

MULTICULTURALISMO SEN CULTURA

Anne Phillips

London School of Economics and Political
Science

O multiculturalismo, definido en sentido amplo, baséase en tres asertos fundamentais. O primeiro é que a cultura lle importa á xente, polo cal cualificar de trivial ou desprezar unha identidade cultural pode causar auténtico dano. O segundo, que as sociedades contemporáneas se caracterizan por unha multiplicidade de culturas: vivimos en sociedades multiculturais, non monoculturais. E o terceiro, que a lexislación, as normativas e as institucións de calquera sociedade dada adoitan primar a identidade e os intereses dos grupos culturais maioritarios, mesmo cando, polo seu modo de elaboración, en principio non deberían facer diferenzas por razón de cultura. As tres xuntas teñen unha implicación política que fica bastante clara: para acadar a igualdade entre os cidadáns é necesario revisar a lexislación, as normativas, as institucións e as convencións co fin de detectar prexuízos tanto non intencionados como deliberados e, cando proceda, modificalas de xeito que reflectan a diversidade cultural.

No tocante a este último aspecto, entre os pequenos exemplos que se poderían citar atópanse as normativas ambientais do Reino Unido, que determinan cales son as verteduras autorizadas e as non autorizadas aos cursos de auga –os ríos e o mar–, pero que ao cabo imposibilitaron que as familias hindús seguisen a tradición de deitar nesas augas as cinzas dos seus defuntos. Estes regulamentos emendáronse a finais do decenio de 1980. Entre outros exemplos, de maior entidade –e moito máis polémicos–, poderíase incluír a demanda de que se elaboren varios sistemas legais sobre individuos e familias co obxecto de regular as circunstancias das minorías relixiosas, unha solicitude que non ten moita traza de prosperar na Europa contemporánea.

Sen dúbida podemos non poñernos de acordo sobre as necesidades que nos presenta ou nos deixa de presentar o multiculturalismo –é dicir, sobre a entidade das reformas–, mais, ao meu ver, si é preciso que exista algún tipo de multiculturalismo por razóns de xustiza e equidade, e mesmo simplemente por cortesía. Eu mesma sigo a defendelo con firmeza; sempre e cando, non

obstante, se trate dun multiculturalismo no cal non imperen as concepcións de cultura tan entronizadas e supostamente esenciais que critico neste relatorio. Porén, todos os modos de multiculturalismo puxéronse á defensiva nos últimos anos, e Europa, dunha banda á outra, afastouse bruscamente da retórica do multiculturalismo nun movemento cuxas consecuencias son aínda descoñecidas na práctica.

Na Gran Bretaña, por exemplo, falouse moito nestes tempos da «morte» do multiculturalismo, das intolerancias que leva consigo e de que se está a converter nunha «perigosa forma de abandono e exclusión benignos» –esta última frase está tirada dun discurso pronunciado pola Presidencia da Comisión para a Igualdade Racial en 2004¹. Que dúbida cabe de que os acontecementos do 11 de setembro de 2001 tiveron algo que ver nesta cuestión. Este sentimento experimentou outro tipo de pulo, de carácter máis local, durante os disturbios civís que na primavera e no verán dese ano axitaron as cidades de Burnley, Oldham e Bradford, onde rapaces asiáticos saíron a pelexar ás rúas con racistas brancos e resultaron atacados tanto a policía como os bens materiais.

Tras isto, e nun significativo xiro cara a unha nova concepción da diversidade cultural, constituíuse para estudar eses acontecementos un Equipo de Exame da Cohesión Comunitaria, cuxa tarefa sería identificar as boas prácticas en materia de cohesión social. Malia que no seu informe este equipo reafirmaba a visión da Gran Bretaña como sociedade multirracial e rexeitaba a nostalxia dos «días supostamente felices dunha sociedade monocultural», tamén expresaba a súa fonda inquietude polo grao de segregación social e residencial descuberta no transcurso das investigacións. Neste sentido, facíase a observación de que «establecer diferenzas nos métodos educativos, as entidades comunitarias e de voluntarios, o emprego, os lugares de culto e as redes lingüísticas, sociais e culturais comporta que un gran número de comunidades leven unha serie de vidas paralelas» (Cantle, 2001). A mensaxe principal concretábase na necesidade de acadar un «maior sentido da cidadanía, baseado nuns –poucos– principios comúns que sexan compartidos e observados por todos os sectores da comunidade» (Cantle, 2001). Os debates políticos posteriores centráronse neste

¹ Trevor Phillips, ante a Civil Service Race Equality Network (Rede do Funcionariado para a Igualdade Racial), Londres, 26 de abril de 2004.

núcleo común de valores cidadáns, percibidos como o aglutinante necesario para evitar a desunión dunha sociedade multicultural.

Nun plano máis teórico, aduciuse que o multiculturalismo é perigoso porque lles dá poder de máis aos grupos culturais sobre os seus membros e/ou porque esaxera a unidade interna das culturas, solidifica diferenzas que na actualidade son máis fluídas e fai que as persoas doutras culturas parezan máis exóticas e distintas do que en realidade son. A primeira destas críticas asociouse, en particular, cun argumento feminista que considera o multiculturalismo como un elemento que aumenta o poder do home sobre a muller e dos vellos sobre os novos, e que reforza as concepcións máis conservadoras das tradicións e as prácticas dunha cultura. A segunda crítica é máis xeral: afirmase que o multiculturalismo dá por feito, erroneamente, que as persoas se definen por unha cultura única e unificada, cando de feito elas crean a súa identidade a partir de préstamos doutras moitas fontes culturais. Desde esta perspectiva, o multiculturalismo preséntase como unha camisa de forza cultural, que obriga as persoas descritas como membros dun grupo cultural minoritario a integrárense nun réxime de autenticidade, no que se lles nega así a posibilidade de cruzaren fronteiras culturais, recibiren influencias culturais e definiren e redefinírense a si mesmos. Ambas as obxeccións están relacionadas. Por exemplo, na súa disección do que ela chama esencialismo cultural, Uma Narayan fala dunha «imaxe-paquete de culturas» segundo a cal se representa cada cultura como algo ben envolto, selado e identificable mediante valores e prácticas fundamentais que a afastan das demais culturas. A partir desta representación, durante un proceso que Narayan denomina «marcaxe selectiva», prodúcese determinadas mudanzas de valores e prácticas xulgadas acordes coa preservación cultural, mentres que outras –normalmente as que mellorarían un chisco a vida das mulleres– se tratan como se ameazasen a enteira supervivencia da cultura.

* * * * *

A crítica da «cultura» desenvólvese en maior detalle nas obras antropolóxicas e sociolóxicas, nas cales adoita combinarse cunha crítica da etnia, da comunidade e da raza. A idea de que «raza» é un termo errado –de que no mundo non existe tal cousa– xa está amplamente recoñecida, ata o punto de que moitos

sociólogos só empregan este termo entre comiñas. Como xeito de identificar poboacións que comparten unha porcentaxe significativa do seu material xenético, a tradicional división do mundo en «brancos», «negros», «marróns», «amarelos» e «vermellos» é errónea ata extremos deplorables. Como indica Kwame Anthony Appiah, as pequenas comunidades que practican a endogamia, como os *amish* de América do Norte, poderían ser mellores candidatos para o termo «raza» que os afroamericanos, cuxo material xenético, segundo os cálculos, provén ata nun 30% de devanceiros europeos e indios americanos (Appiah e Gutmann, 1996, p. 70-73). Os científicos que estudan a posible herdanza das características atoparon a maior concentración de material xenético compartido nas poboacións residentes en pequenas comunidades insulares como a Islandia ou a Sardeña, mais é raro que nos refiramos aos islandeses ou sardos como unha «raza» distinta. A cor da pel e a fisionomía dos seres humanos varían dun individuo a outro, xaora, pero non foi ata que se intentou xustificar a escravitude e o colonialismo cando se envolveron estes trazos en paquetes marcados con calidades como a forza, a intelixencia, a creatividade ou a capacidade de realizar un traballo intenso. Neste argumento a raza é unha invención política máis que científica.

Nos últimos decenios «etnia» tornouse no termo preferido, mais tamén é obxecto de grandes ataques. Xa en 1912 o criticara Max Weber pola súa falla de rigor conceptual (Baumann e Sunier, 1995, p. 1), e desde aquela tense descrito como «concepto ambiguo referido a unha identidade que por veces é nacional e por veces relixiosa ou de clase» (Kastoryano, 2002, p. 35) e como «inútil para fins analíticos» (Baumann, 1996, p. 19). Mesmo os que consideran que a etnia é unha categoría que serve para a análise social se queixan de que se interpreta mal, como se describise unha entidade real, o que fai evocar a existencia dunha especie de «cousa» coa que supostamente se corresponde a etnia. Isto leva ao que Rogers Brubaker considera o erro do grupismo: «a tendencia a tomar grupos discretos, claramente diferenciados, internamente homoxéneos e externamente vinculados e a tratalos como se fosen os constituíntes básicos da vida social, os protagonistas do conflito social e as unidades fundamentais de análise social» (Brubaker, 2002, p. 164; e Brubaker e Cooper, 2000). Este, que noutrora fora un erro común cando se refería ás clases, persistiu no tocante aos grupos étnicos, as nacións e as razas, que aínda se tratan como se fosen protagonistas sociais

dotados de intencións e intereses. Brubaker non nega que as persoas se poidan identificar pola súa etnia –e, moi a miúdo, tamén identificar pola súa os que consideran inimigos–, senón que, segundo argumenta, os protagonistas da meirande parte dos conflitos étnicos son organizacións, non grupos, e normalmente organizacións que teñen un interese persoal en facer que as persoas se vexan a si mesmas de acordo cunha etnia. Afirmar Brubaker, ademais, que é moi razoable pensar no «grupo como acontecemento, como algo que acontece» (Brubaker, 2002, p. 168), e na etnia como categoría creada para tarefas políticas, con frecuencia moi pouco honradas.

As reservas tidas coa etnia reflíctense de maneira similar no caso da cultura. Neste sentido, Adam Kuper argumenta que a cultura se pode tornar «nun eufemismo empregado para referirse á raza e promover, así, un discurso sobre identidades raciais ao tempo que, en aparencia, se refuga o racismo» (Kuper, 1999, p. 14). Moitos aduciron que as fronteiras entre culturas son, elas mesmas, creacións políticas; Riva Kastoryano, por poñer un exemplo, fala da «invención dunha cultura que afirma ser colectiva» como parte do proceso de construción dun grupo étnico que teña dereito a solicitar fondos públicos (Kastoryano, 2002, p. 98). Como xa se indicou, as feministas destacan que hai unha tendencia ao esencialismo cultural, e aducen que os discursos culturais permiten que os membros máis poderosos dun grupo codifiquen o que normalmente son prácticas cambiantes e postas en dúbida, grazas ao cal estes membros establecen as súas propias lecturas autoritarias e as empregan para faceren que os integrantes do grupo actúen de acordo con elas (Narayan, 1997, 1998 e 2000).

Na súa meirande parte, aqueles que traballan no eido da teoría política continúan a confiar no uso que eles mesmos fan do termo e ofrecen, talvez, unha definición rápida de grupo cultural ou etnocultural, mais logo proseguen como se «etnia» e «cultura» tivesen unha aplicación clara e evidente. A influente colección *Ethnicity and Group Rights*, publicada como parte da serie NOMOS en 1997, toma como punto de partida a existencia de grupos etnoculturais que teñen aspiracións e fan reivindicacións políticas (Shapiro e Kymlicka, 1997). Malia indicarse en varios dos textos que estes grupos non son internamente homoxéneos, ou buscar exactamente que é o que diferencia os chamados grupos «étnicos» dos demais, ninguén dubida seriamente da existencia de grupos étnicos, do «feito» da diversidade étnica nin da noción de que os grupos étnicos actúan.

Todas as cuestións fundamentais xorden a partir dese punto coa pregunta de que deberían facer as sociedades como resposta ás reivindicacións etnoculturais. Que isto sexa así non resulta sorprendente nin especialmente censurable, pois os teóricos políticos encárganse de cuestións normativas de xustiza, igualdade e autonomía; e, nun período dominado polo discurso dos dereitos humanos, encárganse en particular da cuestión de cales dereitos, sé é o caso, poden reclamar os grupos minoritarios. Foi o recoñecemento das desiguais relacións de poder entre os grupos maioritarios e minoritarios, así como a percepción de que os Estados poden poñer en inxusta desvantaxe os cidadáns procedentes de grupos minoritarios ao imporlles un marco político e legal unitario, o que lles deu o primeiro pulo aos argumentos esgrimidos a favor do multiculturalismo. Os teóricos políticos son –hai que recoñecérllelo– políticos. Reflexionan sobre desigualdade e poder.

No entanto, isto significa que a cultura abandonou a área en que se moven estes teóricos por estar ligada actualmente a distincións entre a maioría e a minoría e vinculada a reivindicacións territoriais ou legais. En *Multicultural Citizenship*, Will Kymlicka leva apenas un parágrafo e xa indica que «as minorías e as maiorías tenden a chocar cada vez máis en cuestións como os dereitos lingüísticos, a autonomía rexional, a representación política, o plan de estudos, as reivindicacións territoriais, a política de inmigración e naturalización e mesmo os símbolos nacionais, como a escolla do himno ou dos días festivos» (Kymilicka, 1995, p. 1). Estes son os choques que pretende resolver; de aí –coído eu– a súa decisión de empregar «cultura» como termo case sinónimo de «nación» ou «pobo» para denominar «unha comunidade interxeracional, de institucións máis ou menos completas, que ocupa un territorio ou patria dados e comparte unha lingua e unha historia distintivas» (Kymilicka, 1995, p. 18). Esta definición evoca un grupo de considerable solidez, coas súas institucións, os seus territorios, a súa lingua e a súa historia e, por implicación, as peticións –potencialmente vastas– de lealdade feitas aos seus membros. Non sorprende decatarse de que tales grupos adoitan entrar en conflito uns cos outros.

De xeito similar, Ayelet Shachar adopta o termo «comunidade de *nomoi*» para referirse a un grupo que posúe «unha visión do mundo ampla e distinguible que se estende á creación dunha lexislación para a comunidade» (Shachar, 2001,

p. 2)². Os grupos que lle interesan a Shachar –aqueles que reivindican o seu lugar, reivindicacións que a autora quere considerar e avaliar– son grupos que xa están presentando grandes demandas e que se distinguen non só por dispoñen de sistemas particulares de significado ou códigos de conduta específicos que lles ensinan aos seus membros o que se considera axeitado ou descortés, senón que pretenden regular por lei o comportamento dos membros da comunidade.

Na concepción de cultura dos teóricos políticos, «grupo cultural» asóciase, daquela, a unha entidade *cuasilegal* que historicamente gozou de xurisdición sobre os seus membros ou a está a reclamar na actualidade. Isto solidifica o grupo e convérteo en algo moi substancial; o que é máis, suponse que o grupo desempeña un importante papel na lealdade dos seus membros, e de aí o acento posto, desde Charles Taylor, sobre a responsabilidade que teñen os Estados de lles prestar o debido respecto ás culturas e de lles conceder un recoñecemento. Taylor vincula este feito coa existencia dunha forte apreciación daquilo que distingue un grupo doutro: «coa política da diferenza –argumenta–, o que se nos pide recoñecer é a identidade senlleira do individuo ou do grupo, o que os separa de todos os demais» (Taylor, 1992, p. 38). Manter esta separación converteuse, en boa medida, no obxecto da política cultural. A lealdade das persoas ao seu grupo non necesariamente fai que esa lealdade se aplique a unha comunidade nacional máis extensa –tanto Kymlicka como Taylor tenden a mostrarse bastante tranquilizadores a este respecto, xaora–, mais, cando se destaca tanto a separación, dáse unha tendencia a considerar intrinsecamente opostas as identidades dos grupos.

Pensem, a modo de exemplo, na caracterización que fai Jacob Levy das identidades etnoculturais, na cal se vincula moi firmemente a pertenza cultural ao establecemento dunha distinción entre próximos e alleos:

As persoas identifícanse máis doadamente e senten maior empatía con quen teñen máis en común que con quen teñen menos. Congréganse arredor dos seus correligionarios, procuran o solaz que lles proporciona a familiaridade dos falantes nativos da súa lingua

² Máis adiante, nese parágrafo, a autora mesmo escribe sobre a experiencia da opresión como un dos elementos desa definición; así, os grupos comparten «unha historia e unha memoria colectiva senlleiras, unha cultura distintiva, un conxunto de normas sociais, costumes e tradicións, ou talvez a experiencia de seren maltratados pola sociedade dominante ou oprimidos polo Estado».

materna, apoian aqueles que consideran próximos contra os que lles parecen alleos. Buscan lugares que lles recorden o fogar e tratan de protexelos; críanse no seo dunha cultura específica que está dotada de coñecementos, normas e tradicións particulares que chegan a semellar normais e persistentes. Tales sentimentos, repetidos e xeneralizados, contribúen á aparición dun mundo de lealdade étnica, cultural e nacional, e tamén dun mundo de variación étnica, cultural e nacional persistente (Levy, 2000, p. 6).

Velaquí unha noción de cultura bastante limitada, que dá por suposto que non só se ten preferencia polos próximos, senón tamén unha idea clara de quen conta como tal; e unha noción, ademais, que converte a cultura en algo que, por definición, se opón a outra cultura. A «miña» cultura significa que «non é a túa». Dada esta interpretación, non sorprende que Levy non comparta a visión optimista das culturas híbridas, segundo a cal esta hibridación dissolve a rixidez das fronteiras étnicas e/ou culturais e distende os conflitos deste mundo multiétnico. Para Levy, unha comunidade cultural híbrida non deixa de ser unha comunidade cultural e, daquela, un motivo para que aparezan lealdades limitadas e excluíntes, igual que acontece con calquera grupo cultural anterior a ela. Ter unha cultura é achar que o xeito de un facer as cousas resulta máis «natural» que calquera outro e sentir máis fidelidade con aqueles que un considera os seus.

Neste relatorio voume centrar en dúas consecuencias que comporta esta caracterización –demasiado sólida– do grupo cultural. A primeira consiste en que a cultura chega a ser vista como a principal fonte de onde emana a identidade das persoas e o factor que máis determina as súas accións e o seu comportamento. A segunda consecuencia é que a cultura chega a ser vista, ademais, como algo que se asocia principalmente con grupos culturais non occidentais ou minoritarios. Posto que os argumentos políticos que defenden o multiculturalismo descansan, en parte, sobre a importancia que lle confiren as persoas á súa identidade cultural, acentúase e esaxérase o dominio que exerce a «cultura» sobre elas, de xeito que a cultura se torna en algo exótico. O resultado é que se representa como se fose fundamental para o individuo; trátase como se influíse máis que o sexo ou a clase na percepción que temos de nós mesmos e atribúeselle máis valor explicativo. Porén, canto maior é a importancia conferida á pertenza cultural, máis probable resulta que se entenda a cultura como unha cousa que lles interesa a outros, non a un mesmo, pois a cultura, na vida da maioría da xente, é bastante

«normaliña». Todas estas ideas básicas danse por sentadas de tal maneira que non somos conscientes das normas e presupostos que lles outorgan sentido aos nosos actos ata que nos atopamos fronte a fronte con culturas moi diferentes da nosa.

O que é máis: a cultura tende a ser menos visible para os membros da cultura hexemónica, moitos dos cales están dispostos a recoñecer a influencia que exercen a clase ou o sexo nas súas actitudes e no seu comportamento, mais rara vez mencionan a «cultura» entre os factores que explican por que actúan como actúan. Non estou convencida de que vivan a cultura de xeito moi diferente os que pertencen a unha minoría. No entanto, esa experiencia de estar na minoría fai que a xente sexa máis consciente de que a súa cultura é diferente, e, cando unha persoa se ve baixo presión para adecuarse ás normas da maioría, ás veces séntese máis comprometida coa defensa desa diferenza. A cultura, ademais, serve de recurso de mobilización contra o dominio exercido pola maioría. Ante todo isto, non resulta sorprendente que os individuos que ocupan unha posición minoritaria teñan máis tendencia a referirse á súa cultura como unha parte definitoria da súa identidade e do seu ser³.

Estes modos diferentes de vivir nunha cultura hexemónica e non hexemónica contribúen a que se manteña a noción de que a «cultura» –no sentido de crenzas, prácticas ou tradicións culturais– caracteriza principalmente os grupos culturais non occidentais ou minoritarios. En *Dislocating Cultures*, Uma Narayan presenta un xornalista indio imaxinario que trata de escribir unha análise de como mata mulleres a «cultura estadounidense», obra que fará pola violencia doméstica nos Estados Unidos o mesmo efecto que fixeron as análises da «tradición hindú» no tocante aos asasinatos por dote acaecidos na India. A autora conclúe que este non poderá máis que seguir sendo «un capítulo imaxinario dun libro improbable», pois «mentres que, nun amplo abano de obras académicas e populares, as mulleres indias sofren repetidamente unha “morte pola cultura” –mesmo cando os elementos presentados desa “cultura” non contribúen moito a explicar as mortes–, as mulleres estadounidenses semellan relativamente inmunes a tales análises de “morte ou inxuria pola cultura” –mesmo

³ Existen paralelos no tocante á identidade nacional: os ingleses, por exemplo, son a nacionalidade hexemónica na Gran Bretaña, pero posúen un sentido menos desenvolvido que os galeses ou os escoceses do que constitúe a súa identidade nacional.

cando son vítimas do fenómeno, patentemente estadounidense, de violencia xeneralizada con armas de fogo» (Narayan, 1997, p. 105-117).

Na teoría política do multiculturalismo, esta tendencia a vincular tradición cultural con tradición cultural minoritaria está elaborada cos mesmos argumentos con que se defenden as políticas multiculturais, posto que, se os apoios ao multiculturalismo se basean na importancia que lles confiren as persoas á súa identidade cultural e á súa pertenza a unha cultura, están a basearse en algo que non adoitan experimentar en carne propia os teóricos políticos normais. Os académicos que producen a meirande parte dos escritos dedicados a este tema viven nunha atmosfera de mobilidade xeográfica e intelectual e, por moito que defendan o «dereito á cultura», non serán moi dados a sentirse tan inseridos nunha cultura como as persoas das que escriben. Máis ou menos isto semella acontecer tamén no caso da teoría política normativa.

Algúns dos exemplos máis destacados deste feito proceden dunha cuestión moi debatida nas obras sobre feminismo e multiculturalismo: a «defensa cultural»⁴. En diversos procesos xudiciais moi notables nos Estados Unidos, xurdiu o temor de que os acusados puidesen invocar os valores e tradicións da súa cultura para conseguiren mitigar o que constitúe un acto de violencia contra a muller. Un proceso que causou moito debate foi o de Dong-lu Chen, inmigrante chinés residente en Nova York que matou a muller tras descubrir que ela mantiña unha relación extramarital e quen, á luz do que o xuíz denominou «valores tradicionais chineses sobre adulterio e perda da virilidade», foi condenado a tan só cinco anos de liberdade condicional⁵. Outro proceso foi o de Kong Pheng Moua, quen se defendeu das acusacións de violación e secuestro afirmando que actuara de acordo cunha práctica *hmong* tradicional de matrimonio mediante captura, e que foi condenado a catro meses de cárcere e a pagar unha multa⁶. Trátanse de casos en que a cultura se usou dun xeito moi inquietante, mais, malia a preocupación que causan, aqueles acusados que invo-

⁴ Para consultar con maior amplitude os debates existentes arredor das obras dedicadas á defensa cultural, véxase o meu artigo (Phillips, 2003, p. 510-531).

⁵ *People v. Chen* (Tribunal Supremo do Condado de Nova York, 2 de decembro de 1988).

⁶ *People of the State of California v. Kong Pheng Moua* (Tribunal Superior do Condado de Fresno, 7 de febreiro de 1985).

can algún tipo de defensa cultural non son moi escoitados nin nos Estados Unidos nin en Europa.

Neste sentido, a investigación máis ampla realizada ata hoxe puxo de manifesto que os xuíces tenden a non aceptar peritos que testifiquen sobre o contexto cultural, e isto fai que indiquen que resulta irrelevante para o procedemento en cuestión; e conclúese na devandita investigación que «estes datos irrefutables ocultan o compromiso das democracias liberais co valor da diversidade cultural» (Renteln, 2004, p. 186-187). Nas miñas propias procuras de procedementos abertos nos xulgados ingleses, ata agora só localicei un no cal o acusado invocara con éxito as súas crenzas relixiosas e culturais como parte da súa alegación de que houbera provocación: trátase do caso de Shabir Hussain, que atropelou a súa cuñada e deu marcha atrás para pasarlle por riba cando ela estaba na beirarrúa a agardar polo seu amante, mais foi declarado culpable dun delito menor de homicidio e condenado a seis anos e medio de cárcere⁷. O feito de que eses casos existan resulta fondamente perturbador; porén, tal e como eu o interpreto, nos anos vindeiros a cuestión fundamental non vai ser o uso mitigador da cultura –para levar a unha redución da condena–, senón máis ben o seu papel explicativo. Os xulgados, en xeral, rexeitan o que consideran un uso ilexítimo da cultura para xustificar a aplicación dun tratamento máis indulxente cos acusados procedentes de minorías étnicas en casos de violencia contra as persoas; no entanto, os xuíces poden aceptar e reproducir a idea de que tales acusados actuaran «levados» pola súa cultura. E, ao faceren isto, presentan a membros de culturas minoritarias e/ou non occidentais como seres non totalmente autónomos.

Na miña opinión, habería que desconfiar de tales concepcións de cultura e diferenza cultural e, en particular, habería que desconfiar moito cando lle oímos dicir a unha persoa que «ela» se comporta así porque é turca ou asiática ou

⁷ O xuíz indicou que esa relación ilícita «resultaría fondamente ofensiva para alguén que teña a procedencia e as crenzas relixiosas que ten vostede» e condenou a Hussain «pola razón de que na súa cabeza estoupou algo que lle causou a vostede unha perda de autocontrol total e repentina». *R v Shabir Hussain*, Tribunal da Coroa de Newcastle, 28 de xullo de 1998 (transcrición: J. L. Harpham Ltd). No entanto, a decisión crucial neste procedemento non a tomou o xuíz, senón a Fiscalía do Estado, que decidiu aceptar a declaración de culpabilidade de homicidio por provocación. Ao meu ver, isto debeuse a que o acusado apelara con éxito, alegando unha falsa identificación, contra a inicial condena por asasinato, e a Fiscalía pretendía por todos os medios que neste segundo xuízo o acusado fose condenado.

musulmá, como se esas amplísimas xeneralidades nos dixesen algo especialmente útil sobre por que actuamos como actuamos. Ao falaren de problemas como os matrimonios forzosos ou os asasinatos por honor, xa resulta habitual que os políticos afirmen que a cultura non é unha escusa; co cal indican que dicir que algo forma parte da tradición ou o patrimonio cultural dun non xustifica a violencia contra as mulleres. A cultura, sen dúbida ningunha, non é unha escusa. Pero na maioría dos casos tampouco é moita explicación. Cando un home se comporta de xeito violento coa súa dona ou as súas fillas, hai que ter en conta moitas máis explicacións –que normalmente se derivan máis ben das particularidades da historia do individuo– que as meras afirmacións de que así é «a súa cultura», ou das declaracións, totalmente erróneas, de que isto constitúe «unha práctica cultural»: a cultura non mata, mata a xente.

Con isto non quero dicir que non exista a diferenza cultural; trátase simplemente de que ese aporlle as diferenzas á cultura, dun xeito monolítico, case sempre é un erro. Un exemplo que me parece útil neste punto pódese tirar da Irlanda dos decenios de 1950 e 1960, cando existían varias das chamadas *Magdalene laundries* («lavandarías da Magdalena»), edificios semellantes a cárceres que albergaban mulleres novas que quedaran preñes fóra do matrimonio ou que, dalgún outro xeito, causaran escándalo na súa comunidade, e que daquela se consideraba que tiñan que rehabilitarse lavando roupa para os hoteis ou familias da veciñanza. As mulleres nunca chegaban alí por iniciativa propia, senón que as enviaban os pais, polo común aconsellados polo sacerdote da parroquia, e moitas delas botaban nesas institucións, case como prisioneiras, moitos anos.

Se tentamos entender como podían existir tales centros nos decenios de 1950 e 1960 e por que hoxe se consideraría brutal encarcerar así mulleres novas, con razón acudiremos á noción de cultura. Na Irlanda desas décadas existía a forte convicción de que manter relacións sexuais fóra do matrimonio era pecado e a Igrexa gozaba dun inmenso poder e autoridade, ao igual que o pai sobre os fillos. Desde aquela houbo unha mudanza cultural fundamental, pero tanto daquela como agora había unha enorme variación de individuo a individuo. Deste xeito, algúns proxenitores ficaban máis horrorizados que outros se a filla quedaba preñe; outros horrorizábanse pero, así e todo, estaban decididos a apoiar a filla; e había tamén quen non se alporizaba moito ante o que outros

consideraban unha transgresión inmoral. O que os individuos cren ou deixan de crer non se presta doadamente a explicacións culturais; non podemos dicir: «é cousa da cultura» e punto. Nunca é «a» cultura –única, delimitada, unificada– nin tampouco a influencia desta o que explica en exclusiva o que fai a xente.

A miña propia percepción da banalidade da cultura está influída pola vida na Europa contemporánea e, nun ámbito máis reducido, pola vida nun Londres cosmopolita, onde o híbrido está case á orde do día. Mais non só deste contexto se poden tirar exemplos pertinentes: tomemos o caso da frutífera campaña, impulsada a escala local, contra a ablación xenital feminina en Senegal, realizada baixo os auspicios da ONG educativa Tostan –que en wolof significa paso adiante– (Tostan, 1999). Cando se lles pregunta ás mulleres por que continúan o que saben que é unha práctica perigosa e dolorosa, o típico é que mencionen a cultura e a tradición (Carr, 1997); a ablación xenital, xa que logo, parece un exemplo particularmente claro do poder da cultura e de como regula a vida das persoas. No entanto, o outro xeito de interpretar esta situación consiste en dicir que o que fai que persista esta práctica é saber que todos a seguen, saber que as túas propias fillas non poderán casar se a túa familia é a única que decide non participar en tal práctica. Segundo a análise de Gerry Mackie isto é, en esencia, o que estaba en xogo no caso senegalés (Mackie, 2000) e, recoñecendo, as mulleres que encabezaban a iniciativa de Tostan deseñaron o sistema do «compromiso colectivo»: lograr que os locais se comprometesen a, chegada unha determinada data, abandonar esta práctica simultaneamente. Con tal garantía de que os demais tamén ían renunciar á ablación xenital das fillas, foi moito máis doado que todos o fixeran; así, en 1997, unha aldea abandonou colectivamente a práctica e foi seguida, ao ano seguinte, por representantes doutras trece aldeas; e máis adiante, con efecto bóla de neve, por dezoito aldeas doutra zona. En 1999 o Goberno, que mostrara un alto grao de apoio pola iniciativa, promulgou unha lexislación pola que quedaba oficialmente prohibida a ablación xenital. O que choca desta historia é o doado que foi producir o cambio. A lealdade coa práctica, ao cabo, resultou ser tan fina como papel de fumar. Semella que non existía un fondo vencello «cultural», senón simplemente, na práctica, a dificultade de renunciar se os demais non facían a mesma renuncia e ao mesmo tempo.

Ao meu ver, o que destaca deste exemplo é o moito que se parecen as persoas⁸. As razóns que aduciron os representantes das aldeas para quererem renunciar á práctica son moi semellantes ás que aduciría calquera pai ou nai do mundo –pretender garantir a saúde das súas nenas, a súa integridade corporal e a súa dignidade humana–; as razóns que se daban antes para seguir coa práctica –evitar que as fillas non puidesen casar– tiñan, de igual modo, ben pouco misterio. Isto non quere dicir que non existan diferenzas «culturais» entre os aldeáns senegaleses e os aldeáns da Francia rural, ou por suposto entre os aldeáns senegaleses e a elite política do Senegal; nin tampouco implica que todos entendamos a vida e as relacións exactamente do mesmo modo. Porén, isto si indica que non había especial necesidade de recorrer á diferenza cultural para darlles sentido nin á persistencia nin á eventual fin da ablación xenital. Nos sentidos populares do termo existe certa tendencia a aludir á cultura cando nos enfrontamos a algo que non podemos comprender doutro xeito; ou, como expresa Adam Kuper ao comentar o estalido de teorizacións culturais que se produciu na teoría da modernización do século XX: «Invocouse a cultura cando era preciso explicar por que as persoas se aferraban a obxectivos irracionais e a estratexias autodestrutivas [...]. A cultura erixiuse na alternativa á que acudir para explicar comportamentos aparentemente irracionais» (Kuper, 1999, p. 10). No entanto, non ten nada manifestamente irracional afirmar que un quere deixar de facer unha cousa, pero que non cre que poida ata que os demais non o fagan; e de tal dilema poderíanse fornecer abondosos exemplos tomados dun abano moi amplo de contextos culturais. No caso senegalés, non era especialmente necesario presentar a cultura como «recurso alternativo», nin facer complexas interpretacións culturais para darlles sentido a actos que, doutro xeito, resultarían incomprensibles: de feito, o comportamento en cuestión explicábase doadamente en termos interculturais e humanos.

A antropóloga Lila Abu-Lughod recomendou no seu momento realizar un estudo etnográfico dos detalles que revelan as semellanzas existentes entre a vida dunhas persoas e a doutras. «Os detalles –como expresa ela– indican que os demais viven do mesmo modo en que nós percibimos a nosa existencia: non

⁸ Esta é a suposición contida no informe de Gerry Mackie, que recorre ás explicacións da conduta humana –máis universalistas– provenientes da teoría do xogo. Poida que aquí eu estivese demasiado influída por el.

como robots programados con regras “culturais”, senón como persoas que pasan a vida agoniando para tomar unha decisión, equivocándose, tratando de pórse guapas, aturando traxedias e perdas persoais, gozando dos máis e atopando momentos de felicidade» (Abu-Lughod, 1991, p. 158). Recoñecer as semellanzas non significa desbotar a diferenza: o que para nós é unha traxedia, por exemplo, probablemente dependa das nosas normas culturais, igual que o que, na nosa experiencia, son momentos de felicidade. Mais unha das ironías do proxecto multicultural consiste en que el mesmo –no nome da igualdade e o respecto mutuo entre os pobos– nos leva a considerar pobos e culturas, sistematicamente, máis diferentes do que son. Deste xeito contribuíu a fomentar unhas formas de estereotipos culturais que agora nos están a axudar a avivecer un sentimento de oposición ao multiculturalismo.

BIBLIOGRAFÍA

- ABU-LUGHOD, L.: «Writing Against Culture», en R. G. FOX (ed.): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, Novo México, School of American Research Press, 1991.
- APPIAH, K. A. e A. GUTMANN: *Color-Conscious: The Political Morality of Race*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996.
- BAUMANN, G.: *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- BAUMANN, G. e T. SUNIER (ed.): *Post-Migration Ethnicity: Cohesion, Commitments, Comparison*, Amsterdam, 1995.
- BRUBAKER, R.: «Ethnicity without groups», *European Journal of Sociology*, n.º 43 (2002).
- BRUBAKER, R. e F. COOPER: «Beyond “identity”», en *Theory and Society*, n.º 29 (2000).
- CANTLE, T.: *Community Cohesion: A Report of the Independent Review Team*, Londres, 2001.
- CARR, D.: *Female Genital Surgery: Findings from the Demographic and Health Surveys Program*, Calverton, MD: Macro International Inc, 1997.
- KASTORYANO, R.: *Negotiating Identities: States and Immigrants in France and Germany*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2002.
- KUPER, A.: *Culture: The Anthropologists' Account*, Cambridge, MA/Londres, Harvard University Press, 1999.
- KYMLICKA, W.: *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- LEVY, J. T.: *The Multiculturalism of Fear*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- MACKIE, G.: «Female Genital Cutting: The Beginning of the End», en B. SHELL-DUNCAN e Y. HERNLUND (ed.): *Female «Circumcision» in Africa: Culture, Controversy and Change*, Boulder/Londres, Lynne Rienner, 2000.
- NARAYAN, U.: *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Women*, Londres, Routledge, 1997.
- NARAYAN, U.: «Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism», *Hypatia*, 13, n.º 2 (1998).
- NARAYAN, U.: «Undoing the “Package Picture” of Cultures», *Signs*, 25, n.º 4 (2000).
- SHACHAR, A.: *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- SHAPIRO, I. e W. KYMLICKA (ed.): *Ethnicity and Group Rights NOMOS XXXIX*, Nova York/Londres, New York University Press, 1997.
- PHILLIPS, A.: «When Culture Means Gender: Issues of Cultural Defence in the English Court», *Modern Law Review*, n.º 66 (2003), p. 510-531.
- RENTELN, A.: *The Cultural Defense*, Nova York, 2004.
- TAYLOR, C.: *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, University, 1992.
- TOSTAN: *Breakthrough in Senegal: The Process that Ended Female Genital Cutting in 31 Villages*, USAID, 1999.