

# Cultura y derechos después de *Culture and Rights*<sup>1</sup>

## Culture and Rights after *Culture and Rights*

**Jane K. COWAN**  
University of Sussex  
j.cowan@sussex.ac.uk

Recibido: 25 de noviembre de 2009

Aceptado: 11 de enero de 2010

### Resumen

A partir del enfoque teórico y crítico descrito en *Culture and Rights: Anthropological Perspectives* (Cowan *et al.* 2001a), planteo los procesos relacionados con los derechos como algo complejo y contradictorio: debido a su doble vertiente habilitadora y coactiva, producen nuevas subjetividades y relaciones sociales y conllevan consecuencias involuntarias. A fin de estimular el compromiso interdisciplinario sobre estos asuntos, analizo una selección de textos que abordan la relación entre cultura y derechos y que se pueden clasificar en dos tipos: (1) debates entre filósofos políticos acerca de cultura, derechos y reconocimiento en el contexto del multiculturalismo y (2) una serie de trabajos emergentes realizados por antropólogos, feministas, académicos de la teoría crítica del derecho y profesionales afines que analizan casos empíricos. Si bien los filósofos políticos aclaran implicaciones éticas y clarifican proyectos políticos, sus debates se han visto obstaculizados por todo un anticuado arsenal de conceptos teóricos de “cultura”, “sociedad” y “el individuo”. Cuando las explicaciones tienen tanto un sólido fundamento teórico como una base empírica, las contradicciones, las ambigüedades y los bloqueos de la temática sobre la cultura y los derechos se exploran más en su totalidad y se abren nuevos interrogantes sobre el modelo liberal de los derechos y el multiculturalismo.

**Palabras clave:** cultura, derechos, multiculturalismo, filosofía política.

### Abstract

Building on a critical, theoretical approach outlined in *Culture and Rights: Anthropological Perspectives* (Cowan *et al.* 2001a), I posit rights processes as complex and contradictory: Both enabling and constraining, they produce new subjectivities and social relations

---

<sup>1</sup> Artículo reproducido con el permiso de la *American Anthropological Association* from *American Anthropologist*, 2006, 109, 1: 9–24. Se prohíbe la venta y reproducción.

Estoy agradecida a los siguientes amigos y colegas por su seria y activa implicación con las ideas de este artículo y sus muchas y útiles sugerencias: Chris Beyers, Gurminder Bhambra, Elizabeth Craig, Marie–Bénédicte Dembour, Anne Marie Goetz, Mark Goodale, Charles Gore, Ralph Grillo, Heiko Henkel, Christos Karagiannidis, Yael Navaro–Yashin, Antigoni Papanikolaou, Julian Reid, Neil Stammers, Marilyn Strathern, Richard Wilson, los editores de *American Anthropologist*, los seis revisores paritarios de *American Anthropologist*, la mayoría de los cuales prefieren mantener el anonimato a excepción de John Bodley y Kay Warren. Gracias también a los participantes en el seminario interdisciplinario “Rights, Justice, Violence, War” en la Universidad de Sussex, donde presenté una versión embrionaria de este artículo a mediados de marzo de 2005.

and entail unintended consequences. To encourage interdisciplinary engagement on these themes, I explore selected texts that consider the relationship between culture and rights, addressing two literatures: (1) debates on culture, rights, and recognition in the context of multiculturalism among political philosophers and (2) an emerging literature by anthropologists, feminists, critical legal scholars, and engaged practitioners analyzing empirical cases. Although political philosophers elucidate ethical implications and clarify political projects, an outmoded arsenal of theoretical concepts of “culture,” “society,” and “the individual” has hampered their debates. When accounts are both theoretically informed and empirically grounded, contradictions, ambiguities, and impasses of culture and rights are more fully explored and the liberal model of rights and multiculturalism is more open to interrogation.

**Keywords:** culture, rights, multiculturalism, political philosophy.

**Referencia normalizada:** Cowan, J. K. (2010). Cultura y derechos después de *Culture and Rights*. *Revista de Antropología Social*, 19, 67–101.

**SUMARIO:** 1. Introducción. 2. Acomodar la cultura: posturas y críticas desde la filosofía y la teoría políticas liberales. 2. 1. Derechos, cultura y elección. 2. 2. Derechos, cultura y comunicación. 3. Repensar la cultura y los derechos: explicaciones empíricamente fundamentadas. 3. 1. Derechos, cultura y astucia. 3. 2. Derechos, cultura y contexto —revisitado—. 3. 3. Derechos, cultura e interpretación creativa. 4. Conclusión. 5. Referencias bibliográficas.

## 1. Introducción

En *Culture and Rights: Anthropological Perspectives* (Cowan *et al.*, 2001a), mis dos colaboradores y yo intentábamos abordar el espectacular aumento durante las últimas décadas de las negociaciones entre diversos tipos de grupos sociales, a varios niveles, formuladas en un lenguaje de “derechos”. Según se explica en el razonamiento introductorio del libro, apuntábamos que el antropólogo debería colaborar en el desarrollo de un foro en el que los debates teóricos sobre derechos, justicia, ciudadanía y conceptos afines pudieran entrelazarse con estudios empíricos y contextualizados sobre procesos de reivindicación de derechos. Con un pie en lo teórico y el otro en lo empírico, insistíamos en la necesidad de analizar la forma en que los conceptos universales estaban siendo asimilados en el contexto de las luchas locales: cómo eran movilizados, vernacularizados, rebatidos, reinterpretados y transformados. Considerábamos que el modelo de derechos —una forma históricamente específica de conceptualizar derechos y obligaciones— era hegemónico en nuestros tiempos y estaba imbuido de un aura emancipatoria. Sin embargo, según enfatizábamos, ese modelo de derechos “había tenido repercusiones complejas y contradictorias para aquellos individuos y grupos cuyas reivindicaciones tenían que articularse en sus propios términos” (Cowan *et al.*, 2001b: 1).

En el creciente despliegue del debate sobre los derechos, nos impactó especialmente el incremento del discurso sobre la “cultura”, incluyendo la cultura como un objeto de derechos. Esto resultaba especialmente discordante en dos sentidos. En primer lugar, desde principios de la década de 1980, los antropólogos habían sometido las interpretaciones antropológicas de la cultura a una profunda crítica. Muchos antropólogos habían advertido contra la tendencia a tratar el concepto de “cultura”

como algo fijo, delimitado y estático, e incluso algunos se habían planteado si no sería necesario descartar el concepto totalmente. Apenas había salido la antropología de esta crítica, cuando los antropólogos descubrieron que sus informantes habían adoptado con renovado gusto esas nociones esencializadas de “cultura” en su propio discurso político. Como consecuencia, se suscitó toda una serie de preguntas sobre el por qué y el cómo de este fenómeno y sobre sus posibles efectos. El segundo impacto fue la mera yuxtaposición de “cultura” y “derechos”, dado que ambos conceptos habían sido considerados como opuestos históricamente. Antes siempre se demandaba un posicionamiento a favor de los derechos o de la cultura; ahora era posible estar a favor de los dos.

Ante estas dos sorpresas, nuestra primera tarea, para mi y mis dos colaboradores, fue delimitar el terreno del discurso, identificando la forma cómo los conceptos de “derechos” y “cultura” se habían yuxtapuesto, tanto históricamente como en el presente. Identificamos cuatro combinaciones distintas de “derechos” y “cultura”: (1) derechos contra cultura, (2) el derecho a la cultura, (3) los derechos como cultura y (4) la cultura como “factor analítico” de los derechos. Comenzando por la primera, la tendencia predominante a caracterizar la relación en términos de derechos contra cultura —una postura típica en los debates entre el universalismo y el relativismo cultural— articulaba tensiones prolongadas —morales, éticas, ontológicas, epistemológicas, filosóficas y políticas— entre dos corrientes de pensamiento antitéticas. El universalismo de la Ilustración y el individualismo liberal —entre otras causas no menores, debido a su asociación con la hegemonía del modelo francés de civilización— habían provocado su propio castigo: un particularismo romántico políticamente opuesto. Tal y como apuntaba el filósofo alemán Johann Gottfried von Herder, esa respuesta política ponía de relieve la integridad holística de cada pueblo diferente, privilegiando las formas comunitarias —lengua, tradición y cultura— a través de las que se expresaba su espíritu.

La segunda combinación, el derecho a la cultura, no era del todo contemporánea, ya que durante mucho tiempo había sido una cuestión central en las demandas políticas del nacionalismo romántico; no obstante, resurgió con novedosas connotaciones a finales del siglo XX. A partir de las nuevas aportaciones de Nancy Fraser (1997) sobre el cambio histórico desde las demandas de redistribución hacia las demandas de reconocimiento en el periodo postsocialista, identificábamos este movimiento como un fenómeno global de mayor influencia que podía tener repercusiones en las formas en que se conceptualizaban los derechos. Y aunque muchos dieron por sentado el carácter emancipatorio de las reivindicaciones culturales, nosotros nos mostrábamos más escépticos. Era evidente que las repercusiones políticas de las reivindicaciones no se podían generalizar: las reivindicaciones culturalistas podrían usarse con la misma facilidad tanto para proyectos políticos reaccionarios como progresistas. Como señalábamos con insistencia, la misma noción de “derecho a la cultura”, que ayudó a los pueblos indígenas a reivindicar su autonomía en los Estados-nación, era también utilizada por los orangistas protestantes del Ulster que desfilaban por los barrios católicos en Irlanda del Norte, y por Estados-nación represivos como Malasia, donde se argumentaba que los “valores asiáticos” que

privilegiaban el bien común justificaban la censura y las restricciones de las libertades civiles.

La tercera combinación era la de los derechos como cultura. Sugeríamos que, al igual que los antropólogos habían acabado por considerar a la ley como cultura, convirtiéndola así en objeto de análisis, también podían examinar, y de hecho estaban ya examinando, los derechos como cultura. Esto implicaba no quedarse sólo con las consideraciones filosóficas sobre los derechos —una orientación para los individuos, una prioridad de los derechos sobre las necesidades—, sino considerarlos como artífices de un espacio social e ideológico, que implicaba unas determinadas ideas del “individuo” y de la “sociabilidad”, unos modos de capacidad de acción específicos y unas particulares reglas del juego. Esta combinación encapsulaba las reivindicaciones más amplias de autores como Richard Rorty (1993) o Norberto Bobbio (1996), según los cuales ahora se puede hablar con propiedad de una “cultura de derechos humanos” en el sentido de un discurso estructurador y cada vez más extendido desde finales del siglo XX que conforma la manera en que se aprehende el mundo. La combinación también indicaba una actitud de alerta foucaultiana acerca de las relaciones de poder y de conocimiento asociadas a este aparato legal y político en expansión.

Desde la perspectiva que da el tiempo, creo que la cuarta combinación, la cultura como factor analítico de los derechos, no estaba enunciada de forma precisa, pero su objetivo era distinguir entre objeto y método. El razonamiento no era que los derechos constituyeran una cultura, como en el caso de la tercera combinación, sino más bien que los derechos podían ser captados mediante métodos y orientaciones para el análisis cultural. De este modo, las prácticas relacionadas con los derechos se pueden enfocar desde el compromiso del antropólogo de desentrañar pautas y de identificar relaciones de significado y prácticas entre diferentes dominios de la vida social, sin asumir necesariamente que los derechos sean un aparato ideológico-práctico total o sin asumir que constituyan algo tan coherente como una cultura. De hecho, usar los métodos antropológicos de análisis implica casi inevitablemente tratar la cultura como un tipo distinto de entidad: no como un objeto en sí mismo, sino como una abstracción cuya exploración ofrece una ventana para ver y comprender otras relaciones y dominios con los que está conectada. Esto distingue el uso más analítico de la cultura por los antropólogos de la aproximación más cosificadora de muchos profesionales de otras disciplinas.

Desde la publicación de *Culture and Rights*, los términos *cultura* y *derechos* han seguido utilizándose. En este artículo, exploro ese uso no tanto en la retórica de los que los reivindican, sino más bien como términos conceptuales en el contexto del reciente trabajo analítico. No pretendo hacer aquí una crítica a los comentarios suscitados por el libro —si bien incluyo y utilizo algunos—. En vez de eso, reflexiono sobre una selección de trabajos que tienen que ver con la acomodación política de la cultura, la diversidad o la diferencia realizados por estudiosos de la antropología, la filosofía política y la teoría crítica del derecho, así como sobre intervenciones de profesionales del engranaje de Naciones Unidas tanto en documentos académicos como políticos. En primer lugar, me interesa la forma en que los analistas entienden

el término *cultura*. Y aún estoy más interesada en explorar cómo la cultura y los derechos se utilizan en relación recíproca. Mi objetivo al escrutar el uso que hacen diversos autores de los términos *cultura* y *derechos* es extraer los supuestos implícitos acerca del mundo social —sobre personas y colectividades, capacidad de acción y estructura— que fundamentan esos usos; pretendo identificar la teoría social que sustenta y anima sus análisis y recomendaciones políticas. Las luchas sociales sobre cultura y diferencia —y las respuestas sociales, políticas e institucionales a las mismas— tocan de lleno asuntos relacionados con la justicia, la igualdad, la paz y el bienestar, y nos retan a encontrar formas de reconciliar las reivindicaciones aparentemente enfrentadas de reconocimiento y redistribución (Fraser, 1997; Fraser y Honneth, 2003). Necesitamos desarrollar teorías sobre estos procesos que sean a la vez agudas desde el punto de vista analítico y sensibles a las complejidades del mundo real.

Aunque de forma esquemática, en *Culture and Rights* mis dos colaboradores y yo presentamos un enfoque crítico tanto de los derechos, concebidos dentro de un marco de relaciones más amplias de poder y conocimiento, como de la cultura, entendida como contestada o contestable, que también reconocía capacidad de acción e indeterminación. Mediante este argumento teórico, prestábamos atención a las formas en que (1) los derechos habilitan y coaccionan a la vez, (2) producen subjetividades, relaciones sociales e incluso las mismas identidades y culturas a las que únicamente pretenden dar reconocimiento y (3) su búsqueda y su consecución implican consecuencias involuntarias. Volvíamos a insistir en que las investigaciones sobre procesos de derechos y su desarrollo teórico deben tener en cuenta sus dimensiones ambiguas, contradictorias, contingentes e impredecibles.

Como muchos antropólogos reconocerán, nuestro enfoque representa una unión de aportaciones teóricas desarrolladas en la antropología durante las últimas cuatro décadas, especialmente en la bien definida “antropología de la práctica” (Ortner, 1984), que ha florecido en diálogo con debates más amplios en teoría social, teoría crítica, feminismo e historia. Con estas bases antropológicas, este enfoque de la cultura y los derechos se ve auspiciado por una interdisciplinarietà inherente al trabajo emergente sobre cultura y poder y sobre formaciones transnacionales, entre otros temas. Al mismo tiempo, el enfoque se sustenta en una profunda relación con nuestras experiencias en el campo y en la reflexión sobre ellas. Implica una forma particular de descripción e interpretación que requiere un continuo movimiento oscilante de interrogación mutua entre lo teórico y lo empírico, así como una reflexión crítica constante acerca del método y sobre los marcos y términos conceptuales. En mi opinión, en lo referente a los asuntos en tela de juicio en el debate sobre la cultura, la diferencia y los derechos, las apuestas políticas son demasiado altas como para permitirse el lujo de ignorar las aportaciones de la teoría social crítica, lo mismo que ocurre con aquéllos que trabajan fuera del ámbito de las ciencias sociales. En consecuencia, tanto los antropólogos como los académicos de otras áreas deben implicarse con mucha más asiduidad en estos planteamientos conceptuales a fin de desarrollar teorías adecuadas acerca de las luchas sociales por la cultura y los derechos y sobre sus soluciones. Creo firmemente que el enfoque de la cultura

y los derechos que he planteado aquí ofrece un punto de partida sólido, flexible y teóricamente ajustado para el tratamiento de estos asuntos. Por lo tanto, mi objetivo principal en este artículo es considerar el grado en que el trabajo reciente que examino toma como punto de partida este tipo de premisas teóricas y hasta qué punto se centra en los asuntos y dimensiones que he señalado, así como analizar de qué manera parte de ese trabajo puede llevarnos más allá en nuestra comprensión de la cultura y los derechos.

## 2. Acomodar la cultura: posturas y críticas desde la filosofía y la teoría políticas liberales

¿Cómo debería entenderse, abordarse y sobre todo organizarse políticamente la multiplicidad interna de las sociedades contemporáneas? Las cuestiones sobre cultura, derechos a la cultura y multiculturalismo —junto con los debates acerca de la identidad y la diferencia— han generado no sólo un corpus ingente de publicaciones, sino también un profundo examen de conciencia entre los filósofos políticos, entre otros académicos<sup>2</sup>. Lo formulado por Seyla Benhabib como “las reivindicaciones de la cultura” (2002) tiene también profundas repercusiones para la filosofía política, pues los significados de la *cultura* y de la naturaleza y la validez y urgencia de sus reivindicaciones son susceptibles de ser analizados teóricamente. Y lo más importante es que: estas reivindicaciones ponen en duda las premisas centrales del liberalismo. La “comunidad” de la teoría política siempre se había referido, si bien implícitamente, a la comunidad nacional, a la república legitimada por la soberanía popular y expresada en su entidad nacional. Las demandas de reconocimiento —entre otras— por grupos unidos por algún otro tipo de identidad o uniformidad han obligado a muchos teóricos políticos a reconsiderar los límites y las fronteras de la “comunidad” que contempla la teoría política, así como la naturaleza de lo que se comparte y lo que no se comparte en su seno.

Me centro, en primer lugar, en los análisis de la filosofía política liberal, en parte porque los autores de esta disciplina son los que han definido, de forma predominante, los contornos del debate público sobre la cultura y el multiculturalismo<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Un primer desencadenante de este trabajo vino de la mano del feminismo, en parte bajo la influencia de la teoría de Derrida, partiendo de la crítica del “hombre” o del sujeto liberal. Las críticas feministas argumentaron que este sujeto no es neutral y universal, sino que en sus cualidades de autonomía, capacidad de acción, independencia y auto-optimización fue modelado —según reza la ya trillada letanía— como el hombre de raza blanca, relativamente liberado, sin discapacidades, adulto, europeo, heterosexual y de clase media. El proyecto fundamental era exponer la especificidad enmascarada por la norma, dado que su normatividad era a la vez el reflejo y la fuente de su privilegio. A pesar de las últimas tendencias de los movimientos de identidad, la idea inicial se refería a la naturaleza relacional del ser, del significado y de la identidad.

<sup>3</sup> En el entorno académico contemporáneo, el estudio de la política se clasifica bajo diferentes nombres —ciencia-política, teoría política, filosofía política y política—, lo que refleja de diversas maneras las divisiones teóricas, los principales puntos de interés y las tradiciones nacionales. La mayoría de los escritores que trato en este artículo se hace llamar “filósofos políticos”, aunque probablemente los académicos en Estados Unidos definirían el trabajo en este sentido como *teoría política*. Un colega británico que ostenta un cargo político puramente teórico, mientras imparte clases en un programa de posgrado llamado “Pensamiento social y político” (Neil Stammers, comunicación personal, 15 de julio

Nuestros intereses comunes acerca de estos imperiosos asuntos públicos justifican los esfuerzos hacia el diálogo interdisciplinario entre antropólogos y filósofos políticos, aunque no es tan sencillo saber cómo mantener esta conversación; se impone un pequeño paréntesis epistemológico. En calidad de ávida lectora de ciertos debates dentro de algunas corrientes de la teoría política, he meditado durante mucho tiempo sobre mi aportación a ellos como antropóloga y sobre cómo incorporarlos a mis empeños específicamente antropológicos. También me he preguntado si nuestros proyectos intelectuales difieren tanto como para impedir esta conversación potencialmente fructífera.

Permítanme plantear con crudeza las divergencias según las veo. Los antropólogos, puede que incluso más que otros científicos sociales, se ocupan del “qué es”. Nuestra primera tarea es descriptiva: nos centramos en lo empírico, aunque no podemos abarcarlo sino mediante los términos de una teoría social previa. Por lo tanto, existe necesariamente un movimiento de ida y vuelta entre la teoría y los datos que requiere una incesante reflexión crítica acerca de nuestras herramientas conceptuales. En lo relativo a los asuntos que nos conciernen aquí, los antropólogos investigan cómo operan los derechos y las reivindicaciones culturales en el mundo real —y no cómo deberían operar— con el objetivo de refinar la teoría en lo que concierne a preguntas específicas acerca de ellos. La filosofía política, en cambio, se centra principalmente en el “qué debería ser”. Enmarcada por el proyecto de imaginar la buena sociedad —o, en otras versiones, la sociedad justa, decente o bien ordenada, o la utopía realista—, la filosofía política pretende identificar principios, normas y procedimientos que facilitarían la justicia, la igualdad, la libertad o la felicidad —en función de lo que sea prioritario a tenor de una determinada tradición filosófica— y que guiarían las formas en las que las decisiones podrían adoptarse cuando las personas o los proyectos entraran en conflicto. Sin embargo, estas exploraciones sistemáticas de esquemas políticos potenciales no se quedan al margen de lo que ocurre en el mundo real. De hecho, los debates más instructivos son aquéllos que se enraízan en controversias políticas actuales: las intervenciones de Charles Taylor (1993) y de Will Kymlicka (1998) en la cultura, la lengua y la autonomía de Quebec son un buen ejemplo de ello. En la actualidad, los filósofos políticos lidian con lo que es políticamente deseable y con cómo garantizarlo en un creciente contexto de pluralidad y diferenciación<sup>4</sup>.

Esta forma de plantear la divergencia puede resultar exagerada: nuestras posiciones con respecto a lo empírico difieren, si bien en ninguna de ellas lo empírico

---

de 2005), me ha instado a especificar la tradición con la que trabajo como “filosofía política liberal”, que, de hecho, es el hilo argumental dominante, a menudo hasta el punto de que otras formas de la filosofía política están excluidas de esta categoría y etiquetadas como otra cosa —la historia, el estudio de los movimientos sociales, etc.—. Para mayor comodidad expresiva, utilizaré principalmente el término *filosofía política* al referirme a la investigación sobre los principios de la política, aunque ello pueda incluir un elemento empírico.

<sup>4</sup> Se podría argumentar que lo que hemos visto en los últimos años, al menos en Estados Unidos, es una disminución real de las diferencias culturales entre comunidades étnicas y raciales, al tiempo que las reivindicaciones a favor de la diferencia se expresan de un modo cada vez más categórico y las muestras de diferencia se van haciendo más importantes políticamente. Véase Appiah (1997).

carece de importancia. Puede que este planteamiento también reste importancia a la convergencia entre la pronunciada veta ética de los antropólogos —nuestra autoimagen colectiva de defensores del más débil, nuestro compromiso con la igualdad y la visión política implícita en cualquier enfoque analítico crítico— y la agenda normativa explícita de los filósofos políticos. Del mismo modo, según ya he mencionado, los teóricos y filósofos políticos formulan sus problemas en respuesta a lo que perciben como asuntos políticos clave del momento. A tenor de lo dicho, aunque las consecuencias de estas divergencias epistemológicas para nuestro diálogo no deberían exagerarse, puede que en última instancia haya una razón de más peso por la que los antropólogos y los filósofos políticos suelen hablar sin entenderse: sus supuestos irreconciliables acerca del mundo social, al menos entre algunos enfoques antropológicos y algunos postulados de la teoría y filosofía políticas. Me refiero a los supuestos, tanto teóricos como ontológicos, que facilitarían un punto de partida, así como al grado hasta el que los académicos estarían dispuestos a cuestionarlos.

### 2. 1. Derechos, cultura y elección

Coexistiendo con cierta tensión con otros modelos de impacto sobre la forma en que debería conceptualizarse y tratarse políticamente la complejidad —especialmente con versiones del cosmopolitanismo y de la hibridación como las desarrolladas por Homi Bhabha (1994) y Paul Gilroy (1995, 2000)—, el multiculturalismo se ha convertido en el título fundamental bajo el que se producen y evalúan las reivindicaciones contemporáneas relacionadas con la cultura. Definir este término ha resultado ser bastante complicado; al menos, hay que distinguir entre *multicultural*, como un mero adjetivo —aunque nunca autoexplicativo— que describe una condición objetiva de pluralidad, y *multiculturalismo* como proyecto político. Ciertamente es que ese proyecto tiene diferentes versiones: Terence Turner (1993) ha hecho una diferenciación muy útil entre las versiones esencializadoras más típicas y un “multiculturalismo crítico” que incorpora la fluidez, la creatividad y la contestación. A pesar de estas importantes distinciones, la forma predominante de concebir la pluralidad cultural, ya sea entre los movimientos sociales o entre los teóricos y los gestores de las políticas en todo el espectro político, responde a la imagen del “multiculturalismo como mosaico”.

Como descripción y como proyecto político, el multiculturalismo ha reabierto y provocado rearticulaciones de debates que vienen de largo sobre las relaciones entre el individuo y la sociedad, especialmente las reivindicaciones enfrentadas de individuos y colectividades. Curiosamente, el multiculturalismo ha acabado por asociarse a una posición filosófica comunitarista. Ejemplificando una formulación característica, Christian Joppke y Steven Lukes definen el *multiculturalismo* como:

una crítica al universalismo y al liberalismo occidentales, con afinidades con el postestructuralismo y el comunitarismo. Ontológicamente, postula al grupo por encima del individuo. Pero no a cualquier grupo, sino a los “grupos sociales” definidos por “formas culturales, prácticas o modos de vida” que no son resultado de la elección, sino de un “arrojamiento” [*Geworfenheit*] existencial (Young, 1990: 42–48). La

sociedad no se compone de individuos o de esferas sistémicas, sino de grupos, cada uno de ellos constituido por un particular modo de vida o “cultura” [1999:5].

Dada la asociación del concepto con el comunitarismo, resulta irónico que quien podría considerarse el más conocido e influyente defensor del multiculturalismo —en su versión mosaico— hable desde una posición liberal de individualismo moral. Con el objetivo consciente de no desviarse nunca de este compromiso filosófico, el filósofo político Will Kymlicka ha estado desarrollando durante los últimos quince años un elaborado y sistemático razonamiento para el “multiculturalismo liberal” —recientemente rebautizado como “culturalismo liberal” (2001)— y la “ciudadanía multicultural” (1995b) a lo largo de una serie de publicaciones. Su estilo accesible, sus razonamientos claros y su compromiso por encontrar soluciones pragmáticas, aunque con principios, a los problemas multiculturales, así como lo abultado de sus publicaciones, han convertido a Kymlicka en el punto de referencia principal de estos debates.

Al distinguir entre mayorías, minorías nacionales y grupos étnicos y reconocer a la vez que algunos grupos quedan fuera de este modelo —por ejemplo, los refugiados, los trabajadores inmigrantes y los descendientes de esclavos—, Kymlicka aboga por un mayor reconocimiento de los derechos de las culturas minoritarias (1995b), de los derechos culturales (1995b) y de los derechos de los ciudadanos de grupos diferenciados (1996). Ve en ello un medio de gestionar la diversidad etno-cultural dentro de Estados democráticos liberales, a menudo Estados del bienestar. Dependiendo del Estado, del grupo involucrado y de las necesidades particulares y la historia del grupo, tales derechos pueden incluir (1) derechos a la lengua —apoyo estatal a las lenguas indígenas o minoritarias a través de la financiación de cursos, de educación monolingüe o bilingüe, de la difusión de lenguas minoritarias y de la provisión de hablantes de la lengua minoritaria o de traductores en los tribunales o en las dependencias estatales de servicios públicos<sup>5</sup>; (2) derechos para apoyar actividades culturales; (3) derechos de exención sobre el cumplimiento de ciertas leyes estatales a tenor de costumbres religiosas o culturales —por ejemplo, la exención de la obligación de usar casco en la moto a los hombres sij que llevan turbante en el Reino Unido—; y, lo que es más controvertido, (4) distintos grados de autonomía del grupo sobre el territorio —en el caso de pueblos indígenas— y de control comunitario de ciertos ámbitos de asuntos internos —como las prácticas de noviazgo, matrimonio y divorcio, prácticas religiosas o tradicionales y de propiedad y herencia—. La postura general de Kymlicka es que el multiculturalismo no sólo puede sino que debe ser abordado —de hecho es como mejor se aborda— desde un marco político liberal, un marco que garantice la libertad individual y la autonomía. Paradójicamente, para fundamentar el razonamiento del multiculturalismo, Kymlicka no se apoya menos en la cultura de lo que lo hacen los defensores del comunitarismo.

---

<sup>5</sup> Algunas de las complejas cuestiones que rodean las reivindicaciones de los derechos lingüísticos se exploraron en un debate: “In Focus”, en *American Anthropologist* sobre “Ideologías, derechos y elecciones lingüísticas: dilemas y paradojas de la pérdida, retención y revitalización” (*American Anthropologist*, 105, 4: 710–781).

Sin embargo, la cultura está hecha de tal forma que sus tareas dentro de este modelo resultan muy contradictorias<sup>6</sup>, de tal manera que se solapan parcialmente y en parte divergen de los usos de esos defensores.

El uso de la cultura que hace Kymlicka se critica con frecuencia, y no resulta complicado ver por qué. Por un lado, la cultura es esa vida común de sentido pleno basada en la herencia compartida que define y establece los límites de un grupo —un grupo ya existente y que espera el reconocimiento por el Estado— que los derechos de la minoría y las políticas multiculturales deben proteger. Por otro lado, la cultura es un contexto de elección vago y sin contenido que hace pocas demandas y, mucho menos, configura al individuo. Esta contradicción puede deshacerse parcialmente cuando nos damos cuenta de que Kymlicka se refiere a la cultura de forma distinta en función del grupo social del que se trate. Cuando describe la “cultura societal” —el moderno espacio público de lengua compartida e instituciones comunes de una comunidad basada en el territorio; la cultura mayoritaria o nacional en su dimensión de *Gesellschaft*—, la cultura es lo que hace posible esa gama de posibilidades que caracteriza la práctica diaria del ciudadano de clase media, que escoge entre comida vietnamita o italiana antes de acomodarse en un coche japonés para ir a ver el último estreno iraní. Aunque Kymlicka se refiere a la cultura societal de una minoría nacional como los quebequenses de Canadá en los mismos términos, lo que se resalta de los grupos indígenas —también clasificados como “minorías nacionales”— es la lengua, la identidad y las prácticas que comparten, así como una historia común y unos prolongados vínculos con el territorio. Kymlicka, de hecho, no niega la heterogeneidad interna, aunque no la subraya en el caso de los pueblos indígenas, cuya cultura se representa —o al menos se defiende— en términos más estáticos y preservacionistas (Benhabib, 2002: 67).

“A cada cual lo suyo”, según se suele decir; como cualquier perspicaz abogado, Kymlicka adapta sus intervenciones a los límites del debate que le ocupa en cada caso. Sin embargo, a mi juicio esto implica un esencialismo estratégico no reconocido, camuflado en la teoría política, un esencialismo que estratégicamente exagera el carácter estable y cohesivo de un grupo al servicio de un proyecto político progresista, si es liberal. Si la “cultura” es poco más que elecciones de consumo, ¿realmente merece que se protejan sus derechos? Desde su absoluta defensa del multiculturalismo, Kymlicka defiende los derechos de los pueblos indígenas —como

---

<sup>6</sup> Los lectores que quieran consultar nuestra crítica del uso del concepto de “cultura” que hacen algunos de los principales filósofos políticos pueden hacerlo en *Culture and Rights* (Cowan *et al.*, 2001b: 15–20), donde se abordó brevemente, entre otros, el trabajo de Ronald Dworkin, el de Will Kymlicka y la posición comunitaria esbozada por Charles Taylor en su ensayo fundamental *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”* (1992). A pesar de que las críticas sobre el papel de la cultura en filosofía política han tendido a dirigirse a los comunitaristas, cabe observar que los defensores de las posturas tanto liberales como comunitaristas pueden ser igualmente culpables de cosificar la cultura o de verla como algo singular, limitado, fuera de la historia, demasiado coherente o demasiado determinante. En el texto de 2001 poníamos nuestras esperanzas en Kymlicka para obtener un enfoque teórico más adecuado; mi análisis aquí sobre el uso del concepto de “cultura” de Kymlicka es menos optimista y coincide con Benhabib (2002), cuya crítica se analiza en la siguiente sección y sugiere que las conceptualizaciones ya anticuadas impregnan una gran cantidad de teorías políticas y filosóficas.

“minorías nacionales”— en los términos culturales del multiculturalismo en vez de en los términos territoriales de soberanía tradicional, aun cuando es precisamente su incorporación forzosa a los Estados modernos lo que, para él, legitima que cualquier autonomía pueda ser reivindicada.

Conforme corresponde al Kymlicka filósofo político, así como al Kymlicka abogado defensor, el foco analítico de su trabajo está en el Estado y en la relación entre el Estado y la minoría; su trabajo muestra mucho más desarrollo conceptual sobre las formas como los Estados acomodan a las “culturas minoritarias” que acerca de lo que ocurre dentro —por no decir entre— de esos supuestos grupos. Se nos muestra comprometido con el estudio de la relación entre el Estado y la minoría; con una ontología liberal, que obstaculiza una concepción dinámica y mutuamente constitutiva de los individuos, los grupos, la sociedad y la cultura que sería teóricamente apropiada para su propósito; y con los términos analíticos de la filosofía política liberal; y todo ello le impide abarcar en términos más amplios las repercusiones que tiene para los implicados “sobre el terreno” el hecho de reivindicar y recibir derechos culturales. Esto resulta evidente en el comentario de Kymlicka contenido en una reflexiva y nada desconsiderada crítica a los asuntos que mis colegas y yo abordábamos en *Culture and Rights*. Consideremos este extracto de la sección final de la crítica, en la que expone sus principales discrepancias:

La afirmación central de la obra —básicamente que la “lógica” de los derechos culturales es inherentemente esencialista— no acaba de defenderse abiertamente. No hay una discusión prolongada sobre el concepto de “derechos” y sobre cómo difiere de otros conceptos legales, tales como los “deberes”. En diversos lugares, los autores parecen equiparar el *derecho* a la práctica de la propia cultura o a expresar la propia identidad con el *deber* de hacerlo. Por ejemplo, Cowan insinúa que otorgar a los macedonios el derecho a utilizar su lengua materna implicaría imponerles el deber de usarla, incluso aunque algunos de ellos prefirieran no hacerlo. De igual forma, Gellner insinúa que la idea moderna de derechos culturales tiene la misma lógica que la idea tradicional hindú de deberes culturales. Sin embargo, un derecho difiere de un deber precisamente en el hecho de que la gente puede escoger si quiere ejercer o no ejercer sus derechos: a diferencia de los deberes, los derechos son voluntarios y amplían la posibilidad de elección. Y esto no es sólo una cuestión conceptual. Todas las últimas declaraciones internacionales de derechos culturales incluyen garantías para proteger ese elemento de elección, entre ellas los principios de autoidentificación voluntaria y de responsabilidad democrática. Los autores apenas se refieren a esas garantías, pero lo cierto es que son fundamentales para la “lógica” de los derechos culturales, y creo que a menudo han solucionado con éxito los problemas que los autores plantean, al menos en países con democracia y regidos por la ley (Kymlicka, 2002: 1097).

Al caracterizar como la “afirmación central” de la obra que la lógica de los derechos culturales es inherentemente esencialista, Kymlicka introduce a presión nuestro interés por las repercusiones de las reivindicaciones culturalistas sobre los amplios escenarios de las vidas de los pueblos dentro del corsé de los derechos culturales legalmente reconocidos. Para Kymlicka, los derechos culturales ofrecen

elecciones, pero el Estado no puede pedir que un individuo las ejerza; al dar garantías para proteger la elección, mediante principios de autoidentificación voluntaria y de responsabilidad democrática, las recientes declaraciones internacionales sobre derechos culturales se topan con su prueba de fuego ante la coacción del Estado. A este nivel legal y formal estaríamos de acuerdo, aunque un enfoque de la cultura como éste, basado en la elección, puede ser muy peligroso para los ciudadanos de sociedades que carecen de democracia y que no están regidos por la ley o —dado que la mayoría de los conflictos civiles se construyen en términos étnicos— que simplemente son vulnerables a la inestabilidad: Nepal, Guatemala y Macedonia en el momento de la disolución de Yugoslavia eran precisamente los ejemplos que proponíamos.

La atención analítica que Kymlicka presta al nivel de las relaciones entre el Estado y la minoría, mediadas por sistemas legales y políticos, le permite hablar con sensatez sobre la situación legal formal de un titular de derechos. Sin embargo, en cuanto nos adentramos en un mundo social más amplio, con la intención de saber cómo se viven y experimentan diariamente las luchas por los derechos, el lenguaje legal de derechos y deberes se vuelve totalmente inadecuado. En referencia a mi capítulo (Cowan, 2001) sobre el activismo macedonio en derechos humanos en el norte de Grecia, Kymlicka critica el razonamiento implícito de que, en sus palabras, “otorgar a los macedonios el derecho a utilizar su lengua materna implicaría imponerles el deber de usarla, aun cuando algunos de sus miembros prefirieran no hacerlo” (2002: 1097). Es una forma demasiado rotunda de explicar mis opiniones; sin embargo, le respondería que, en momentos politizados, tal individuo estaría de hecho sometido a la presión —no necesariamente por el Estado, sino por los nacionalistas de ambos bandos— de hablar o no hablar en su lengua minoritaria. No resulta en absoluto extraño que los nacionalistas reprochen estas conductas en términos de “deber”.

Dicho esto, si alguien desea dar cuenta, de una forma antropológicamente perceptiva, de la naturaleza de la capacidad de la acción individual en las luchas por los derechos de las minorías —o en cualquier otra acción social—, necesita un vocabulario analítico más sofisticado que el sencillo vocabulario de derechos, deberes y elecciones. Sostengo, además, que este vocabulario necesita estar fundamentado en una teoría de la capacidad de la acción individual minuciosamente conformada por y dentro de las relaciones sociales. Kymlicka es reacio a reconocer la determinante dimensión de lo social, y esto limita seriamente su comprensión sobre cómo las políticas de identidad se ven mediadas —incluso mientras desafían y cambian— por las relaciones sociales. Mientras que Janet Halley (1999) ha criticado la “alegre historia de la cultura” de Kymlicka por restar importancia a la coacción, lo cierto es que lo social opera sobre lo individual de una forma aún más interesante en lo referente a la obligatoriedad: no en el sentido legal estricto, sino en el contexto de las formas sociales y las normas morales. Según he razonado en mi trabajo sobre danza y sociabilidad (1990: 3–27 y *pássim*), inspirado en parte por Georg Simmel (1971), involucrarse en la vida social implica ser atrapado por, tanto como quedar atrapado en, sus reciprocidades, de tal forma que contar con una vía de escape casi

nunca es una opción. Hablar o no hablar, al igual que adoptar o no identidades particulares, son actos enmarcados en los imperativos de la sociabilidad. La comprensión metodológicamente individualista que tiene Kymlicka tanto de derechos como de cultura es totalmente incapaz de abarcar las presiones complejas y compensatorias, que se desarrollan situacional e históricamente sobre los individuos atrapados en la dinámica de la política de minorías o, de hecho, en otros movimientos sociales que también luchan por los derechos. Estas sutiles, aunque poderosas, y a veces destructivas, presiones sociales, conducentes tanto a la coacción como a la represión, difícilmente podrían considerarse “violaciones” de la libre elección de un individuo según el criterio de Kymlicka; operan por debajo de su radar. El compromiso de Kymlicka con lo liberal y su enfoque analítico de los derechos formales conducen a una lectura de lo que mis colaboradores y yo, en *Culture and Rights*, preferíamos llamar “demandas culturalistas”, que iluminan una mera fracción de la experiencia vivida de los pueblos en batallas políticas sobre la cultura y la identidad y que dejan la mayoría de ellas sin investigar y, por ende, en la oscuridad.

El optimismo de Kymlicka, al defender que el reconocimiento de los derechos culturales ofrece realmente mayores opciones para la elección y la diversidad, tiene eco en el influyente Informe sobre Desarrollo Humano 2004, realizado en el ámbito del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y centrado en el tema “La libertad cultural en el mundo diversificado de hoy”. Aunque el filósofo moral Amartya Sen fue quien proporcionó el marco conceptual global de este informe, la contribución de Kymlicka como asesor principal también fue significativa; su instrumentalismo cultural está basado en la misma posición sobre el individualismo moral que la de Sen<sup>7</sup>. Ampliamente sustentado por las teorías de Sen y de Kymlicka sobre el individuo y la sociedad, este informe, escrito por varios autores, intenta desbancar los mitos que defienden que la diversidad debilita y fragmenta Estados y mina el desarrollo, e insisten, en cambio, en que el reconocimiento de esta diversidad es una condición necesaria y concomitante para el desarrollo.

Debido a que los expertos ajenos al campo de las políticas y prácticas de desarrollo leen tales documentos ingenuamente y demasiado a menudo como meros ejemplos viciados de formas familiares de escritura académica, debo hacer hincapié en que este informe se entiende mejor si se considera una intervención estratégica en un particular campo discursivo. El lenguaje admirablemente sencillo y directo del informe revela el esfuerzo de los autores para hacerlo accesible a una audiencia diversificada de burócratas gubernamentales, a los encargados de diseñar políticas; a organizaciones no gubernamentales e instituciones internacionales, mientras que el vigor con el que refuta estereotipos a lo Samuel Huntington sobre culturas y civilizaciones (Huntington, 1996; Huntington y Harrison, 2000) apunta al evidente predominio de tal idea en el seno de estas instituciones. Los autores del informe

---

<sup>7</sup> Los autores fueron conducidos por una comisión externa de eminentes expertos, así como por asesores que proporcionaron artículos de fondo. Entre los expertos y especialistas se incluía una serie de brillantes académicos, entre ellos Arjun Appadurai, Lourdes Arizpe, Seyla Benhabib, Nicholas Dirks, Will Kymlicka, Mamdani Mahmood, Rodolfo Stavenhagen y Aristide Zolberg —además de Amartya Sen, que proporcionó el marco conceptual básico—.

están plenamente al corriente de la crítica antropológica que nombraba al principio y la usan constantemente: arremeten explícitamente contra “el supuesto implícito de que la cultura es en gran medida fija e invariable”, apuntando —como otros— a la ironía de que “justo cuando los antropólogos descartan el concepto de cultura como un fenómeno social claramente delimitado y fijo, surge un interés creciente desde la política convencional por descubrir los valores y rasgos esenciales de ‘un pueblo y su cultura’” (PNUD, 2004: 5). Aún van más allá al insistir en que “no se debe confundir la libertad cultural ni el respeto por la diversidad con la defensa de la tradición. La libertad cultural es que la gente pueda vivir y ser aquello que escoge y contar además con la posibilidad adecuada de optar también por otras alternativas” (PNUD, 2004: 4).

¿Por qué centrarse conceptualmente en la “libertad cultural”? Los autores del informe están ansiosos por aplaudir el énfasis en la cultura como elección contra la reivindicación comunitarista —siendo ésta, según Michael Sandel (1998), un fenómeno concomitante de su “concepción constitutiva” de comunidad—, según la cual los individuos descubren, más que eligen, los vínculos que les unen. Influidos por el feminismo y por los analistas críticos multiculturales de la diferencia, también se centran en quitar a lo etnocultural el papel de preocupación principal, y en su lugar hacen hincapié en el significado de otras afiliaciones. Descuidar el papel de la elección y del razonamiento en las decisiones de cada individuo acerca de la importancia relativa de la pertenencia a cualquier grupo particular o identidad específica es, desde la óptica de los autores, “delincuencia ética y negligencia política” (PNUD, 2004: 17). También desean prevenirnos de lo que Anthony Appiah (1996: 84) caracterizó como las “nuevas tiranías” de identidades exclusivas o supuestamente globales.

Aunque el razonamiento para una mayor tolerancia estatal e incluso la defensa de la diversidad interna podrían considerarse encomiables en muchos aspectos por muchos antropólogos y defensores de los derechos humanos, su formulación en términos de libertad cultural me parece teóricamente incoherente, por no decir poco práctica. La cultura se presenta como una proposición del estilo “o lo tomas o lo dejas”, trivializando así su significación y a la vez exagerando su rigidez: la casualidad de haber nacido en un medio cultural particular, según insiste el informe, “se alinea con la libertad cultural sólo si la persona elige continuar viviendo según los términos de esa cultura, y si lo hace después de haber tenido la oportunidad de considerar otras alternativas” (PNUD, 2004: 16–17). No es sólo que asumir que existe disponibilidad de alternativas sea como hacer castillos en el aire en lo relativo a los ciudadanos de países en desarrollo; el problema es que este supuesto descansa en una noción de “cultura” como algo completamente extraíble de las relaciones sociales. ¿Resulta sencillo para, digamos, una pobre mujer de una aldea hindú enfrentarse al sistema de dote o decidir casarse con un musulmán? No se trata de situaciones imposibles o inimaginables, pero el caso es que acarrear altos costes sociales: ridículo, pérdida de apoyo social, exposición a presión psicológica y física y muy probablemente exclusión o incluso algo peor.

Además, este énfasis acaba tirando al menos a un niño con el agua comunitarista de bañarlo. Los enfoques incansablemente individualistas de Sen y de Kymlicka

y el énfasis en la libertad cultural que se desprende de ellos no pueden concebir, ni tampoco facilitar o proteger, lo que Charles Taylor ha llamado “bienes sociales irreductibles”: objetos de valor que, por definición, los individuos no pueden poseer y que “no pueden ser reducidos a un conjunto de actos, elecciones o incluso a otros predicados de los individuos” (Taylor, 1990: 54–55), pero que son “intrínsecamente valiosos en la constitución de la bondad o la maldad de las situaciones” (Gore, 1997: 243). Finalmente la exhortación de que los Estados persigan “políticas multiculturales que reconozcan diferencias, que aboguen por la diversidad y que promuevan libertades culturales, de manera que todos los pueblos puedan decidir hablar su lengua, practicar su religión y participar en la conformación de su cultura —de modo que todos los pueblos puedan escoger ser quienes son” (PNUD, 2004, véase la cubierta), además de su circularidad, expresa perfectamente la concepción estática que tiene Kymlicka de la cultura como algo que sencillamente existía con anterioridad a las estructuras políticas que debe encargarse de reconocer o rechazar.

Quiero concluir este interrogante sobre el modelo de cultura y derechos, basado en la elección, refiriéndome brevemente al debate generalizado en filosofía política acerca de lo que John Rawls denomina pueblos “no liberales”, que otros han llamado después “aliberales” (Rawls, 1993, 1999). Kymlicka considera este debate algo exagerado y anacrónico dado que, según él, hoy en día la mayoría de los conflictos entre grupos etnoculturales no tienen que ver con la legitimidad de los principios liberales (Kymlicka, 2001: 60); más bien son “debates entre liberales sobre el significado del liberalismo” (Kymlicka, 2001: 20). Para muchos otros analistas, sin embargo, incluyendo a las numerosas académicas y activistas feministas que han debatido enérgicamente las implicaciones de género en el tema de los derechos individuales y colectivos, estos asuntos están lejos de resolverse<sup>8</sup>. Algunos filósofos políticos han reconocido que las culturas —que para ellos significan gru-

---

<sup>8</sup> Debido a que mi objetivo aquí es exponer la posición de Kymlicka, sus repercusiones concomitantes y las principales respuestas que recibe, no me veo capaz de tomar parte plenamente en los fascinantes, importantes y creativos debates feministas sobre las controvertidas relaciones entre los derechos de la mujer y los derechos culturales y el multiculturalismo, que merecen una larga discusión por derecho propio. Esta interdisciplinariedad —tanto académica como activista— aborda temas de restricciones sociales, culturales y religiosas para las mujeres: violencia doméstica, secuestros y matrimonios forzados, problemas de “quién define la *cultura*” —por lo general, hombres ancianos—, estudios de caso sobre cómo viven las mujeres en países con sistemas que otorgan derechos personales a las comunidades religiosas —por ejemplo, el conocido caso de Shah Bano en la India— o sobre dónde se reconoce legalmente el derecho consuetudinario indígena, entre muchas otras cuestiones. Véase Feliz (2001); Mullally (2004); autores en Okin (1999); Phillips, (2001); Shachar (2000); Sieder y Witchell (2001); Southall Black Sisters (2003) y Zechenter (1997). Precisamente porque el trabajo feminista se basa tanto en la teoría como en la práctica y está comprometido con el cambio emancipador y porque, no obstante, es sensible a las dificultades y consecuencias imprevistas de las políticas dirigidas tanto hacia la igualdad de género como al respeto cultural, espero que este área de investigación siga proporcionando, como hasta ahora ha hecho, fructíferas intervenciones en temas de cultura y derechos. De hecho, considero que tanto una conciencia feminista como una atención a las dimensiones de género son cuestiones esenciales para una comprensión adecuada de estos temas. Como podrán comprobar los lectores, la mayoría de los expertos clave, a los que me he referido en este artículo (Benhabib, Povinelli y Strathern), aporta a sus análisis una fuerte orientación de género o perspectiva feminista.

pos minoritarios— pueden incluir valores y prácticas enfrentados con la igualdad liberal, y que esto puede incidir desproporcionadamente en ciertos miembros, particularmente en las mujeres<sup>9</sup>. Se preguntan cómo puede respetarse el derecho a la cultura de una sociedad aliberal —que restringe las acciones y oportunidades de algunos de sus miembros— sin sacrificar los compromisos liberales con la igualdad. Una de las principales soluciones propuestas para este dilema ha sido el derecho de salida. Postulando lo individual como ontológicamente preexistente a cualquier asociación y definiendo la cultura, según Kymlicka, como un contexto de elección, en este debate los liberales consideran con frecuencia a la justicia algo inherente a la garantía de que el individuo puede abandonar su cultura si no cumple sus deseos y necesidades (por ejemplo, Galston, 1995; Kukathas, 1997). Por lo tanto, se han preocupado por los impedimentos prácticos para la salida, tales como la falta de recursos económicos o el conocimiento del mundo exterior.

Las principales críticas a la solución del derecho de salida han venido de posturas comunitaristas, cuyos defensores sostienen que el individuo no es ontológicamente anterior, sino que más bien está constituido por su sociedad, comunidad o cultura; consecuentemente, el derecho a salir se considera o bien ontológicamente desestabilizador y socialmente devastador o bien cognitivamente inimaginable. De hecho, de acuerdo con Andrew Fagan (s. a.), si se toma en serio el razonamiento comunitarista de la cualidad constitutiva de la cultura, se debe concluir que tal individuo no será capaz de cuestionar los principios de su propia cultura, incluso cuando lo opriman o lo limiten. Desafortunadamente, durante algún tiempo el debate se ha hundido en las premisas conceptualmente problemáticas de ambos bandos, oscilando sin fructificar entre la espada de la infradeterminación liberal y la pared de la sobredeterminación comunitarista del individuo<sup>10</sup>. Parte del problema analítico lo constituye el supuesto implícito de que un individuo está dentro una sola cultura a la vez; otra parte es la combinación de la conciencia con las relaciones sociales; y otra lo conforma una teoría de la subjetividad generalmente inadecuada. Más allá de esto, no obstante, el debate ha revelado que el concepto del “derecho de salida” no sólo resulta poco práctico como solución principal, sino que además carece de imaginación política, es conservador y teóricamente defectuoso, dado que está fundado en la presunción de que las culturas no cambian.

---

<sup>9</sup> La tendencia de los filósofos políticos a utilizar la palabra *cultura* en este debate para referirse a un grupo minoritario enfurece a los antropólogos, la mayoría de los cuales insiste en la importancia de distinguir la “cultura” como un concepto perteneciente al ámbito de las ideas —o, al menos, a un ámbito donde las ideas y prácticas se relacionan con coherencia— en lugar de ver la “cultura” como sinónimo de “sociedad” o “grupos sociales” —incluyendo los grupos minoritarios—. Sin duda, crea una confusión conceptual en lecturas transversales. Irónicamente, la aparente cosificación de la cultura y la atribución de capacidad de acción que se le hace es más comprensible si reconocemos este uso particular, en el que la *cultura* se refiere a una colectividad de personas.

<sup>10</sup> Las intervenciones de los filósofos políticos feministas, a menudo matizadas y generalmente más sensibles a la complejidad de estos temas, han conseguido evitar esta trampa en su mayoría y, de hecho, han sentado las bases para ir más allá del bloqueo. Véase, por ejemplo, Nussbaum (1999); Phillips (2001) y Tamir (1993).

## 2. 2. *Derechos, cultura y comunicación*

Los interrogantes sobre el concepto del “derecho de salida” y la naturaleza insatisfactoria de las alternativas apuntan, en mi opinión, a problemas más profundos en ciertas corrientes de la filosofía política. Escuchando atentamente las voces clave de ése y de otros debates sobre el multiculturalismo, me he encontrado con bastante frecuencia con que las formas en que los problemas se plantean y analizan, así como el tipo de solución que se proponen, revelan una destacable inocencia en los escasos debates de las últimas décadas sobre teoría social, en referencia —entre otros asuntos— a lo siguiente: la teoría de la subjetividad; las concepciones de la persona, de la sociedad, del poder y de la capacidad de acción; la relativa importancia del interés, de la emoción y de la moralidad en la acción humana; y la medida en que deberían reconocerse la contingencia y la estructura. No es de extrañar que me haya encontrado los problemas más extremos en el trabajo de aquéllos que escriben desde posiciones liberales; soy particularmente crítica con estos trabajos sobre bases teóricas sociales que tienen como centro al individuo atomístico. Desde luego, justo porque esta particular concepción del individuo expresa una ontología moral y política, que proporciona precisamente la verdadera fundamentación del liberalismo antes que algo —en principio— revisable como teoría, el compromiso que los filósofos políticos liberales tienen con ella tiende a ser intransigente.

Si bien la teoría social circular —como un conjunto más amplio de conceptos entrelazados— todavía tiene que ser tratada dentro de la filosofía política establecida, la crítica interna a temas clave particulares está emergiendo. La filósofa política Seyla Benhabib (2002) acaba de publicar un profundo examen del concepto de “cultura” en su uso “dentro y más allá de lo académico”, con particular atención a los retos que esos usos imponen a la teoría y a la práctica de las democracias liberales. En los debates contemporáneos, insiste Benhabib, los argumentos culturales preservacionistas están siendo adoptados por aquéllos que se posicionan a lo largo de todo el espectro político —y supuestamente teórico—. En un manifiesto que podría haber sido escrito por un antropólogo —y que, de hecho, recurre en parte al trabajo de algunos antropólogos—, Benhabib disiente de la sabiduría imperante:

Ya sean conservadores o progresistas, tales intentos [de preservar la cultura] comparten erróneas premisas epistémicas: 1) que las culturas son conjuntos totales claramente delineables; 2) que las culturas son congruentes con los grupos de población y que se puede hacer una descripción no controvertida de la cultura de un grupo humano; y 3) que aunque las culturas y los grupos no se correspondan unívocamente, incluso si hay más de una cultura dentro de un grupo humano y más de un grupo humano que puede poseer los mismos rasgos culturales, esto no constituye un problema importante para la política o las políticas. Estos supuestos implícitos forman lo que yo llamaré la “sociología reduccionista de la cultura”. En palabras de Terence Turner, una visión así “se arriesga a esencializar la idea de la cultura como la propiedad de un grupo étnico o raza; se arriesga a cosificar culturas como entidades separadas mediante la exageración de sus límites y de sus distinciones; se arriesga a exagerar la homogeneidad interna de las culturas en términos que legitiman potencialmente las demandas represivas para la conformidad comunitaria; y al tratar a las culturas como insignias de la identidad de un grupo, tiende a convertirlas

en fetiches, de tal forma que las coloca más allá del alcance del análisis crítico” (1993: 412). Una de las tesis centrales de este libro es que gran parte del debate contemporáneo en materia de filosofía y política social está dominada por esta incorrecta epistemología, que tiene graves consecuencias normativas y políticas para la forma en que creemos que deberían repararse las injusticias entre los grupos y la forma en que creemos que la diversidad humana y el pluralismo deberían ser fomentados (2002: 4–5).

En lugar de la “sociología reduccionista de la cultura”, Benhabib ofrece un “constructivismo social”. Esta teoría social comienza, al estilo de Bourdieu, con la distinción entre el observador social, que intenta representarse a la cultura desde fuera, imponiendo unidad y coherencia en ella, y el agente social, que junto con sus compañeros “participantes en la cultura experimenta tradiciones, historias, rituales y símbolos, herramientas y condiciones de vida materiales a través de explicaciones narrativas compartidas, aunque rebatidas una y otra vez” (Benhabib, 2002: 5). Tal enfoque narrativo de la cultura encaja a la perfección con el marco ético comunicativo establecido por el filósofo Jürgen Habermas (1990), que constituye la base del trabajo de Benhabib; sus análisis en este texto se centran en procesos de narrativa, diálogo e interlocución. Influida asimismo por la filósofa política de Hannah Arendt (1973), Benhabib también hace hincapié en las dimensiones éticas de la cultura: define *cultura* no sólo como una “red de narraciones”, sino como “el horizonte formado por posturas evaluatorias” sobre esas narraciones y actividades, donde los acontecimientos en el “espacio-tiempo son clasificados como ‘buenos’ o ‘malos’, ‘sagrados’ o ‘profanos’, ‘puros’ o ‘impuros” (Benhabib, 2002: 7).

Adoptar un concepto de “cultura” crítico y con mayor poder analítico lleva a Benhabib a recomendar estrategias bastante diferentes de las que sugiere Kymlicka ante los dilemas de la coexistencia multicultural. Por ejemplo, tomando la pregunta directa que plantea Susan Moller Okin, “¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?” (Okin, 1999), Benhabib critica a los tribunales penales de Estados Unidos por aceptar argumentos del tipo “mi cultura me llevó a hacerlo” (Honig, 1999) en boca de hombres que violaron a sus novias y mataron a sus esposas adúlteras. Benhabib apunta que esto supone aceptar, erróneamente, una visión de la cultura como autoritaria y no rebatida, permitiendo a los individuos abdicar de la responsabilidad de sus decisiones y acciones. Con respecto al reciente y controvertido asunto del velo en Francia, Benhabib presta atención a la preocupante falta de interés, tanto de los defensores de los principios republicanos de la *laïcité* como de los defensores de los derechos de los musulmanes religiosos, por las razones personales de las chicas para llevar el velo. Muestra cómo el conflicto se reconfigura analítica y éticamente cuando las múltiples resignificaciones del velo se tienen en cuenta: por ejemplo, cuando se reconoce que llevar velo puede ser un gesto de identificación religiosa cultural, una expresión voluntaria de devoción individual, un acto de resis-

tencia frente al Estado hegemónico o incluso una estrategia para legitimar la apropiación de una mayor autonomía y movilidad por las jóvenes musulmanas<sup>11</sup>.

Al mismo tiempo, al reconocer que ciertos grupos coaccionan realmente a las mujeres, Benhabib no ve la solución en ignorar o condonar prácticas restrictivas o incluso abominables en nombre del respeto a la autonomía cultural ni en imponer libertades liberales, sino en apoyar la deliberación democrática internamente. Por lo tanto, su razonamiento es que los no miembros pueden apoyar a la minoría de las mujeres y a otras minorías en sus demandas por participar plena e igualmente en el diálogo intragrupal, sus protestas acerca de prácticas aliberales y sus razonamientos sobre interpretaciones alternativas. Los no miembros encuentran justificación para hacerlo basándose en el razonamiento rawlsiano de que dentro de la sociedad liberal todos los grupos, incluidos los minoritarios, necesitan ofrecer “razones públicas”, es decir, necesitan explicar y defender sus prácticas internas en términos que sean comprensibles y aceptables para la sociedad en general. Centrándose especialmente en Ayelet Shachar (2000), Benhabib también explora la solución de entrelazar las jurisdicciones legales, un área de teorización legal que se sustenta en el trabajo en curso sobre pluralismo legal, en gran parte hecho por antropólogos (por ejemplo, Merry, 1997).

El enfoque de Benhabib, al igual que el de sus frecuentes interlocutoras Nancy Fraser (1989, 1997) e Iris Marion Young (1990), se basa en un compromiso teórico y personal feminista, construido sobre esa historia tradicional de participación en las luchas materiales y políticas, para criticar la teoría que no tiene en cuenta el género y para pensar mediante las implicaciones de género de la filosofía política. En un intento por concebir soluciones normativas más sensibles, reflexiona sobre casos empíricos, y su concepto analítico de “cultura”, mucho más potente, cambia considerablemente la forma en que las nuevas soluciones normativas pueden imaginarse. Hay una flexibilidad teórica, y también práctica, en esta concepción de “democracia deliberativa”. El enérgico debate público dentro de un grupo cultural entre todos los tipos de personas afectadas por una política —en múltiples foros de espacio público y, de hecho, privado— tiene el potencial de transformar los cimientos de los términos de la cultura, al menos sus términos explícitos. Tal enfoque no es sólo muy superior tanto analítica como teóricamente, sino que también es políticamente más permisivo que la opción liberal: o vivir “de acuerdo con los términos culturales” o marcharse.

Aunque Benhabib desafía de forma efectiva el supuesto implícito dominante en la filosofía política de que uno puede identificar una versión verdadera, auténtica y consensuada de la cultura, los antropólogos —que tienden a trabajar de cerca con los acontecimientos en el campo— podrían argumentar que ella menosprecia los obstáculos de la protesta interna. No me refiero únicamente a los esfuerzos de

---

<sup>11</sup> Benhabib únicamente hace uso de las referencias al debate francés, pero quiero hacer hincapié en que los antropólogos feministas han contribuido con nuevas percepciones a las disputas y resignificaciones del velo en gran número de contextos socio-históricos, tanto dentro como fuera de Europa. Algunos ejemplos, de entre muchos, son Abu-Lughod (1986, 2002); Brenner (1996); Dembour (1995, 1996); MacLeod (1991); Mahmood (2001) y Mandel (1989).

aquellos, cuyos intereses o privilegios están cuestionándose, por bloquearla y socavarla. La de Benhabib es una versión de la cultura muy racionalista, por no decir logocéntrica, que, a la vez que capta su carácter dialógico y polémico, se pierde otras dimensiones: el hábito, siempre dado por hecho, la dominación y la deferencia personificadas y construidas como formas habituales de intercambio y reciprocidad social (Bourdieu, 1977; Cowan, 1990; Willis, 1977). La cultura es más que entrelazar, tolerar y rebatir narrativas; también abarca el importantísimo dominio de lo tácito y lo no dicho. Aunque es crucial, su proyecto normativo destinado a desarrollar principios para formas y foros de debate democrático más inclusivos —que podrían estimular la discusión crítica y reflexiva sobre la cultura y la diferencia tanto entre miembros de subgrupos culturalmente definidos como en múltiples contextos de la amplia esfera pública— no trata por sí mismo la totalidad de formas en que las simbolizaciones sociales se insertan en la práctica, en que las jerarquías y exclusiones se reproducen tranquila y, muy a menudo, irreflexivamente. Del mismo modo, tampoco puede cuestionarse cómo se inscriben estas simbolizaciones en las estructuras de la fantasía del inconsciente individual (Rose, 1996; Žižek, 1995).

### **3. Repensar la cultura y los derechos: explicaciones empíricamente fundamentadas**

Los filósofos políticos, como ya he dicho, tratan los asuntos suscitados por la pluralidad cultural, aunque normalmente lo hacen distando un poco de las luchas reales por los derechos de, o en el nombre de, la cultura. Además, en algunos casos —incluidos los influyentes—, afrontan estos temas armados con conceptos teóricos y analíticos que son inadecuados para esta tarea. Me centro ahora en tres trabajos que, aunque no han sido escritos exclusivamente por antropólogos, están basados en un compromiso empírico con los procesos de derechos, cada uno con un carácter y alcance sensiblemente distinto a los otros. Sostengo que la exploración sustentada en la teoría de contextos y situaciones reales que pertenecen a la cultura y a los derechos puede capacitarnos para refinar o reformular la teoría sobre la cultura y los derechos. Además, este compromiso con lo empírico nos permite una mayor profundidad en la investigación de las contradicciones, las ambigüedades y los bloqueos suscitados por las luchas por la cultura y los derechos y las respuestas que han recibido, que en sí mismas plantean retos teóricos.

#### *3. 1. Derechos, cultura y astucia*

En una de las etnografías más fascinantes de los últimos años —*The Cunning of Recognition: Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*—, Elizabeth Povinelli (2002) considera la respuesta de Australia a las reivindicaciones territoriales aborígenes dentro del contexto de una política estatal oficial de multiculturalismo. Povinelli no examina el multiculturalismo australiano de manera cínica, sino que reconoce sus buenas intenciones. Sustentándose en apreciaciones de Slavoj Žižek, Gayatri Spivak y Jacqueline Rose, Povinelli entiende que “la crítica del liberalismo no comienza donde fracasa o cuando los sujetos conocen o no su fracaso, sino más bien donde parece que está teniendo éxito” (Povinelli, 2002: 155). Su

objetivo es preguntarse por la postura profundamente ambivalente de los australianos europeos ante la “cultura aborígen” con respecto a qué reivindicaciones aborígenes deben —en un marco multicultural— ser justificadas. Como Tom Boellstorff ha señalado, Povinelli revela que “el tropo multiculturalista que demanda el reconocimiento de la diferencia se topa con su propio límite cuando se encuentra con formas de inconmensurabilidad que rechazan la uniformidad de la que depende la diferencia” (Boellstorff, 2005: 37).

Dentro de la turbulenta reformulación de la identidad nacional australiana desde la década de 1980, el concepto de “cultura aborígen” figura como un contradictorio símbolo de los sinceros y bienintencionados partidarios del multiculturalismo. Valorada por sus cualidades sagradas y místicas, los australianos la han adoptado con entusiasmo como la —“nuestra”— herencia de la nación, disponible para todos ellos. Sin embargo, en el contexto de una larga historia de representaciones populares sensacionalistas y orientalizadas sobre ciertos “estrambóticos” ritos sexuales aborígenes, que han llegado a considerarse emblemáticos, la “cultura aborígen” es totalmente intolerable para muchos australianos blancos: repugnante e irreparable. Povinelli explora perspicazmente el papel del sentimiento al enfrentarse a “lo incalificable”: la fuerte respuesta visceral que fundamenta la aversión aborígen.

A pesar de esta ambivalencia, Australia ha emprendido una reforma constitucional que establece un marco para reconocer las reivindicaciones de los aborígenes, básicamente relacionadas con el territorio. El sistema multicultural australiano basa el reconocimiento de los derechos aborígenes —de una forma que no es común a otros sistemas, por ejemplo, el de Estados Unidos en relación a los nativos americanos o el de Brasil respecto a los pueblos indígenas— en “la puesta en escena” de la continuidad cultural” (Povinelli, 2002: 156). La consecuencia, podría decirse que no intencionada, de esta política progresista es que los aborígenes están, en múltiples formas, atrapados por las demandas de una autenticidad imposible, una autenticidad que, además, acaba irremediabilmente mancillada por su asociación con lo primitivo y la violencia. El poder legal aborígen relativo a las reivindicaciones sobre la tierra está totalmente supeditado a la consideración de “culturalmente auténticos”, que reciben los demandantes aborígenes por los tribunales australianos, si bien con formas que no hieran las sensibilidades de la mayoría, sin exhibir ni demasiadas ni demasiado pocas diferencias culturales.

Uno de los movimientos teóricos más significativos de Povinelli concierne a la relación entre instituciones y demandantes de derechos, tanto individuales como colectivos, y sus productivas repercusiones para los contornos de la cultura y los derechos. Recordemos ahora las formas en que esto se conceptualizaba en los trabajos filosófico-políticos que he examinado antes: la idea de Kymlicka de que las culturas son anteriores a las estructuras que están llamadas a reconocerlas puede contrastarse con la comprensión más sofisticada de Benhabib sobre la dinámica mutuamente constitutiva entre las formas sociales y culturales y los procesos políticos en el contexto de las demandas de reconocimiento y redistribución (Benhabib, 2002: 71–81). A través de su detallada etnografía, Povinelli facilita una extensa demostración de la opinión de inspiración foucaultiana —que yo también he explorado en el contexto

de las demandas de derechos de los macedonios (Cowan, 2001: 153; véase también Cowan, 2003)—, según la cual la reciente revisión de las estructuras políticas y legales que deben reconocer la “cultura” y el “multiculturalismo” tiene sus propios efectos transformativos, conformando y, a veces, creando lo que tan sólo pretende reconocer.

Yendo más allá de un simple problema de inconmensurabilidad, de una invitación para tomar partido por el lado relativista o el universalista, Povinelli demuestra que la “cultura aborígen” se ha producido en la interacción entre agentes del Estado, ciudadanos australianos y ciudadanos aborígenes; todos ellos rebaten recuerdos del pasado de los australianos y luchan por imaginar y definir su futuro político. Ni la percepción de la alteridad ni el tipo de cultura fundamentada en tal percepción son “inherentes a las formas mismas”; más bien, parafraseando a Georg Simmel, emergen en los “lugares de contacto” entre ellas (Povinelli, 2002: 137–138).

La “cultura aborígen” se forja mediante estructuras de dominación de los blancos europeos australianos. Tal y como recalca Povinelli, “la ley es uno de los primeros lugares a través de los cuales las formas liberales de reconocimiento desarrollan sus lados disciplinarios, ya que trabajan con las esperanzas, el orgullo, el optimismo y la vergüenza de los indígenas y de otros sujetos minoritarios” (2002: 184). Los sujetos dominantes, mientras tanto, están protegidos de la alteridad real —de los discursos, deseos o prácticas de los pueblos indígenas— y de su potencial reto a la nación y a sus instituciones democráticas centrales. Citando la noción de Wendy Brown de “compromisos heridos” (1995), Povinelli (2002: 184) observa con mordacidad que, paradójicamente, “la invitación a la absorción” dentro del proyecto multicultural se combina con el requerimiento a los sujetos indígenas de

representar para la nación esta sublime escena: ni demasiada alteridad ni demasiada poca. En este imaginario liberal, los ya reconocidos sujetos subalternos se desharían de sus traumáticas historias, ambivalencias, incoherencias y angustias como si se les hubieran quedado grandes, en vez de conservar para ellos mismos o para otros un testamento herido de la mala fe del pasado de la nación (Povinelli, 2002: 184).

Mientras tanto, al lamentar su propia vileza pasada al maltratar a los pueblos aborígenes, el Estado transforma la autocrítica en una forma de legitimación y se coloca en posición de castigar la diferencia nociva, juzgar la autenticidad cultural e invalidar los derechos y la identidad aborígen portadora de recursos si la alteridad en la que se basa se considera o bien insuficiente o bien excesiva.

A través de múltiples contorsiones y giros de la etnografía, Povinelli clarifica la capacidad de acción aborígen, enfatizando sus riesgos y constricciones. Pero su principal argumento es la coactividad del juego de reconocimiento o, para ser más exactos, su “astucia”: las maneras como disciplina, mientras parece que tan sólo otorga el reconocimiento de la diferencia y libertad de expresión cultural. A este respecto, el enfoque de Povinelli comparte una orientación teórica —basada en las premisas postestructuralistas y foucaultianas, pero también en los aciertos del feminismo y de la teoría del extraño— con ciertos teóricos críticos del Derecho. Una de las características de este trabajo es el escepticismo de las instituciones liberales y la

preocupación por las complejas y contradictorias consecuencias de otorgar derechos en función de tener una cultura y una identidad cultural determinadas. Sin embargo, el trabajo de los teóricos críticos del Derecho complementa más de lo que rebate el tipo de crítica que Povinelli está desarrollando, en el sentido de que se centra en el esencialismo de la ley, pero no en el de la cultura. Por ejemplo, en su introducción a *Left Legalism/Left Critique* (2002), Wendy Brown y Janet Halley, al observar cómo en los últimos años la izquierda estadounidense ha entrelazado sus energías de justicia social y su compromiso con la ley, sostienen que, aunque la izquierda se comprometiera estratégicamente con la ley, debería rastrear los efectos de este compromiso.

Inevitablemente, el compromiso implica consecuencias no intencionadas. Mientras los sujetos denigrados o excluidos anhelan el reconocimiento —un anhelo que en sí mismo ha sido puesto en duda por Costas Douzinas (2002), otro teórico crítico del Derecho—, la preocupación de Brown y Halley, al igual que la de su cercana colaboradora, la filósofa Judith Butler, es con respecto a las formas en que la ley construye las identidades en “un lugar de regulación”, produciendo así identidades y sujetos. Al hacerlo, como ellas recalcan, se cierran también otras posibilidades, ya sean de identidad, de acción o de imaginar lo político. No son sólo los postestructuralistas los que han detectado tales objeciones, por supuesto. En una importante y reciente evaluación del estado actual de la cuestión en temas de género y desarrollo en el sur, académicas y activistas feministas, muchas de ellas formadas en una tradición feminista socialista, lamentaban el carácter despolitizador de los enfoques basados en los derechos (Cornwall *et al.*, 2004).

### 3. 2. *Derechos, cultura y contexto —revisitado—*

En un capítulo recientemente publicado, “Losing (out on) Intellectual Resources”, Marilyn Strathern (2004) hace un movimiento teórico muy distinto que permite, por desestabilizador, un replanteamiento potencial de los términos de cultura y derechos y de la relación entre ambos. Haciendo uso de diversas fuentes —actas de tribunales, informes de periódicos, relatos verbales y escritos de diversos antropólogos y su propio y amplio conocimiento de Papúa Nueva Guinea (en adelante PNG)—, Strathern explora el caso de una joven de PNG, Miriam, de la región de las Tierras Altas Occidentales. En 1996, Miriam fue entregada —es decir, en matrimonio— como parte de un pago compensatorio a un clan que había perdido a uno de sus familiares por culpa del patriclán de Miriam. Una ONG de derechos humanos se opuso a la idea de que una mujer pudiera ser poseída por un colectivo y objeto de una transacción comercial; “solicitaron un mandamiento judicial tras otro para que se respetaran los derechos constitucionales de Miriam” (Strathern, 2004: 204). El juez que presidía el Tribunal Nacional de Mount Hagen, Salamo Injia, “ordenó a las dos ‘tribus’ que se abstuvieran de hacer valer su tradición” (Strathern, 2004: 204); en su veredicto final describió esta tradición como “repugnante con respecto a los principios generales de la humanidad” (Strathern, 2004: 201). El caso desató debates en la prensa nacional, enmarcados en el discurso de la tradición y la modernidad, de “las buenas” contra “las malas” costumbres y del peso que debían tener

los imperativos compensatorios de obligación y elección al realizar tales descripciones morales.

Strathern aclara esta versión específica del interrogante “derechos contra cultura” en PNG recurriendo primero a su ya clásico análisis de la persona, desarrollado en *The Gender of the Gift* (1998). Strathern defiende que en PNG se entiende que las personas encarnan relaciones con múltiples colectividades; son prácticamente completas cuando se ven como la imagen de una sola relación, aunque cada cuerpo esté incrustado en, y por lo tanto represente, múltiples redes de relaciones de parentesco. Aquí Strathern distingue analíticamente entre la “persona” y el “agente”: la persona es “interpretada desde la posición ventajosa de las relaciones que la constituyen; el individuo es cosificado y, por consiguiente, se revela en estas relaciones” (1988: 273). Por contraste, “el agente se interpreta como aquél que actúa a causa de esas relaciones y se revela en sus acciones” (Strathern, 1988: 273). Strathern nos pide que nos tomemos en serio la capacidad de acción de Miriam cuando acepta ser intercambiada. Si bien reconoce la presión y la angustia que ello acarrea, Strathern insiste en que reconozcamos el deseo de Miriam de cumplir con sus obligaciones respecto a sus parientes (2004: 225–232). Las repercusiones en las que Strathern se centra son que todos los agentes en este contexto están atados a diversos grupos de parientes, lo que genera obligaciones. Ningún agente tiene una elección libre e ilimitada. Aunque los derechos humanos como filosofía e ideología postulan a personas libres e iguales fuera de este tipo de relaciones; en PNG tales relaciones son precisamente lo que las hace personas.

Aunque la crítica se sustenta en el contraste entre las formas de persona de PNG y las occidentales, Strathern no está haciendo un razonamiento que caiga en el saco de los trillados caminos del debate entre relativismo cultural y universalismo, como resulta evidente por el hecho de que su análisis del caso de compensación de PNG sobre la propiedad de Miriam se produce conjuntamente con una exploración paralela de principios desarrollados sobre la propiedad de las partes del cuerpo —miembros, órganos, tejido, esperma y óvulos— en debates legales occidentales contemporáneos. Este razonamiento bicéfalo desbarata la simple oposición porque —haciendo una lectura de ambos casos a la luz de preguntas sobre leyes, objetos y propiedades— la autora encuentra tanto convergencias como distinciones. Fiel a su análisis, se niega a reducir el pago compensatorio por Miriam a un ejemplo de imperativo cultural o a las demandas de la tradición; según Strathern, resulta más elocuente considerarlo una expresión del compromiso con las relaciones de parentesco.

De manera muy sutil, aunque inequívoca, este movimiento cambia el papel de la cultura en el análisis. Strathern desarrolla este punto mediante la crítica a otra influyente postura antropológica, que aboga por los análisis de derechos en contexto: la de Richard Wilson en su innovadora obra *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives* (1997a). Sin embargo, Strathern emprende su crítica de una forma un tanto extraña y tortuosa: por medio de una crítica de Nigel Rapport (1998) al libro de Wilson. La entusiasta crítica de Rapport vuelve una y otra vez a la referencia que Wilson hace sobre “la opinión cada vez más convincente de que nos estamos moviendo en un mundo ‘postcultural’” (Wilson, 1997b: 10), un mundo en

el que el relativismo cultural tiene pocos asideros. Rapport usa esta referencia a lo poscultural para adentrarse en una exposición de la visión de Richard Rorty sobre el “liberalismo burgués posmoderno”, que pretende proporcionar un fundamento carente de etnocentrismo para los derechos humanos manteniendo la atención tanto en la diversidad de los individuos como en la diversidad de las culturas (Rapport, 1998: 386; Rorty, 1986, 1992). Rapport describe lo poscultural como un sistema de gobierno que “postula a los seres humanos como ontológicamente previos al medio cultural que han creado” (1998: 386). Recurriendo a las ideas de Marc Augé (1995: 111), Rapport va más allá al definir más detalladamente el sistema de gobierno liberal globalizado ideal como aquél que “públicamente respeta el derecho del ciudadano individual a sus propias libertades civiles *contra* los prejuicios culturales, *contra* los estatus sociales y *contra* el lenguaje que se plasma en sus autoexpresiones” (Rapport, 1998: 386).

Son palabras de Rapport, no de Wilson, y de hecho pueden ser paráfrasis de Rorty o de Augé, aunque Strathern usa todo esto para construir su caso contra el contextualismo de Wilson. Resulta irónico: el artículo de Wilson en el libro (1997c) insiste en el cometido del antropólogo de “restaurar la riqueza de las subjetividades y trazar el mapa de los complejos campos de las relaciones sociales, los valores contradictorios y el compás emocional marcado por macroestructuras que las explicaciones sobre derechos humanos suelen excluir” (1997b: 15). Strathern sostiene que con esto no se llega lo suficientemente lejos; según ella, las relaciones sociales no son interesantes para Wilson por derecho propio, sino principalmente como fenómenos que “descubren la conexión local con los procesos macroglobales” (Strathern, 2004: 231). En su opinión, Wilson considera a las relaciones sociales concretas un mero telón de fondo y no algo realmente constitutivo de las personas.

Aunque su argumento es algo tortuoso, Strathern no va desencaminada. Puesto que Wilson acepta la categoría privilegiada y a priori teórica del “individuo”, implícita en el modelo liberal de derechos humanos, su marco de análisis de las prácticas de derechos humanos no puede albergar la posibilidad de una forma muy distinta de persona ni tampoco puede tener en cuenta del todo la naturaleza construida del ser social. En los propios términos de un marco así, Miriam existe antes de las relaciones sociales; el hecho de reconocer y otorgar derechos a Miriam puede ocurrir fuera de su implicación en estas relaciones. Strathern demanda al análisis de los derechos humanos un enfoque que pueda tener en cuenta “las diversas formas en que las personas se visualizan a sí mismas como dirigidas por otras personas y, para bien o para mal, por sus propias relaciones con los otros” (Strathern, 2004: 233); fracasar en este empeño no sólo conduce a un déficit de comprensión cultural sino, básicamente, a un déficit de análisis social (Strathern, 2004: 232). Esta insistencia en las relaciones sociales como un punto de partida se parece a la de los muchos analistas comunitaristas que consideran a la sociedad o a la comunidad un elemento constitutivo del individuo. También se hace eco de las preocupaciones analíticas de sociólogos como Adam Seligman (2000), que considera que el modelo de individuo portador de derechos —basado en una concepción del individuo autónomo y libre de cargas, motivado por el propio interés y no sometido a nada ni a nadie más que

a su propia conciencia— es incapaz de tener en cuenta la persuasión que tienen los imperativos morales en la actualidad para un número cada vez mayor de personas, imperativos que emanan de fuentes alternativas de autoridad, por ejemplo la religión.

Al hacer hincapié en el significado de la deuda para la persona, Strathern resta importancia a la protesta; el lector no se ve recompensado con una explicación de la riqueza y la contradicción de la subjetividad de Miriam, o de cualquier otra persona. Strathern sacrifica una descripción densa en favor de un movimiento teórico distinto. Sostiene firmemente la importancia de la atención a la localidad, entendida como una combinación del tiempo —historia— y del espacio, e insiste en que “sólo la particularidad de las circunstancias es capaz de definir lo que un derecho podría significar en las condiciones específicas en las que vive la gente” (Strathern, 2004: 232). Sin embargo, mientras razona sobre el reconocimiento de condiciones y concepciones locales, desplaza la cultura de su papel privilegiado como indicio de lo local y cede este lugar a las relaciones sociales. Al mismo tiempo, su provocadora conclusión nos lleva de nuevo al proyecto comparativo de la antropología, y lo hace a través de una propuesta conciliadora. Conforme demostró en el caso de Miriam, los derechos humanos se reivindicaron para cuestionar la objetivación o “cosificación” de la víctima —incluso aunque el mismo discurso de los derechos humanos también convierta a la víctima en “una cosa”, según Wilson (1997c) mostró persuasivamente con respecto a la cobertura de derechos humanos—. Strathern no repudia esta cosificación, sino que, en realidad, su razonamiento procede de forma lateral. Según ella, el constructo melanesio de “la persona reificada como una imagen de cosa” ofrece un camino alternativo para pensar la cultura, los derechos y las personas implicadas: “un camino que nos desafía a empezar a especificar lo que podríamos compartir en calidad de seres humanos” (Strathern, 2004: 233). Deslizándose tangencialmente a través de los trillados caminos entre posiciones enfrentadas —universalismo contra relativismo cultural, víctima contra perpetrador e individuo contra sociedad—, Strathern evita el punto muerto y reformula el problema para abordar un dilema del siglo XXI que apenas hemos comenzado a conceptualizar. Algo así es lo que yo, al menos, tenía en mente cuando sugería que, en las hábiles manos del antropólogo, la cultura podría funcionar como un factor analítico de derechos.

### 3. 3. *Derechos, cultura e interpretación creativa*

Todos y cada uno de mis tres ejemplos demuestran lo esclarecedora que puede llegar a ser la implicación “sobre el terreno” con prácticas reales de derechos, a menudo, aunque no siempre, ejecutada por antropólogos. El ejemplo final se centra en las prácticas de derechos en un contexto que todavía no se ha investigado mucho etnográficamente: la institución internacional. En gran parte, el artículo “Reflections on Culture and Cultural Rights” (Robbins y Stamatopoulou, 2004) es una respuesta a *Culture and Rights*. Sus autores son el teórico literario y cultural Bruce Robbins, antiguo editor de *Social Text*, y Elsa Stamatopoulou, que dirige el Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas en el Secretariado de las Naciones Unidas en Nueva York y que habla y escribe sobre asuntos de derechos humanos (por ejemplo,

Danieli *et al.*, 1999). Dadas sus complementarias destrezas profesionales, los autores aúnan aportaciones críticas de los debates sobre “cultura” con la sabiduría que da la familiaridad prolongada con la organización indígena dentro una organización internacional específica.

Robbins y Stamatopoulou hacen hincapié en los usos pragmáticos de las demandas de derechos culturales. Su recordatorio de que las cuestiones de derechos y cultura no son meramente temas académicos, sino que tienen una trascendencia material real, resulta reconfortante. Al comentar mi artículo en *Culture and Rights*, ambos coinciden con mi observación de que los antropólogos que estudian las luchas por los derechos a la cultura pueden encontrarse divididos entre el escepticismo del proyecto político de sus informantes, por un lado, y la empatía con su sufrimiento y sus deseos de reconocimiento, por otro. También suscriben mi conclusión de que “la única postura sostenible para el académico comprometido [es] paradójica”: apoyar las demandas de reconocimiento de una minoría pero, a la vez, problematizar, que no alabar, su proyecto y cuestionarse su aura emancipatoria (Cowan, 2001: 171). Tal postura, según ellos, es “lo suficientemente correcta” en el contexto actual, donde, como recalcan, “el crítico académico se juega demasiado, tanto material como espiritualmente, en lo que respecta a las reafirmaciones de las minorías y de los indígenas sobre su identidad cultural como para conceder el reconocimiento a regañadientes a causa de algún tipo de incorrección teórica” (Robbins y Stamatopoulou, 2004: 422). Según ellos, los analistas deberían recordar los contextos históricos, junto con los políticos, de los procesos que están investigando: “Las demandas por derechos culturales no pueden entenderse ni defenderse... sin una atención detallada y diestra tanto a las normas de derechos humanos internacionalmente establecidas como a las particularidades de la época y del lugar” (Robbins y Stamatopoulou, 2004: 422). Una vez que se han especificado y considerado las repercusiones de la articulación de las reivindicaciones de derechos culturales en el momento histórico presente —un momento específico en el desarrollo del discurso de los derechos humanos— “tomar partido acerca de estos derechos puede llegar a antojarse menos como un enfrentamiento a un dilema filosófico universal (conforme Cowan hace que parezca) y más como una elección razonada y situada políticamente” (Robbins y Stamatopoulou, 2004: 422).

El razonamiento en favor de plenas contingencias de reconocimiento y elecciones situadas se ve ampliado por dos demandas generales adicionales. Según ellos, los líderes indígenas y sus electores potenciales son más reflexivos acerca de sus culturas de lo que nosotros podamos pensar y emplean estratégicamente visiones esencialistas de la cultura. Curiosamente el razonamiento de Robbins y Stamatopoulou coincide con el de Kymlicka. Éste va más allá al afirmar que, aunque es cierto que muchos líderes usan discursos esencialistas sobre la cultura para reclamar un conjunto de derechos, por paradójico que parezca, estos derechos a menudo “crean espacios legales de elección e hibridación” (Kymlicka, 2002: 1097). Según Kymlicka, centrarnos en la “forma legal real que adquieren estos derechos” serviría para conocer “una historia diferente acerca de la teoría y la práctica de los derechos culturales” (2002: 1097).

En el análisis de Robbins y Stamatopoulou, la implicación estratégica —ya sea esencialista o de otro tipo— por los activistas es efectiva en gran medida porque se ajusta a la flexibilidad institucional de las Naciones Unidas. Los activistas de las minorías pueden conseguir un éxito considerable satisfaciendo demandas si evitan o repudian la reivindicación de autodeterminación, que es la que los Estados consideran más amenazadora; el proceso implica una predisposición pragmática de todas las partes para trabajar sin definiciones acordadas de términos clave como *minoría* o *indígena*. De hecho, al trabajar en un entorno legal internacional de acuerdos y declaraciones parciales y todavía sin ratificar sobre los pueblos indígenas, el Comité de Derechos Humanos “ha hecho una creativa e inteligente interpretación del artículo 27 relativo a las minorías del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos” (Robbins y Stamatopoulou, 2004: 429). Por ejemplo, de acuerdo con los autores, el comité se ha tomado la libertad de interpretar este artículo de una manera extensa para cubrir derechos culturales de los no ciudadanos, trabajadores migrantes y visitantes, y lo han usado (Robbins y Stamatopoulou, 2004: 429) “a fin de detener la cesión de arrendamientos para la exploración de petróleo y gas y el desarrollo de árboles madereros en tierra indígena de Canadá, defender los derechos de pesca de los maoríes en Nueva Zelanda, y la práctica de los sami de criar renos en Finlandia, que estaba amenazada por intereses de explotación forestal”.

Los autores hacen hincapié en que las demandas culturales pueden comportar la “flexibilidad de la ley”, la consolidación de la capacidad de acción de los pueblos indígenas y beneficios materiales para los menos poderosos. No hay que olvidar que este argumento proviene de analistas que son testigos de formulaciones de derechos y de la creación de demandas sobre el terreno —en este caso, en las salas de reuniones y los pasillos de una institución internacional— por actores, que plantean estrategias y persiguen intereses dentro de un campo político de activismo de derechos humanos que, desde la perspectiva del actor, debe de parecer la mejor alternativa. El optimismo de Robbins y Stamatopoulou recuerda al de Kymlicka y contrasta drásticamente con el triste pronóstico de Povanelli, de los teóricos críticos del Derecho y de muchas feministas contemporáneas; todos ellos son menos optimistas respecto a las posibilidades emancipatorias de los agentes menos poderosos o políticamente subordinados —principalmente, minorías étnicas y pueblos indígenas—, que se enfrentan tanto a sistemas nacionales de reconocimiento cultural como al aparato legal internacional de derechos humanos.

Aunque Kymlicka define los espacios —y, por lo tanto, las posibles historias— para los derechos culturales de un modo demasiado limitado (2002: 1097), lo cierto es que esas formas legales que crean espacios legales son un aspecto que los antropólogos, entre otros, aún deben de acabar de dilucidar. Necesitamos más investigación empírica sobre reivindicaciones legales específicas acerca de la cultura, los caminos que recorren y sus movimientos —nacionales y transnacionales— a través de los ámbitos sociales e institucionales, y sus repercusiones dentro de los espacios legales: decisiones judiciales, diseño de políticas y financiación. Las preguntas sobre cómo las instituciones legales podrían hallar formas de reconocimiento, protección y promoción de un fenómeno “esencialmente contestado”, de un “objeto en

movimiento” (Bowen, 2003: 50, al describir al Islam en Francia), son precisamente las que aún deben resolverse.

#### **4. Conclusión**

Este artículo representa un compromiso con una selección de autores que llevan a cabo intervenciones públicas y escritas en varios foros y desde diversas disciplinas, todas ellos sobre cuestiones de cultura y derechos. He procedido al examen de los usos de la cultura y los derechos —particularmente la relación entre ambos— que operan como conceptos analíticos y, para algunos autores, como objetivos deseables en sí mismos. También he intentado extraer la teoría u ontología social más amplia que apuntala estos usos. Mi propuesta se dirige hacia una comprensión teórica más adecuada de la contingencia y complejidad de las luchas sociales por la cultura y los derechos y de sus consecuencias, a menudo no anticipadas y a veces sorprendentes, cuando las demandas son reconocidas o complacidas. Resulta obvio que esta comprensión es básica en lo concerniente a los antropólogos; pero he razonado que otros académicos relacionados con cuestiones de cultura en el contexto de los derechos, la ley y la política también necesitan enfrentarse a lo que Benhabib, en su relevante crítica desde dentro de la teoría política y la filosofía, ha caracterizado como “sociología reduccionista”, que limita mucho el alcance de los movimientos filosóficos y teóricos sobre la cultura que se basan en ella.

En mi crítica he reconocido que lo empírico tiene un papel predominante, aunque de forma distinta, para la antropología y la filosofía política como proyectos intelectuales, igual que dentro de nuestras respectivas epistemologías. Asimismo, aunque he identificado un tipo de división del trabajo entre el proyecto descriptivo del antropólogo y el proyecto normativo del filósofo político, estos proyectos no son ni absolutos ni mutuamente excluyentes. Los académicos de ambos lados de la línea divisoria disciplinar han reconocido una considerable serie de bases comunes en nuestros propósitos y preocupaciones sobre los interrogantes del vivir con la diversidad; mi llamada a un riguroso examen sobre los conceptos y métodos que solemos usar para investigar estas cuestiones está motivada por la esperanza de que podamos construir sobre esta base común. Me parece esencial contar con un diálogo interdisciplinario en la lucha por métodos más justos y creativos de convivencia. En el contexto de este diálogo y de nuestro proyecto compartido, al menos parcialmente, he defendido enérgicamente el valor especial de los estudios sobre derechos y cultura que se basan en lo empírico cuando se emprenden de una forma reflexiva, crítica y sustentada teóricamente. Esto es precisamente así porque tales estudios nos enfrentan —y nos fuerzan a lidiar— con el desorden, la contradicción, la ambigüedad, los bloqueos y las consecuencias no intencionadas que ni la teoría más depurada y cuidada ni los planes de reforma política mejor trazados pueden nunca anticipar del todo.

*Traducción: Antonio Aguilera*

*Revisión: José Luis García*

## 5. Referencias bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila  
 1986 *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.  
 2002 “Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others”. *American Anthropologist* 104, 3: 783–790.
- APPIAH, Kwame Anthony  
 1996 “Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections”, en K. A. Appiah y Amy Gutmann (eds.), *Color Consciousness: The Political Morality of Race*. Princeton: Princeton University Press.  
 1997 “The Multiculturalist Misunderstanding”. *New York Review of Books*, 44, 14:30–36.
- ARENDT, Hannah  
 1973 [1958] *The Human Condition*. 8<sup>th</sup> edition. Chicago: University of Chicago Press.
- AUGÉ, Marc  
 1995 *Non-places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London: Verso.
- BENHABIB, Seyla  
 2002 *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- BHABHA, Homi  
 1994 *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- BOBBIO, Norberto  
 1996 *The Age of Rights*. Cambridge: Polity Press.
- BOELLSTORFF, Tom  
 2005 “Replacing Heteronormative Views of Kinship and Marriage”. *American Ethnologist*, 32, 1: 37–38.
- BOURDIEU, Pierre  
 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOWEN, John  
 2003 “Two Approaches to Rights and Religion in Contemporary France”, en R. A. Wilson y J. P. Mitchell (eds.), *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims and Entitlements*. London: Routledge, 33–53.
- BRENNER, Suzanne  
 1996 “Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and ‘The Veil’”. *American Ethnologist*, 23, 4: 673–697.
- BROWN, Wendy  
 1995 *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.

BROWN, Wendy; HALLEY, Janet (Eds.)

2002 *Left Legalism/Left Critique*. Durham, London: Duke University Press.

CORNWALL, Andrea; HARRISON Elizabeth; WHITEHEAD Ann

2004 “Repositioning Feminisms in Development: Introduction”. *IDS Bulletin* 3, 4:1–10.

COWAN, Jane K.

1990 *Dance and the Body Politic in Northern Greece*. Princeton: Princeton University Press.

2001 “Ambiguities of an Emancipatory Discourse: The Making of a Macedonian Minority in Greece”, en J. K. Cowan, M–B. Dembour y R. A. Wilson (eds.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 152–176.

2003 “The Uncertain Political Limits of Cultural Claims: Minority Rights Politics in South–east Europe”, en R. A. Wilson y J. P. Mitchell (eds.), *Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims and Entitlements*. London: Routledge, 140–162.

COWAN, Jane K.; DEMBOUR, Marie–Bénédicte; WILSON Richard A. (Eds.)

2001a *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

2001b “Introduction”, en J. K. Cowan, M–B Dembour y R.A. Wilson (eds.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–26.

DANIELI, Yael; STAMATOPOULOU, Elsa; DIAS, Clarence J. (Eds.)

1999 *The Universal Declaration of Human Rights: Fifty Years and Beyond*. New York: Baywood Publishing Company for the United Nations.

DEMBOUR, Marie–Bénédicte

1995 “Not Another Muslim Headscarf Affair, Please: The Significant Story of an Identity Photograph in Belgium”. *Contemporary Issues in Law*, 1, 4: 9–24.

1996 “Le foulard: un faux problème”. *Agenda Interculturel*, 142:14–18.

DOUZINAS, Costas

2002 “Identity, Recognition, Rights or What Can Hegel Teach Us About Human Rights”. *Journal of Law and Society*, 29, 3:379–405.

FAGAN, Andrew

s.a. *Challenging the ‘Right of Exit’ Remedy in the Political Theory of Cultural Diversity*. Manuscrito no publicado.

FRASER, Nancy

1989 *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Cambridge: Polity Press.

1997 *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. New York: Routledge.

- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel  
2003 *Redistribution or Recognition? A Political–Philosophical Exchange*. New York, London: Verso.
- GALSTON, William  
1995 “Two Concepts of Liberalism”. *Ethics*, 105, 3:516–534.
- GILROY, Paul  
1995 *Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.  
2000 *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*. Cambridge: Harvard University Press.
- GORE, Charles  
1997 “Irreducibly Social Goods and the Informational Basis of Amartya Sen’s Capability Approach”. *Journal of International Development*, 9, 2:235–250.
- HALLEY, Janet  
1999 “Culture Constrains”, en J. Cohen, M. Howard y M. C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*. Princeton: Princeton University Press.
- HONIG, Bonnie  
1999 “My Culture Made Me Do It”, en J. Cohen, M. Howard y M. C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press.
- HUNTINGTON, Samuel  
1996 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- HUNTINGTON, Samuel; HARRISON, Lawrence (Eds.)  
2000 *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books.
- JOPPKE Christian; LUKES, Steven (Eds.)  
2000 *Multicultural Questions*. Oxford: Oxford University Press.
- KUKATHAS, Chandran  
1997 “Cultural Toleration”, en I. Shapiro y W. Kymlicka (eds.), *Ethnicity and Group Rights*. New York: New York University Press, 69–104.
- KYMLICKA, Will  
1995a *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Polity Press.  
1995b *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.  
1996 “Three Forms of Group–Differentiated Citizenship in Canada”, en S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press.  
1998 *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*. Toronto: Oxford University Press.  
2001 *Politics in the Vernacular*. Oxford: Oxford University Press.

2002 “Review of Culture and Rights: Anthropological Perspectives.” *Ethnic and Racial Studies* 25, 6: 1096–1097.

MACLEOD, Arlene

1991 *Accommodating protest*. New York: Columbia University.

MAHMOOD, Saba

2001 “Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival”. *Cultural Anthropology*, 16, 2: 202–235.

MANDEL, Ruth

1989 “Turkish Headscarves and the ‘foreigner problem’: Constructing Difference through Emblems of Identity”. *New German Critique*, 46: 27–46.

MERRY, Sally Engle

1997 “Legal Pluralism and Transnational Culture: The *Ka Ho’Okolokolonui Kanaka Maoli* Tribunal, Hawai”, en R. A. Wilson (ed.), *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. London, Chicago: Pluto Press, 28–48.

2001 “Changing Rights, Changing Culture”, en J. K. Cowan, M–B. Dembour y R. A. Wilson (eds.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 31–55.

MULLALLY, Siobhan

2004 “Feminism and Multiculturalism dilemmas in India: Revisiting the *Shah Bano* Case”. *Oxford Journal of Legal Studies*, 24, 4: 671–692.

NUSSBAUM, Martha

1999 “A Plea for Difficulty”, en J. Cohen, M. Howard y M. C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press.

OKIN, Susan Moller

1999 “Is Multiculturalism Bad for Women?”, en J. Cohen, M. Howard y M. C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press.

ORTNER, Sherry

1984 “Theory in Anthropology Since the Sixties”. *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1:126–166.

PHILLIPS, Anne

2001 *Multiculturalism, Universalism and the Claims of Democracy. Democracy, Governance and Human Rights*. Programme Paper Number 7. Geneva: United Nations Research Institute of Development.

POVINELLI, Elizabeth

2002 *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham, London: Duke University Press.

RAPPORT, Nigel

1998 “The Potential of Human Rights in a Post-cultural World”. *Social Anthropology*, 6, 3:381–388.

RAWLS, John

1993 “The Law of Peoples”, en S. Shute y S. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic Books, 41–82.

1999 *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.

ROBBINS, Bruce; STAMATOPOULOU, Elsa

2004 “Reflections on Culture and Cultural Rights”. *The South Atlantic Quarterly*, 103, 2/3:419–434.

RORTY, Richard

1986 “On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz”. *Michigan Quarterly Review*, 25: 525–534.

1992 *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

1993 “Human Rights, Sentimentality and Universality”, en S. Shute y S. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic Books, 111–134.

ROSE, Jacqueline

1996 *States of Fantasy*. Oxford: Oxford University Press.

SANDEL, Michael

1998 *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

SELIGMAN, Adam B.

2000 *Modernity's Wager: Authority, the Self and Transcendence*. Princeton: Princeton University Press.

SHACHAR, Ayelet

2000 “The Puzzle of Interlocking Power Hierarchies: Sharing the Pieces of Jurisdictional Authority”. *Harvard Civil Rights/Civil Liberties Law Review*, 35, 2:387–426.

SIEDER, Rachel; WITCHELL, Jessica

2001 “Advancing Indigenous Claims through the Law: Reflections on the Guatemalan Peace Process”, en J. K. Cowan, M–B. Dembour y R. A. Wilson (eds.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 201–225.

SIMMEL, Georg

1971 “Sociability”, en N. Donald Levine (ed.), *On Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press, 127–140.

SOUTHALL BLACK SISTERS

2003 *From Homebreakers to Jailbreakers: Southall Black Sisters*. London: Zed Books.

STRATHERN, Marilyn

1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

2004 “Losing (Out On) Intellectual Resources”, en A. Pottage y M. Mundy (eds.), *Law, Anthropology, and the Constitution of the Social: Making Persons and Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 201–233.

- TAMIR, Yael  
1993 *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- TAYLOR, Charles  
1990 “Irreducibly Social Goods”, en G. Brennan y C. Walsh (eds.), *Rationality, Individualism and Public Policy*. Canberra: Centre for Research on Federal Financial Relations, Australian National University.  
1992 *Multiculturalism and ‘The Politics of Recognition’*. Princeton: Princeton University Press [comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf].  
1993 *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal: McGill–Queens University Press [Guy Leforest, ed.].
- TURNER, Terence  
1993 “Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should be Mindful of It?” *Cultural Anthropology*, 8, 4: 411–429.
- UNDEVELOPMENT PROGRAM (UNDP).  
2004 *Human Development Report 2004: Cultural Liberty in Today’s Diverse World*. New York: United Nations Development Program.
- WILLIS, Paul  
1977 *Learning to Labour: Why Working Class Kids Get Working Class Jobs*. New York: Columbia University Press.
- WILSON, Richard A.  
1997a *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. London, Chicago: Pluto Press.  
1997b “Human Rights, Culture and Context: An Introduction”, en R. A. Wilson (ed.), *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. London, Chicago: Pluto Press, 1–27.  
1997c “Representing Human Rights Violations: Social Contexts and Subjectivities”, en R. A. Wilson (ed.), *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. London, Chicago: Pluto Press, 134–160.
- YOUNG, Iris Marion  
1990 *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- ZECHENTER, E. M.  
1997 “In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual”. *Journal of Anthropological Research*, 53: 319–347.
- ŽIŽEK, Slavoj  
1995 *The Sublime Object of Ideology*. London, New York: Verso.