY (1992) e Y. DEZALAY, B. G. GARTH (1995, 1996).

Lo que estoy intentando decir, por mi parte, es que creo –con Michael Mann y otros– que el Estado está en sus inicios y no en su final. Sólo que no se trata ya del homogéneo Estado de derecho liberal. Es un Estado de derechos que construye relaciones concretas con los ciudadanos y es, él mismo, resultante de procesos múltiples (de organización, información y decisión) entre los múltiples «nodos» que lo componen, para hablar con Castells.

Ahí es donde entran los jueces y magistrados, porque lo cierto es que al mismo tiempo que se desarrollan formas privadas de gestión de casos, todos los conflictos irresueltos de la propia sociedad global tienden a acudir a las instancias y al lenguaje y prácticas de la justicia como arena simbólica. Esto significa que la administración de justicia –tomada en su conjunto político y no sólo como organismo de la resolución de conflictos– es susceptible de una pluralidad de usos y funciones de distinto nivel y dimensión. La judicatura tiene una posición difícil y contradictoria porque, por una parte, ve cómo, por arriba, los actores importantes en los litigios –sean Estados, corporaciones o empresas transnacionales– pueden escoger, y a veces imponer, el proceso o la jurisdicción (*forum shopping*) y, por otra, porque ve cómo, por abajo, una litigación creciente se convierte en moneda de cambio de los nuevos mercados jurídicos profesionales. Por la presión interna que reciben, por la atención por parte de la prensa y, sobre todo, por el hecho de constituir una deriva interna susceptible de negociación continua de cara al público –es decir, de entrar en el campo propiamente político de las estrategias electorales– creo que el colectivo de jueces y magistrados es tan sensible a los procesos económicos globales como lo son, en sus márgenes, los colectivos de inmigrantes. Y su lenguaje común es, justamente, un lenguaje simbólico: el lenguaje de los derechos.

Intentaré precisar ahora el tema de los derechos colectivos. La literatura acerca de esta cuestión es muy considerable. Creo que hay que distinguir entre el aspecto constitucional, legal, político y procesal de estos derechos. Aquí solamente consideraré su aspecto cultural: los *cultural rights-claims* orientados al pluralismo étnico y lingüístico, es decir, al ambiguo campo de la identidad cultural. Entre nosotros, Andrés García Inda (2001: 32) los ha sintetizado, siguiendo la tipología de Jacob T. Lévy (1997), de la siguiente forma:

- exenciones de leyes que penalizan determinadas prácticas culturales (exención de llevar casco en motocicleta para los sikhs);
- asistencia para hacer cosas favoreciendo a una minoría (acción positiva);
- autogobierno para comunidades culturales o minorías nacionales;
- «reglas externas» de restricción a los no miembros de una comunidad para proteger la cultura de los miembros de la comunidad (restricciones en Canadá a la enseñanza de las reglas del inglés);
- «reglas internas» (orientaciones internas para los miembros de la comunidad, p. ej. rechazo menonita de contraer matrimonio fuera del grupo);

- reconocimiento y refuerzo del derecho tradicional por parte del derecho dominante (es el caso del derecho aborigen en Papua-Nueva Guinea, reconocido por su Constitución);
- representación de las minorías en las instituciones (mediante el establecimiento de cuotas de representación);
- demandas de contenido simbólico para el reconocimiento del grupo (fiestas, banderas, historia, etc.).

He escrito en otro lugar (1998, 1999) que este tipo de derechos colectivos corresponden a lo que podríamos llamar la implosión interna del conjunto o sistema de derechos individuales, tal y como eran concebidos por los códigos y constituciones del siglo XIX, debido a la emergencia de nuevos grupos sociales (sexuales, étnicos o religiosos). La recomposición de éstos da lugar a la aparición de construcciones simbólicas que presentan la particularidad de incorporar una disposición estratégica (procesal) y otra política (colectiva). Por ello, pese a que las demandas procesales se hayan concretado –en Estados Unidos, Canadá o Latinoamérica– en actores individuales representativos de la comunidad, no son equiparables ni al discurso de los derechos humanos ni al de los derechos constitucionales fundamentales. Paradójicamente, en ellos se muestran no solamente los límites de lo jurídico –puesto que pueden no estar recogidos en el ordenamiento– sino, sobre todo, los límites de la organización estatal que debe aplicarlos o implementarlos a través de una reinterpretación de sus propias normas y reglas procesales. Es una paradoja que para el ejercicio jurídico de estos «derechos de resistencia» –como también se les ha denominado– éstos deban convertirse primero en un conflicto para ser tratado, negociado y gestionado precisamente al margen de lo jurídico, es decir, al margen de los derechos reconocidos normativamente por el Estado.

Respecto a los derechos de identidad cultural, la terminología es muy variada: derechos indígenas, derechos autóctonos, soberanía doméstica... son algunos de los términos empleados para dar cuenta del tratamiento diferenciado de una comunidad o de los miembros de una comunidad.

Pueden distinguirse aquí diversas situaciones-tipo: (i) derechos culturales invocados por una comunidad sin Estado, en su propio suelo; (ii) derechos culturales invocados por los miembros de esta comunidad, en función de su pertenencia a esta comunidad; (iii) derechos invocados por los miembros de una comunidad, fuera de su territorio (es el caso de los derechos de los inmigrantes); (iv) derechos invocados por una comunidad, fuera de su territorio (grupos o asociaciones de inmigrantes).

El tratamiento jurídico preciso de todas estas situaciones es complejo y depende tanto del marco legal escogido (comunitario, nacional, transnacional, etc.) como de la propia cultura profesional de los agentes jurídicos implicados en los casos concretos. Pero, desde el punto de vista teórico, si lo que se quiere es comprender todas las situa-

ciones descritas y ofrecer vías de solución, es importante darse cuenta de que es necesario huir de las definiciones de derechos que no acepten una gradación y creen líneas tajantes de división.

Creo, en efecto, que los derechos colectivos no pueden ser definidos basándose en la noción de *pertenencia* a una determinada comunidad o grupo étnico o religioso. Ello supondría mimetizar el procedimiento jurídico de inclusión de los derechos individuales –o fundamentales– en un determinado texto positivo definido como «jurídico». Pero si, como ya he argumentado, la condición de los derechos colectivos reside justamente en la conflictividad previa de su ejercicio, este expediente ya no puede resultarnos útil. Si así se hiciera, el resultado no sería otro que la configuración de un nuevo sujeto de derechos colectivo, una entidad igualmente abstracta –«nación», «comunidad» o «etnia»– a la que habría que hacer compatible, a su vez, con la noción habitual de sujeto de derechos y deberes de los ciudadanos individuales. Esto tampoco es nuevo. Ya había ocupado a la segunda y tercera generación de publicistas alemanes –desde Carl Friedrich von Gerber y Otto von Gierke a Carl Schmitt– en torno al estatuto jurídico de la personalidad del Estado como sujeto colectivo.

Creo, por ello, mucho más prudente no levantar tanto el vuelo de las luchas y conflictos particulares allí donde se den y entender, primero, el carácter dinámico, contextual, híbrido, mezclado y no homogéneo de los conflictos culturales y políticos. Coincido con el reciente análisis de María José Añón (2001), donde ésta propone, en el fondo, la sustitución de las nociones de «multiculturalidad» y de «ciudadanía multicultural» por la de «interculturalidad» y «ciudadanía diferenciada» (o «ciudadanía compartida»).

## 5. ALGUNOS EJEMPLOS

Lo que quisiera discutir ahora es la carga identitaria o las distintas concepciones de contenido (valores, perspectivas cognitivas, visiones religiosas, conceptos de parentesco y familia, etc.) que incorporan los derechos culturales articulados en torno a la identidad. Desde la filosofía política han sido formuladas básicamente dos posiciones –liberal y comunitaria– que han dado lugar a una multiplicidad de matices y posiciones intermedias. No voy a entrar aquí en ello. Voy a abordar, en cambio, estos derechos a partir de la conducta concreta de individuos y grupos, de las actitudes culturales que se incorporan a ellos y que pueden ser invocadas estratégicamente por un actor determinado en una situación dada ante un tribunal. Ello nos permitirá tratar, aunque sea someramente, los estereotipos culturales de la propia sociedad de recepción, y calibrar cómo los problemas de inserción, adaptación o asimilación propios de la «etnicidad» o de la «diferencia cultural» remiten, en realidad, a actitudes previas asumidas acríticamente, sea por las sociedades receptoras de inmigración o por las propias sociedades de origen. Como ha mostrado el rápido desarrollo de las sociedades tradicionales, la capacidad de

adaptación y aprendizaje es un rasgo genérico común a todos los grupos humanos. Varían solamente los obstáculos –mentales y políticos– que se le oponen. Pero la construcción de «identidades» no es un proceso uniforme, y es cierto que este ambiguo manto tiende a desplegarse para cubrir a los individuos desde la imagen que la propia sociedad de origen da de sí misma.

Es fácil cometer errores de interpretación cuando no contextualizamos bien los textos o cuando carecemos de información básica sobre los procesos sociales que subyacen a los conflictos. Consideremos los siguientes ejemplos. Se trata de tres textos jurídicos de la cultura árabe y judía, de distintas épocas. El primero es de un juez egipcio contemporáneo. El segundo pertenece a los escritos sobre la ley del ideario del ayatolá Jomeini, en Irán. El tercero –el lector lo reconocerá enseguida– pertenece al Deuteronomio, escrito entre los siglos XIII y X antes de Jesucristo.

## I

Mi audacia, en el juicio entre las gentes, es una cuestión que se impone por sí misma: confrontada a asuntos de embriaguez (*sukr*), de robo (*sirqa*), de fornicación (*zinā*), de calumnia (*qadhif*), de agresión (*harāba*), de apostasía (*ridda*), de ultraje (*baghi*), etc. A título de las penas legalmente definidas (*hudūd*), de penas de talión (*qisās*), de precio de sangre (*diyyāt*) o de intereses (*fawā'id*), enfrentándome a este género de litigios y a esta especie de asuntos e incidentes, he dicho, siguiendo así al Enviado de Dios –que Dios le bendiga y le dé la paz– o a uno de sus sucesores bien-orientados: ¿juzgar en virtud de lo que Dios no ha revelado? Imposible, hay imposibilidad. [...]

Estoy convencido de que la vida en este mundo no tiene ningún valor sin profesar la verdad del islam, palabra que pronuncia un hombre respetable y firme en su fe, sin una «pluma acerada» que desafía o sin una inteligencia bien puesta que haga frente, con probidad, objetividad y sangre fría, inspirándose en el Libro de Dios y refiriéndose al Enviado de Dios, que Dios le bendiga y le dé la paz, que rompa con fuerza y pasión y no tema, en la verdad, la crítica del censor. De cólera, sólo hay la de Dios; de amor, sólo hay el de Dios. Que el diluvio, después de esto, se abata sobre la cabeza de los enemigos del islam... [...]

Entre los medios principales de éxito, existe de forma verdadera: el rechazo de la hipocresía, de la adulación y de todo rasgo de carácter malo y vil. Quizás lo mejor y más admirable que el juez musulmán pueda tener es el ser combatiente (*majāhid*) en el camino de Dios y el circunscribirse a la obligación que Dios le impone. La *yihad* de la pluma equivale, y a veces aún supera, a la *yihad* de la espada. [...]

Juez Ghurāb, M.'A. H. (Jugements islamiques contredisant les lois positives en árabe). El Cairo: Dār al-i'tisām, citado, traducido y transcrito por Baudouin Dupret (1998: 215-217).

## II

Toda parte del cuerpo de un individuo no musulmán es impura, hasta el vello de la mano o el vello del cuerpo, las uñas y todas las secreciones de su cuerpo. [...]

Si uno comete un acto de sodomía con una vaca, una oveja o un camello, la orina y los excrementos de estos animales se hacen impuros y ni siquiera su leche puede ya consumirse. [...]

Hoy vemos que los judíos —¡quiera Dios aniquilarlos!— manipulan las ediciones del Corán publicadas en sus zonas ocupadas. Debemos protestar, debemos hacer comprender a todo el mundo que esos judíos están empeñados en la destrucción del Islam y en el establecimiento de un gobierno judío universal. [...]

Las mujeres del linaje del profeta son menopáusicas a los sesenta años; otras, a los cincuenta. [...]

Está absolutamente prohibido disecar el cadáver de un musulmán, pero está permitida la disección de cadáveres no musulmanes. [...]

Los delitos deben castigarse según la ley del talión: cortar las manos del ladrón; dar muerte al asesino en lugar de encarcelarlo; azotar a los adúlteros, hombre o mujer...; todo juez que cumpla las siete condiciones (que haya alcanzado la pubertad, que sea un creyente, que conozca perfectamente las leyes coránicas, que sea justo, que no esté afectado por la amnesia, que no sea un bastardo o que no sea del sexo femenino) está calificado para administrar justicia [...].

Ayatollah Khomeini (*Sayings of Ayatollah Khomeini*, N.York, 1980, citado y transcrito por Ernest Gellner (1989: 146-147), «Esperando al Imán o la teología política e higiénica de Khomeini o el gobierno, no de los imanes, sino de los juristas» (1984).

### III

Diversas normas de guerra. «Cuando te acerques a una ciudad para atacarla, hazle una propuesta de paz. Si la acepta y te abre las puertas, toda la gente que hay te será tributaria y quedará sometida. Pero, si en lugar de aceptar la paz, quiere combatir, asédiala. Jahvé, tu Dios, la pondrá en tus manos. Pasa a cuchillo a todos los hombres, pero toma como botín a las mujeres, a los niños, al ganado y todo lo que haya en la ciudad. Disfruta del botín de los enemigos que Jahvé, tu Dios, te ha puesto en las manos. Así debes obrar con las ciudades que están situadas lejos, que no son de estas naciones. Pero no dejes con vida nada de las ciudades de estos pueblos que Jahvé, tu Dios, te da: los hititas, los amorreos, los cananeos, los fereceos, los hebeos y los jebuseos; destínalos al exterminio sagrado [anatema], tal y como te ha ordenado Jahvé, tu Dios, para que no os enseñen a practicar las abominaciones que han cometido en honor de sus dioses, y no pequéis contra Jahvé, vuestro Dios.»

[Deuteronomio, 20: 6-15, también, en caso de apostasía de una ciudad, «mata sin compasión a todos sus habitantes. La condenarás al exterminio sagrado con todo lo que contiene; pasa por el filo de la espada hasta el ganado. Apila todo el botín en medio de la plaza y quema la ciudad con todo el botín, para Jahvé, tu Dios. Que sea una ruina para siempre jamás, que nunca más sea reedificada.» Dt: 13: 15-18].

He escogido estos tres textos precisamente por su dureza. El primero es un ejemplo de las prácticas de anulación del derecho positivo por parte de un juez islámico integrista: utiliza los principios como límite negativo de su interpretación del derecho positivo. El segundo es un compendio del pensamiento excluyente fundamentalista. El tercero corresponde a la doctrina del «exterminio sagrado», *herem*, en hebreo, traducido por los griegos como *anatema* (de *ana tithemi*, separar, excluir).

La interpretación literal, sin embargo, no nos permite ir más allá. Sin información contextual afinada, los textos solos no incorporan sus reglas de uso e inducen a interpretaciones mal fundadas.

El juez Ghurâb escribió su libro (I), en realidad, porque había sido suspendido en sus funciones por el gobierno egipcio, después de condenar a un hombre a la pena de ochenta azotes por embriaguez. Baudouin Dupret (1998) ha mostrado con claridad que la justicia islámica no es homogénea: también se halla en ella la posibilidad de escoger en cada caso distintos «repertorios jurídicos» que muestran líneas de interpretación contradictorias. Normalmente, la justicia islámica no juzga por los principios, sino, justamente, por las consecuencias, buscando un efecto de pacificación y «normalización» comunitaria. Por otra parte, la noción de *yihad* ha adquirido un sentido defensivo y restrictivo de la identidad musulmana sólo en las tendencias neo-fundamentalistas estrictamente contemporáneas. Su significado originario es mucho más amplio y rico en posibilidades de relación política.<sup>8</sup>

El texto de Khomeini (II) es más duro de pelar. En efecto, es una muestra de la reactivación fundamentalista que sorprendió al mundo en los años setenta. Pero Khomeini intentó usar estos principios justamente para la estabilización y posterior freno del shiísmo. Es decir, para facilitar el gobierno de los juristas, y no de los «santos» imames –mártires de la tradición– como bien vio Gellner (1984).

Khomeini intentó hábilmente la construcción de un Estado basado en un equilibrio político entre los únicos intérpretes autorizados de la ley y de los textos sagrados (los juristas, *ayatolás*) y los fieles. Esto era algo nuevo en el islam porque implicaba la construcción de un Estado moderno controlado por una élite de sacerdotes-juristas<sup>9</sup> que, hasta entonces, se había mantenido en un segundo término como consejeros del poder, pero sin

---

8. «Jihâd» puede ser laxamente traducido por «luchar» o «esforzarse» por una determinada causa. El término era originalmente utilizado para referirse a la lucha personal contra las propias debilidades o fracasos humanos. Esto incluye la lucha contra el orgullo, los temores, las ansiedades y los prejuicios. Se dice que el mismo Profeta Mahoma describió su lucha existencial como *Jihâd Akbar* (Jihâd Mayor). Junto con esta noción de *Jihâd Akbar* existe el concepto de *Jihâd Asgar* o *Jihâd Menor*. Este se refiere a la lucha por la propia supervivencia y auto-defensa, lo que siempre ha sido regulado por un conjunto de sanciones y prerrogativas éticas. (Farish A. NOOR, 2002: 1).

9. Qué sea un «jurista» o un «sacerdote (*mufti*)» en la tradición islámica es en sí mismo problemático, al igual que la interpretación de términos genéricos como *sharia* o *fatwa* referidos a la ley. Véase sobre esto la revisión propuesta por Muhammad Khalid Masud (1996, 2001, 2002) y la comparación que hace este autor con los sistemas teóricos occidentales de Herbert L. A. HART y Hans KELSEN.



pretender ejercerlo directamente. Lo nuevo era la aparición de una religión «oficial» de Estado en el islam.<sup>10</sup>

Olivier Roy (2002: 3) ha distinguido cuidadosamente este fundamentalismo basado en la construcción de un Estado del neo-fundamentalismo de los grupos religiosos y sociales que se han desarrollado después, en los años noventa. Estos grupos –como el de Ossama ben Laden– son supranacionales, producto directo de la globalización, y ya no nacionales.

Mientras los islamistas se adaptan al Estado-nación, los neo-fundamentalistas incorporan la crisis del Estado-nación, atrapados entre solidaridades infraestatales [como las redes de las escuelas islámicas] y la globalización. El nivel del Estado es sobrepasado e ignorado. A los talibanes no les importa el Estado; incluso degradaron a Afganistán al cambiar la denominación oficial de «Estado islámico» por la de «Emirato». (O. Roy, *ibid.*)

Otra de las características del neo-fundamentalismo es la extrema severidad con la que considera el papel social de la mujer. La exclusión que llega al anorreamiento es políticamente nueva: no es propia de la cultura islámica, sino del contacto de ésta con las condiciones de la globalización, y de la relación de los grupos religiosos infraestatales con movimientos políticos supranacionales.<sup>11</sup>

Finalmente –para desgracia nuestra– el tercer texto (III) describe bastante bien la legitimación de las prácticas más violentas de la especie. Las guerras de exterminio eran habituales y sistemáticas en los grandes imperios antiguos que formaron los primeros Estados: no son específicas de los judíos. Y es incorrecto inferir del texto ninguna característica étnica.<sup>12</sup>

Los investigadores que han estudiado la introducción de las prácticas musulmanas en Pakistán y la India han insistido de forma recurrente en algo que parece obvio: el problema no estriba en las creencias –sean éstas cuales fueran– sino en su categorización, estigmatización y uso por parte de los Estados nacionales que necesitan también construirse una identidad y por parte de los gobiernos locales que intentan asegurarse la permanencia en el poder (J. Rehman, 2000; A. Misra, 2000; S. H. Rudolph, Lloyd I. Rudolph, 2000).

10. Véase un análisis de las distintas fases de la construcción del Estado islámico en Irán (y del papel que han jugado en él los intelectuales formados en el exterior del país) en Gilles Kepel (2000: esp. 52 y ss.; 152 y ss.).

11. Cfr. con el estudio del estatuto jurídico de la mujer en el islam efectuado, entre nosotros, por Souad EL ADRI (2001).

12. Hay una copiosa literatura sobre esta cuestión. Véase, por todos, la síntesis sobre la aparición y las prácticas de los primeros Estados efectuada por Jared DIAMOND (1999). El tema no es solamente histórico sino de institucionalización social y económica de las organizaciones. Los ejemplos de violencia sistemáticamente ejecutada llegan hasta nuestros días.



La necesidad de contextualización es también patente en los casos en que un inmigrante es llevado ante el juez en el país de recepción.<sup>13</sup> Hay una serie de problemas aquí que deben ser tratados de forma diferente según el tipo de conflicto de que se trate.

Hay problemas derivados de una reacción compleja en asentamientos colectivos. Por ejemplo, los movimientos locales de oposición cultural extrema, de rechazo autóctono a los sistemas mixtos –también indígenas– aceptados por una mayoría. En Nueva Guinea y en los asentamientos navajos se dan frecuentemente revueltas de este tipo. Ricardo Motta (1999: 201), siguiendo a Lon Fuller (1971), las ha denominado «vetocomunitarismo», un fenómeno de «comunidad imaginada».

En ocasiones, estos movimientos vuelven la violencia contra los miembros de su propia comunidad. Pero su violencia debe distinguirse de la violencia de la exclusión en los propios países de origen: los asesinatos rituales de pueblos enteros en Argelia a manos de guerrilleros fundamentalistas han sido interpretados como un rechazo a sí mismos por el abandono de Allah. Creo que deben contextualizarse con el abandono global de África a su propia suerte por parte de los países avanzados de Europa y Estados Unidos. Los investigadores han acuñado términos como «Estado descompuesto» (*failed State, collapsed State, Etat échoué*) para describir las situaciones límite que soporta la sociedad civil como objeto y objetivo de la violencia armada en los *bidonville* de Karachi (Pakistán) o en territorios asolados como los de Sierra Leona, Liberia, Guinea y Ruanda (Anne-Line Didier; Jean-Luc Marret, 2001).

Pero esto es una cosa, y otra muy distinta la reacción de adaptación individual y familiar al entorno del país de recepción. Ahí, casi siempre, los problemas no son de violencia étnica, sino de género. Es decir, del doble código impuesto a las hijas que comparten aspiraciones y valores con sus amigas, pero que en casa vuelven a una autoridad paterna que es, a la vez, refugio de la propia identidad del padre contra los abusos a que se ve sometido. Carmel Camilleri ha escrito respecto del comportamiento familiar de los magrebíes en Francia:

Parece que el movimiento de las estructuras familiares de los inmigrantes hacia el modelo familiar contemporáneo debe considerarse la tendencia media indiscutible. Pero, en la práctica, se fragua su camino a través de tensiones, conflictos que evolucionan de manera diversa y que conducen, salvo en el caso de fracaso familiar, a puntos de equilibrio difícilmente definitivos y de tal variedad que, de momento, no parece posible encerrarlos en una tipología (1992: 35).

En las condiciones de globalización, esta cultura es tan híbrida como la cultura de «sentido común» del propio juez o magistrado, que, en caso de conflicto, puede tener la

---

13. Javier de Lucas (2001: 99) ha señalado que la contextualización muestra los límites de la denominada «justificación externa o de segundo orden» en la argumentación del juez.

tendencia a sobreinterpretar las palabras, gestos, ademanes y actitudes del justiciable árabe en función de la proyección inversa de las características que éste atribuye a la autoridad del juez. El estereotipo cultural centrado en la verdad o mentira es especialmente peligroso. Como ha mostrado de forma convincente Lawrence Rosen (1989), la argumentación elíptica típicamente musulmana excluye un discurso de verdad o mentira, porque el juez mide al justiciable en un espacio intermedio entre los principios del Corán y el efecto de su conducta en la comunidad. Es una justicia negociada *ad hominem*, no de cualificación de hechos y de aplicación normativa.

Acabaré respondiendo a la pregunta que encabeza esta intervención: ¿Puede la muñeca Barbie tener amigos árabes? La respuesta es la siguiente. Justamente, lo propio del proceso cultural de hibridación en que nos hallamos inmersos es que la misma Barbie puede mudar fácilmente de identidad. Ya existía una *Muslim Barbie*, naturalmente, pero en febrero del año 2002 se presentó en la Feria Norteamericana Internacional del Juguete lo que Mattel denomina «Barbie multirracial»: una Barbie mestiza que es hispana, negra y blanca a la vez (Martha Irvine, 2002, 18 de febrero). El bucle de la multiculturalidad tiende a cerrarse de este modo sobre sí mismo. Y, otra vez, el mercado ha sabido adelantarse con intuición a las medidas jurídicas o estatales. Quizás va siendo hora de entender por qué la identidad no es una propiedad, ni tan siquiera un conjunto de propiedades, sino solamente el resultado dinámico de una multiplicidad de procesos que, en sí mismos, constituyen lugares estratégicos de confrontación, pero también de cooperación, entre los hombres.

## REFERENCIAS

- AÑÓN, María José. 2001. «La interculturalidad posible: ciudadanía diferenciada y derechos», en Javier de Lucas (ed.), *La Multiculturalidad*, Cuadernos de Derecho Judicial, VI: 219-270.
- AUBERT, Sigrid. 1999. *Gestion patrimoniale et viabilité des politiques forestières à Madagascar. Vers le droit de l'environnement?* T.D. Droit, Université de Paris, Sorbonne, <http://perso.club-internet.fr/almauber/indes.html>
- BORJA, Jordi; CASTELLS, Manuel. 1997. *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: Taurus.
- BRUNS, Randolph Brian; MEINZEN-DICK, Ruth. 1998. «Negotiating Water rights in Contexts of legal Pluralism: Priorities for Research and Action», *Working paper* en «Crossing Boundaries», *Conference of the International Association for the Study of Common Property*, Vancouver, 10-14 junio.
- BRUNS, Randolph Brian; MEINZEN-DICK, Ruth. 2000. «Negotiating Water Rights», *Le Monde Diplomatique*, junio.

- CAMILLERI, Carmel. 1992. «Evolution des structures familiales chez les Mahgrébins et les Portugais de France», *Révue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 8, nº 2: 133-148.
- CASANOVAS, Pompeu. 1998. «El nuevo ius commune: las formas sociales del derecho contemporáneo», WP 148, Instituto de Ciencias Políticas y Sociales de Barcelona (ICPS).
- CASANOVAS, Pompeu. 1999. «¿Qué demonios es la sociología del derecho?», *Revista Iuris*, febrero.
- CASANOVAS, Pompeu; POBLET, Marta. 1999. «Nuevos desarrollos en la justicia española. La mediación.», en J. Subirats (ed.) *¿Existe sociedad civil en España? Responsabilidades colectivas y valores públicos*, Madrid: Estudios de la Fundación Encuentro.
- CHIBA, Masaji. 1999. «Una definizione operativa di cultura giuridica nella prospettiva occidentale e non occidentale», en *Sociologia del Diritto* XXVI (1999) 3: 73-88.
- CASTELLS, Manuel. 1997, 1998. *La era de la información*. 3 vols. Madrid: Alianza.
- CASTELLS, Manuel. 1998. «Revolució tecnològica, globalització econòmica i canvi social: la societat xarxa», en Pompeu Casanovas (ed.) *Per una cultura democràtica. Globalització i experiència político-moral*. Cicle Aranguren. Aula de Ciència i Cultura 3, Fundació Caixa de Sabadell: 17-23.
- DEZALAY, Yves. 1992. *Marchands de droit*, Paris: Fayard.
- DE LUCAS, Francisco Javier (dir.). 2001. *La multiculturalidad*. Cuadernos de Derecho Judicial VI, Madrid: CGPJ.
- DEZALAY, Yves; GARTH, Bryant G. 1995. «Merchants of Law as Moral Entrepreneurs: Constructing International Justice from the Competition for Transnational Business Disputes», *Law & Society Review*, v. 29, 1: 27-64.
- DEZALAY, Yves; GARTH, Bryant G. 1996. *Dealing in Virtue. International Commercial Arbitration and the Construction of a Transnational Legal Order*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- DIAMOND, Jared. 1999. *Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human Society* (1997), New York: Norton & Co.
- DIDIER, Anne-Line; MARRET, Jean-Luc. 2001. *Etats «échoués», mégapoles anarchiques*, Paris: PUF.
- DUPRET, Baudoin. 1998. «Le juge et le jeu de la normalisation islamique du droit positif», *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n.42: 199-220.
- EL HADRI, Souad. 2001. «El estatuto jurídico de la mujer en el Islam. Una situación plural.», en F.J. de Lucas (ed.), *La Multiculturalidad, Cuadernos de Derecho Judicial VI*: 163-194.
- FARALLI, Carla. 1999. «Vicende del pluralismo giuridico. Tra teoria del diritto, antropologia e sociologia», *Sociologia del Diritto* XXVI (1999) 3: 89-102.
- GARCÍA INDA, Andrés. 2001. *Materiales para una reflexión sobre los derechos colectivos*, Madrid: Dykinson.

- GELLNER, Ernst. 1989. «Esperando al Imán o la teología política e higiénica de Khomeini o el gobierno, no de los imanes, sino de los juristas» (1984), en *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. (1986), Barcelona: Gedisa.
- GREENHOUSE, Carol J. «Legal Pluralism and Cultural Difference: What is the Difference? A Response to Professor Woodman», *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* (1998) 42: 62-73.
- HELD, David. 2002. «Violence, Law and Justice in a Global Age». *After September 11*. Social Science Research Council, <http://www.ssrc.org>.
- IRVINE, Martha. 2002. «Entertainment: Mattel introduces first multiracial Barbie», 18 febrero, AP on line.
- KEPEL, Gilles. 2000. *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Ed. Gallimard.
- KYMLICKA, Will. 1996. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona: Paidós.
- LEVY, Jacob T. 1997. «Classifying Cultural Rights,» en I. Shapiro & W. Kymlicka (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, New York-London: New York University Press.
- MANCINI, Letizia. «Percezione del pluralismo giuridico. Tra teoria del diritto, antropologia e sociologia», *Sociologia del Diritto* XXVI 3 (1999): 103-122.
- MASUD, Khalid Muhammad; MESSIK, Brinkley; POWERS, David (eds.). 1996. *Islamic Legal Interpretation: The Muftis and their Fatwas*, Cambridge Univ. Press.
- MASUD, Khalid Muhammad. 2001. «Muslims Jurists “Quest for the Normative Basis of Shari’a”», International Institute for the Study of Islam in the Modern World, University of Leiden.
- MASUD, Khalid Muhammad. «Shari’a et Fatwa: un regard musulman. Entretien avec le Professeur Muhammad Khalid Masud», *Religioscope*, 13 de abril de 2002. <http://religioscope.com>.
- MEINZEN-DICK, Ruth; BAKKER, Margaretha. «Water rights and multiple water uses», *Irrigation and Draining Systems* 15 (2001): 129-148.
- MISRA, Amalendu. «Hindu nationalism and Muslim Minority Rights in India», *International Journal of Minority and Group Rights* 7 (2000): 1-18.
- MOTTA, Riccardo. «Istituzioni incompatibili e pluralismo», *Sociologia del Diritto* XXVI (1999) 3: 189-218.
- NADER, Laura (ed.). 1997. *Law in Culture and Society* (1969), Berkeley: University of California Press.
- NOOR, Farish A. 2002. «The Evolution of “Jihad” in Islamist Political Discourse: How a Plastic Concept Became Harder», *After September 11*, Social Science Research Council, <http://www.ssrc.org>.
- PÉREZ, Oren. «Global Legal Pluralism and Electronic Democracy», LSE, Bar Ilan Univ., paper submitted for ECPR Joint Sessions, Grenoble 6-11 abril, 2001.
- PETERSEN, Hanne; ZAHLE, Henrik. 1995. *Legal Polycentricity: Consequences of Pluralism in Law*, Aldershot: Dartmouth.

- REHMAN, Javaid. «Accommodating Religious Identities in an Islamic State: International Law, Freedom of Religion and the Rights of Religious Minorities», *International Journal of Minority and Group Rights* 7 (2000): 139-166.
- ROBERTS, Simon. «Against Legal Pluralism: Some Reflections on the Contemporary Enlargement of the Legal Domain», *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* (1998) 42: 95-106.
- ROSEN, Lawrence. 1989. *The Anthropology of Justice. Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ROY, Olivier. 2002. «Neo-fundamentalism», en *After September 11*, Social Science Research Council, <http://www.ssrc.org>.
- RUDOLPH, Susanne H.; LLOYD I. Rudolph. 2000. «Living with difference in India: legal pluralism and legal universalism in historical context», *Political Quarterly*: 1-38.
- SACK, Peter. «Il diritto come discorso multiculturale e multitecnologico», *Sociologia del Diritto*, XXVI (1999) 3: 247-270.
- SASSEN, Saskia. «Governance Hotspots: Challenges We Must Confront in the Post-September 11 World», *After September 11*, Social Science Research Council, <http://www.ssrc.org>.
- SNYDER, Francis. 1999. «Global Economic Networks and Global Legal Pluralism», EUI WP Law No. 99/6. European University Institute.
- SPIERTZ, H.L. Joep. 1998. «Water Rights and Legal Pluralism: Some Basics of a Legal Anthropological Approach», *Working Paper* en «Crossing Boundaries», *International Association for the Study of Common Property*, Vancouver, 10-14 junio, <http://dlc.dlib.indiana.edu/documents/>
- TEUBNER, Gunther. 2000. «Global private regimes: Neo-spontaneous law and dual constitution of autonomous sectors in world society?» en Karl-Heinz Ladeur (hg.). *Globalization and Public Governance*, Cambridge University Press.
- VANDERLINDEN, Jacques. «Return to Legal Pluralism - Twenty Years Later», *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* (1989) 28: 149-157.
- VANDERLINDEN, Jacques. «Una decisione della Corte suprema canadese ed i sentimenti contrastanti di un antropologo del diritto», *Sociologia del Diritto* (1999) 3: 271-294.
- WOODMAN, Gordon R. «Legal Pluralism and Social Observation: Recent Debate about Legal Pluralism», *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* (1998) 42: 21-60.

