

## Escribiendo contra la cultura

[Writing against culture]

**Lila Abu-Lughod**

En Richard Fox (ed), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*  
Santa Fe ,Nuevo Mexico, School of American Research Advanced Seminar Series  
1991

*Writing Culture* (Clifford y Marcus 1986), la colección que marcó una nueva forma de crítica mayor de las premisas de la antropología cultural, puede decirse que excluyó dos grupos críticos cuyas situaciones claramente exponen y desafían la más básica de esas premisas: las feministas y los “*halfies*”<sup>\*</sup> – gente cuya identidad nacional o cultural está mezclada en virtud de migraciones, estudios en otros países, o parentesco.<sup>i</sup> En su introducción, Clifford (1986a) se disculpa por la ausencia del feminismo; nadie menciona a los *halfies* o a los antropólogos nativos a los cuales están vinculados. Tal vez aún no sean bastante numerosos o no estén suficientemente bien auto-definidos como un grupo.<sup>ii</sup> La importancia de estos dos grupos radica no en un alegato moral superior o ventaja que podrían tener al hacer antropología, sino en los dilemas espaciales que enfrentan, dilemas que revelan cabalmente los problemas del supuesto de la antropología cultural respecto de la distinción fundamental entre self<sup>\*</sup> y otro.

En este ensayo exploraré cómo las feministas y los *halfies*, que de paso sus prácticas antropológicas desestabilizan los límites entre self y otro, nos permiten reflexionar sobre la convención natural y los efectos políticos de esta distinción y fundamentalmente reconsiderar el valor del concepto de cultura del cual depende. Argumentaré que (*el concepto de*<sup>\*</sup>) “cultura” opera en el discurso antropológico para reforzar las separaciones que inevitablemente acarrearán un sentido de jerarquía. Por lo tanto, los antropólogos deberían ahora, sin deseos exagerados acerca del poder de sus textos para cambiar el mundo, dedicarse a una variedad de estrategias para escribir contra la cultura. Para aquellos que estén interesados en estrategias textuales, exploro las ventajas de lo que llamo “etnografías de lo particular” como un instrumento de un humanismo táctico.

---

\* “Halfies” deriva de “half” (“halves” en plural) que significa “una de las dos partes iguales en las que está dividida una cosa”

\* self (singular) selves (plural): persona considerada como un individuo singular, diferente de cualquier otro. Se lo utiliza para formar pronombres (myself, ourselves, etc).

\* las expresiones que están en cursiva entre paréntesis a lo largo del texto se han agregado en la traducción para facilitar la lectura del artículo.

## Sujetos [*selves*] y otros

La noción de cultura (especialmente en la medida en que funciona para distinguir “culturas”), a pesar su larga utilidad, tal vez se haya convertido ahora en algo contra lo cual los antropólogos desearían trabajar en sus teorías, en sus prácticas etnográficas, y en sus escritos etnográficos. Un modo provechoso para comenzar a comprender por qué es considerar qué es lo que los elementos compartidos por las feministas y los antropólogos *halfies* clarifican acerca de la distinción entre sujeto/otro que es central al paradigma de la antropología. Marilyn Strathern (1985, 1987a) pone sobre el tapete algunos de los temas de discusión del feminismo en ensayos que tanto Clifford como Rabinow citan en *Writing Culture*. La tesis de Strathern es que la relación entre antropología y feminismo es embarazosa. Esta tesis la lleva a tratar de entender porqué el feminismo de la academia, a pesar de su retórica de radicalismo, ha fallado en alterar fundamentalmente a la antropología, y porqué el feminismo ha ganado aún menos respecto de los aportes de la antropología que a la inversa.

La dificultad, argumenta Strathern, surge del hecho de que a pesar del interés común en las diferencias, las prácticas académicas de las feministas y los antropólogos están “diferentemente estructuradas en la manera en que organizan el conocimiento y dibujan los límites” (Strathern 1987a:289) y especialmente en la “naturaleza de las *relaciones* que los investigadores tienen con sus objetos de estudio” (1987a: 284). Las feministas que están en medios académicos, unidas por su oposición compartida a los hombres o al patriarcado, producen un discurso compuesto por muchas voces; ellas “descubren el sujeto al volverse conscientes de la opresión ejercida por el Otro” (1987a: 289). Para los antropólogos, cuyo objetivo es “dar sentido a las diferencias” (1987a: 286), también constituyen su “sujeto” en relación con el otro, pero no ven a este otro como “bajo ataque” (1987a: 289).

Al resaltar la relación sujeto/otro, Strathern nos lleva al corazón del problema. De todas maneras ella rehuye del problema del poder (considerado formativo en el feminismo) en su extraña descripción no-crítica de la antropología. Cuando ella define a la antropología como una disciplina que “continúa conociéndose a sí misma como el estudio del comportamiento social o a la sociedad en términos de sistemas y representaciones colectivas” (1987a: 281), ella desestima la distinción entre el sujeto y el otro. Al caracterizar la relación entre el sujeto antropológico y el del otro como no-adversarios, ella ignora su aspecto más fundamental. El objetivo declarado de la antropología podría ser “el estudio del hombre [sic]” pero es una disciplina construida sobre la histórica división entre Occidente y no-Occidente. Ha sido y continúa siendo primariamente el estudio de los otros no-Occidentales conducido por el sujeto occidental, aún cuando en su nueva apariencia busca explícitamente dar voz a los Otros o presentar un diálogo entre el sujeto y el otro, no sólo a nivel textual sino también a través de una explicación del encuentro durante el trabajo de campo (como en los trabajos de, por ejemplo, Crapanzano 1980, Dumont 1987, Dwyer 1982, Rabinow 1977, Riesman 1977, Tedlock 1983, y Tyler 1986). Y la relación entre el Occidente y no-Occidente, al menos desde el nacimiento de la antropología, ha estado constituido por la dominación de Occidente. Esto sugiere que la dificultad que Strathern siente en relación al feminismo y la antropología podría ser mejor comprendida como el resultado de procesos diametralmente opuestos de la construcción del sujeto a través de la oposición a otros – procesos que se inician desde diferentes lados de la divisoria de poder.

La fuerza resistente de lo que Morsy (1988: 70) ha llamado “la hegemonía de la tradición distintiva-del-otro” en la antropología es traicionada por la defensa de excepciones parciales. Los antropólogos (como por ejemplo Ortner, en este mismo volumen) que conducen trabajo de campo en Estados Unidos o en Europa se preguntan si no han borrado los límites disciplinares entre antropología y otros campos como ser sociología o historia. Una manera de retener sus identidades de antropólogos es hacer que las comunidades que estudian parezcan “otros”. Estudiar comunidades étnicas y a aquellos que carecen de poder asegura este hecho<sup>iii</sup>. Lo mismo ocurre cuando se concentran en la “cultura” (o en el método de holismo basado en ella, tal como ha discutido Appadurai [1988]), por razones que discutiré más adelante. Aquí hay dos aspectos. Uno es la convicción de que uno no puede ser objetivo acerca de la propia sociedad, algo que afecta a los antropólogos nativos (occidentales o no occidentales). El segundo es la tácita aceptación de que los antropólogos estudian a los no occidentales, los *halfies* que estudian sus propias comunidades no occidentales o aquellas con las que están relacionadas son aún más fácilmente reconocibles como antropólogos que en el caso de estadounidenses que estudian estadounidenses .

Si la antropología continúa siendo practicada como el estudio llevado a cabo por un sujeto occidental no problemático y no marcado que encuentra a “otros” afuera, la teoría feminista, una práctica académica que también trafica con los sujetos y los otros, ha llegado en su relativamente corta historia a reconocer el peligro que implica tratar a los otros y a los sujetos como dados. Es instructivo para el desarrollo de una crítica de la antropología considerar la trayectoria que ha llevado, en el lapso de dos décadas, a lo que algunos podrían llamar una crisis en la teoría feminista, y otros, el desarrollo del postfeminismo.

Desde Simone de Beauvoir en adelante, se ha aceptado que, al menos en el occidente moderno, las mujeres han sido las otras del sujeto masculino. El feminismo ha sido un movimiento consagrado a ayudar a las mujeres a que se vuelvan sujetos más que objetos y otros de los hombres<sup>iv</sup>. La crisis en la teoría feminista (relacionada a la crisis del movimiento femenino) que continuó estando en los talones de los intereses de convertir en sujetos a aquellos que han sido constituidos como otros – o, para usar la metáfora conocida, “dejar que las mujeres hablen” – fue el problema de la diferencia. ¿Para quiénes habla el feminismo? Dentro de los movimientos femeninos, las objeciones al lesbianismo, las mujeres afro-americanas, y las otras “mujeres de color” para las cuales sus experiencias como mujeres eran diferentes de aquellas de las mujeres blancas, de clase media, heterosexuales problematizaban la identidad de la mujer como sujeto. El trabajo intercultural sobre las mujeres también aclaró que lo masculino y lo femenino no tenía, como decimos, el mismo significado en otras culturas, ni tampoco la vida de las mujeres del Tercer Mundo se parece a la vida de las mujeres occidentales. Tal como dijo Harding (1986: 246), el problema es que “una vez que “mujer” es deconstruido en “mujeres” y “género” se reconoce que no tiene referentes fijos, el feminismo mismo se disuelve en tanto teoría que puede reflejar la voz de un hablante naturalizado o esencializado.”<sup>v</sup>

De su experiencia de esta crisis de identidad [*selfhood*] o subjetividad [*subjecthood*], la teoría feminista puede ofrecer a la antropología dos recordatorios útiles. Primero, el sujeto es siempre una construcción, nunca una entidad natural o encontrada, aún si tiene esa apariencia. Segundo, el proceso de creación del sujeto a través de la oposición con el otro siempre acarrea la violencia de reprimir o ignorar otras formas de diferencia. Los teóricos del feminismo se han visto forzados a explorar las implicaciones de la formación de la

identidad y las posibilidades para la acción política de las formas en las cuales el género como sistema de diferencia se intersecta con otros sistemas de diferencia, incluyendo, en el mundo capitalista moderno, raza y clase.

¿A dónde conduce esto al antropólogo feminista? Strathern (1987a: 286) se define como experimentando una tensión – “atrapada entre estructuras ... enfrentada a dos diferentes modos de relacionarse a su objeto de estudio”. El aspecto más interesante de la situación del feminismo, sin embargo, es lo que ella comparte con los *halfies*: una habilidad bloqueada de asumir cómodamente el sujeto de la antropología. Para ambos, aunque de maneras diferentes, el sujeto está dividido, atrapado en la intersección de sistemas de diferencias. Estoy menos preocupada de las consecuencias existenciales de esta división (estas han sido elocuentemente exploradas por otros [e.g., Joseph 1988, Kodo 1986, Narayan 1989]) que con la conciencia que esas diferencias generan acerca de tres aspectos cruciales: posicionalidad, audiencia, y el poder inherente de la distinción de sujeto y otro. ¿Qué sucede cuando el “otro” que el antropólogo está estudiando es simultáneamente construido, al menos parcialmente, como un sujeto?

Las feministas y los antropólogos *halfies* no pueden fácilmente evitar este aspecto de la posicionalidad. Parados sobre terreno cambiante se pone en evidencia que cada vista es una vista desde algún lado y que cada acto de habla es hablar desde algún lado. Los antropólogos culturales no han estado del todo convencidos de la ideología de la ciencia y han cuestionado por mucho tiempo el valor, la posibilidad, y la definición de objetividad<sup>vi</sup>. Pero todavía parecen reticentes a examinar las implicaciones de la real situacionalidad de sus conocimientos.<sup>vii</sup>

Dos objeciones en común, entrelazadas al trabajo de los feministas o antropólogos nativos o semi-nativos, ambas relacionadas con la parcialidad, traicionan la persistencia del ideal de objetividad. La primera tiene que ver con la parcialidad (como sesgo o posición) del observador. La segunda tiene que ver con la naturaleza parcial (incompleta) de la imagen presentada. Los *halfies* están más asociados con el primer problema, los feministas con el segundo. Se alega que el problema de estudiar la propia sociedad es el de obtener suficiente distancia. Ya que para los *halfies*, el Otro es en cierta medida el sujeto, se dice que existe el peligro compartido con el antropólogo nativo de identificación y de fácil deslizamiento en la subjetividad<sup>viii</sup>. Estas preocupaciones sugieren que el antropólogo es todavía definido como un ser que debe mantenerse aparte del Otro, aún cuando él o ella busquen explícitamente zanjar la brecha. Incluso Bourdieu (1977:1-2), quien perceptivamente analizó los efectos que esta posición del extranjero tiene en los (malos) entendidos de los antropólogos acerca de la vida social, fracasa en el intento de romper con esta opinión (doxa). El punto obvio que el no considera es que el sujeto del extraño nunca queda de lado. Él o ella están dentro de una relación definida con el otro del estudio, no solamente como occidentales, sino también como franceses de Argelia durante la guerra de independencia, un Americano en Marruecos durante la guerra árabe israelí de 1967, o una mujer inglesa en la India poscolonial. Lo que llamamos el afuera es una posición *dentro* de un complejo político-histórico más grande. No menos que el *halfie*, el “*wholie*”<sup>\*</sup> es una posición específica *vis à vis* la comunidad que se estudia.

---

\* “wholie” deriva de “whole” que significa total, íntegro, completo

Los debates acerca de los antropólogos feministas sugieren una segunda fuente de incomodidad acerca de la posicionalidad. Aún cuando se presenten ellos mismos como estudiando el género, los antropólogos feministas son descartados por presentar sólo una imagen parcial de las sociedades que estudian porque se asume que están estudiando sólo a mujeres. Los antropólogos estudian sociedades, la forma no marcada. El estudio de mujeres es la forma marcada, demasiado rápidamente seccionada, tal como lo destaca Strathern (1985)<sup>ix</sup>. Aún así puede fácilmente discutirse que la mayoría de los estudios de sociedades han sido igualmente parciales. Los re-estudios como los de Weiner (1976) de los isleños de las Trobriand de Malinowski, o el de Bell (1983) de los profusamente estudiados aborígenes de Australia indican que éstos han sido estudios de hombres<sup>x</sup>. Esto no hace que esos estudios sean menos valiosos; solamente nos recuerda que debemos constantemente estar atentos a la posicionalidad del sujeto antropológico y las representaciones que hace de los otros. James Clifford (1986a:6), entre otros, ha discutido convincentemente que las representaciones etnográficas son siempre “verdades parciales”. Lo que se necesita es un reconocimiento de que son también verdades posicionadas.

La división de la identidad (*selfhood*) crea para los 2 grupos que se han discutido un segundo problema que ilumina a la antropología en general: audiencias múltiples. Aunque todos los antropólogos están comenzando a sentir lo que podría llamarse el efecto Rushdie (el efecto de vivir en una era global en la cual sus sujetos comienzan a leer sus trabajos y los gobiernos de los países en los que trabajan prohíben libros y niegan visas) los feministas y los antropólogos *halfies* luchan de maneras punzantes con múltiples formas de dar cuenta (*accountability*). Más que tener una audiencia particular, la de los otros antropólogos, los antropólogos feministas escriben para antropólogos y para feministas, dos grupos cuyas relaciones con sus objetos de estudio están en desacuerdo y que considera a los etnógrafos responsables de diferentes maneras<sup>xi</sup>. Más aún, los círculos feministas incluyen a feministas no occidentales, usualmente de aquellas sociedades en las que ha trabajado el antropólogo feminista, a los cuales convocan para dar cuenta de nuevas maneras<sup>xii</sup>.

Los dilemas de los *halfies* son aún más extremos. Como antropólogos, escriben para otros antropólogos, mayormente occidentales. Identificados también con comunidades fuera de occidente, o subculturas dentro de él, son llamados para dar cuenta por miembros educados de esas comunidades. Más importante aún, no solamente porque se posicionan a ellos mismos en referencia a dos comunidades sino porque cuando presentan al Otro se presentan a ellos mismos, hablan con una compleja conciencia e inversión en la recepción. Tanto los antropólogos *halfies* como los feministas están forzados a confrontar la ética y política de sus representaciones. No hay soluciones fáciles a sus dilemas.

El tercer aspecto que los feministas y los antropólogos *halfies*, a diferencia de los antropólogos que trabajan en las sociedades occidentales (otro grupo para el cual sujeto y otro son algo confusos) nos fuerzan a confrontar es la ambigüedad de mantener que las relaciones entre el sujeto y el otro carecen de poder. Por el sexismo y la discriminación racial o étnica, que podrían haber experimentado (como mujeres, como individuos de parentesco mixto, o como extranjeros) ser otro para un sujeto dominante, ya sea en la vida diaria en USA, en Gran Bretaña, o en Francia, o en la academia occidental. Esto no es simplemente una experiencia de la diferencia, sino de desigualdad. Mi argumento, sin embargo, es estructural, no experiencial. Mujeres, negros, y gente mayoritariamente no-occidental han sido históricamente constituidos como otros por los mayores sistemas de diferencia política de los cuales

el mundo desigual del capitalismo moderno ha dependido. Los estudios feministas y los estudios de los negros [*black studies*] han tenido un progreso importante dentro de la academia para exponer el hecho de que ser estudiado por “hombres blancos” (para usar una expresión un tanto estrecha de la constitución de la posición del sujeto históricamente constituida y compleja) se vuelve en ser hablados por ellos. Se convierte en signo e instrumento de su poder.

Dentro de la antropología, a pesar de la larga historia de conciencia de oposición al racismo, una cada vez más grande y auto-crítica literatura del vínculo de la antropología con el colonialismo (por ejemplo, Asad 1973, Clifford 1983a, Fabian 1983, Hymes 1969, Kuper 1988), y la experimentación con técnicas de etnografía para aliviar la incomodidad del poder del antropólogo sobre el sujeto antropológico, los aspectos fundamentales de dominación siguen estando en las orillas. Aún los intentos para refigurar a los informantes en consultores y de “dejar hablar al otro” en textos dialógicos (Tedlock 1987) o polivocales (descolonización al nivel del texto) dejan intacta la configuración básica del poder global en el cual la antropología, vinculada a otras instituciones del mundo, está basada. Para ver la extrañeza de esta empresa, todo lo que se necesita es considerar un caso análogo. ¿Cuál sería nuestra reacción si los académicos hombres establecieran sus deseos de “dejar hablar a las mujeres” en sus textos mientras continúan dominando todo el conocimiento acerca de ellas al controlar la escritura académica y otras prácticas, sostenidos en sus posiciones por una organización particular económica, social y de vida política?

Por sus sujetos divididos, los feministas y los antropólogos *halfies* viajan incómodamente entre hablar “por” y hablar “desde”. Su situación nos permite ver más claramente esas prácticas divisorias, tanto si naturalizan la diferencia, como en el caso de género y raza, o simplemente la elaboran, tal como argumentaré que el concepto de cultura lo hace, son métodos fundamentales que vigorizan la desigualdad.

## **Cultura y diferencia**

El concepto de cultura es el término escondido en todo lo que se ha dicho acerca de la antropología. La mayoría de los antropólogos estadounidenses creen o actúan como si la “cultura”, notoriamente resistente de definición y ambigua de referentes, fuera sin embargo el objeto verdadero del cuestionamiento antropológico. De todas maneras, se puede argumentar que la cultura es importante para la antropología porque la distinción antropológica entre el sujeto y el otro descansan sobre ella. La cultura es la herramienta esencial para hacer al otro. Como un discurso profesional que elabora sobre el significado de cultura para dar cuenta, explicar y comprender la diferencia cultural, la antropología también contribuye a construir, producir y mantenerla. El discurso antropológico da a la diferencia cultural (y a la separación entre los grupos de personas que implica) el aire de auto-evidente.

Al respecto, el concepto de cultura opera de manera similar a su precedente (raza) aún cuando en su forma del siglo XX tiene algunas ventajas políticas importantes. A diferencia de raza, y a diferencia del sentido decimonónico de cultura como sinónimo de civilización (contrastada con la barbarie), el actual concepto de cultura permite diferencias múltiples antes que binarias. Esto inmediatamente verifica un movimiento hacia la jerarquización; el giro a “cultura” (“con “c” en minúsculas con la posibilidad de una “s” final”, como sostuvo Clifford [1988a: 234]) tiene un efecto relativizante. La ventaja más importante de la cultura, sin embargo, es que remueve la diferencia del seno de lo natural y de lo innato. Ya sea

que se la conciba como un conjunto de prácticas, hábitos, tradiciones, reglas, planes, recetas, instrucciones o programas (para enumerar el rango de definiciones que Geertz [1973a: 44] menciona), la cultura es aprendida y puede ser cambiada.

A pesar de su intento anti-esencialista, sin embargo, el concepto de cultura retiene algunas de las tendencias a congelar la diferencia que poseen conceptos como el de raza. Esto es más fácil de ver si consideramos un campo en el cual ha habido un cambio desde uno al otro. El orientalismo como un discurso académico (entre otras cosas) es, de acuerdo con lo que dice Said (1978: 2), un “estilo de pensamiento basado en la distinción epistemológica y ontológica entre “el Oriente” y (la mayoría de las veces) el “Occidente”. Lo que él muestra es que al mapear geografía, raza, y cultura una sobre otra, el Orientalismo fija las diferencias entre la gente de “Occidente” y la gente del “Oriente” de modos tan rígidos que también podrían ser considerados innatos. En el siglo XX, la diferencia cultural, no la raza, ha sido el objetivo básico de los académicos Orientalistas consagrados ahora a interpretar los fenómenos de “cultura” (principalmente religión y lenguaje) a las cuales se atribuyen las diferencias básicas en desarrollo, performance económica, gobierno, carácter y demás.

Algunos movimientos anti-coloniales y luchas contemporáneas han trabajado por lo que podría ser etiquetado de Orientalismo a la inversa, en el cual los intentos de revertir la relación de poder proceden a través de la búsqueda de la revalorización para el sujeto, lo que en el sistema anterior había sido desvalorizado como lo otro. Un recurso Ghandiano a una mayor espiritualidad de una India hindú, comparada con el materialismo y la violencia de Occidente, y un recurso islámico para una mayor fe en dios, comparado con la inmoralidad y corrupción de Occidente, ambos aceptan los términos del esencialismo de la construcción Orientalista. Mientras mantienen esto en sus cabezas, preservan el sentido rígido de la diferencia basada en la cultura.

Un paralelo se puede trazar en el feminismo. Es un principio del feminismo que “las mujeres se hacen, no nacen”. Ha sido importante para muchas feministas localizar la diferencias sexuales en la cultura, no en la biología o en la naturaleza. Mientras que esto ha inspirado a algunas teóricas feministas a prestar atención a los efectos sociales y personales del género como un sistema de diferencias, a muchas otras las ha llevado a la exploración y construcción de estrategias sobre la noción de la cultura de las mujeres. El feminismo cultural (cf. Echols 1984) adopta muchas formas, pero tiene muchas de las cualidades del orientalismo a la inversa recién discutido. Para las feministas francesas como Irigaray (1985a, 1985b), Cixous (1893), y Kristeva (1981), masculino y femenino, si no en realidad macho y hembra, representan esencialmente diferentes modos de ser. Las feministas anglo-americanas toman un camino diferente. Algunas intentan “describir” la diferencia cultural entre hombres y mujeres – Gilligan (1982) y sus seguidoras (e.g. Belenky et al. 1986) quienes elaboran la noción de “una voz diferente”, son ejemplos conocidos. Otras tratan de “explicar” las diferencias, a través de una teoría psicoanalítica socialmente informada (e.g: Chodorow 1978), una teoría derivada del marxismo de los efectos de la división del trabajo y el papel de las mujeres en la reproducción social (Hartsock 1985), un análisis de la práctica maternal (Ruddick 1980), o incluso una teoría de la explotación sexual (MacKinnon 1982). Mucha de la teorización y práctica del feminismo busca construir o reformar la vida social en línea con la “cultura de la mujer”.<sup>xiii</sup> Han habido propuestas de una universidad centrada en la mujer (Rich 1979), una ciencia feminista (Rose 1983, 1986), una metodología feminista en las ciencias naturales y en las ciencias sociales (Meis 1983; Reinharz 1983; Smith 1987;

Stanley y Wise 1983; ver Harding 1987 por una crítica razonable), e incluso una espiritualidad y ecología feminista. Estas propuestas generalmente se construyen sobre valores tradicionalmente asociados en el Occidente con las mujeres: un sentido del cuidado y conectividad, nutrición maternal, inmediatez de la experiencia, involucramiento en lo corporal (*versus* lo abstracto), y demás.

Esta valorización que hacen las feministas culturales, al igual que el Orientalismo a la inversa, de las previamente devaluadas cualidades atribuidas a ellas podría ser provisionalmente útil para forjar un sentido de unidad de las luchas emprendidas de fortalecimiento. De todas maneras al dejar en su lugar la división que estructura las experiencias de la subjetividad y de la opresión sobre la cual se construye, perpetúa algunas tendencias peligrosas. Primero, las feministas culturales pasan por alto las conexiones entre aquellos que están en cada uno de los lados de la división, y los modos en los cuales cada uno define al otro. Segundo, pasan por alto diferencias dentro de cada categoría construida por las prácticas de la división, diferencias como las de clase, raza, y sexualidad (para repetir la letanía feminista de las problemáticas categorías abstractas), pero también el origen étnico, la experiencia personal, la edad, los modos de vida, la salud, la situación de vida (rural o urbana), y la experiencia histórica. Tercero, y tal vez más importante, ignoran los modos en los cuales las experiencias han sido construidas históricamente y han cambiado a lo largo del tiempo. Ambos, el feminismo cultural y los movimientos de revivificación tienden a descansar sobre la noción de la autenticidad y la vuelta a valores positivos no representados por el otro dominante. Tal como se vuelve obvio en los casos más extremos, estos movimientos eliminan la historia. La invocación de diosas de Creta en algunos círculos feministas culturales y, en un modo más complejo y serio, las poderosas invocaciones de la comunidad de los Profetas del siglo XVII en algunos movimientos islámicos son buenos ejemplos.

El punto es que la noción de cultura que ambos tipos de movimientos usan no parece garantizar una escape de la tendencia hacia el esencialismo. Se puede argumentar que los antropólogos usan a la “cultura” de maneras más consistentes y complejas y que sus compromisos hacia ella como herramienta analítica es más firme. Aún así muchos de ellos están ahora preocupados acerca del modo en que tiende a congelar las diferencias. Appadurai (1988), por ejemplo, en su argumentación de que los “nativos” son una ficción de la imaginación antropológica, muestra la complicidad del concepto antropológico de la cultura en un continuo “encarcelamiento” de la gente no occidental en tiempo y lugar. Negada la misma capacidad para el movimiento, viajes, e interacción geográfica que los Occidentales dan por hecho, las culturas estudiada por el antropólogo han tendido a negar la historia también.

Otros, incluyéndome (1990b), han argumentado que las teorías culturales también tienden a sobre enfatizar la coherencia. Clifford remarca tanto que “la disciplina de la antropología basada en trabajo de campo, al constituir su autoridad, construye y reconstruye otros culturalmente coherentes y sujetos interpretantes” (Clifford 1988b: 112) y que la etnografía es una forma de colección cultural (como la colección de arte) en la cual “experiencias diversas y hechos son seleccionados, recolectados, separados de sus ocasiones temporales originales, y a los cuales se les otorga valores duraderos en un nuevo modo de arreglarlos” (Clifford 1988a: 231). Metáforas orgánicas de totalidad y la metodología de holismo que caracterizan a la antropología favorecen ambos la coherencia, lo cual a su vez contribuye a la percepción de las comunidades como discretas y con límites.



Ciertamente la discreción no tiene porqué implicar valor; el punto máximo de la antropología del siglo XX ha sido la promoción del relativismo cultural sobre la evaluación y el juicio. Si la antropología ha sido en alguna medida una forma de auto crítica cultural (Marcuse y Fischer, 1986), eso también fue un aspecto del rechazo a jerarquizar la diferencia. Así ni el posicionamiento hubiera sido posible sin la diferencia. Sería mejor pensar acerca de las implicaciones de las altas apuestas que tiene la antropología al sostener y perpetuar una creencia de la existencia de las culturas que son identificables como discretas, diferentes, y separadas de las nuestras.<sup>xiv</sup> La diferencia siempre se escurre en la jerarquía?

En *Orientalism*, Said (1978: 28) argumenta a favor de la eliminación de “el Oriente” y “el Occidente” todo junto. Por esto él quiere dar a entender no la eliminación de todas las diferencias sino el reconocimiento de más de ellas y de los modos complejos en los cuales se cruzan. Más importante aún, su análisis de un campo busca mostrar cómo y cuándo ciertas diferencias, en este caso de lugares y de gente asociada a él, se vuelven implicadas en la dominación de uno sobre otro. Deberían los antropólogos tratar con la misma suspicacia “cultura” y “culturas” como los términos claves en un discurso en el cual la alteridad y la diferencia han llegado a tener, como dice Said (1989: 213) remarca, “cualidades talismánicas”?

### **Tres métodos de escribir contra la cultura**

Si la “cultura”, ensombrecida por la coherencia, la temporalidad, y la discreción, es la principal herramienta de la antropología para hacer al “otro”, y la diferencia, como revelan las feministas y los *halfies*, tiende a ser una relación de poder, entonces los antropólogos quizás deberían considerar estrategias para escribir contra la cultura. Discutiré tres que encuentro prometedoras. Aunque de ninguna manera agotan las posibilidades, el tipo de proyectos que describiré – teóricos, sustantivos, y textuales – dan sentido a los antropólogos sensitivos de los aspectos de posicionalidad y de responsabilidad [accountability] y estén interesados en hacer de la práctica antropológica algo que no sea simplemente apuntalar las desigualdades globales. Concluiré, sin embargo, considerando las limitaciones de toda reforma antropológica.

#### **Discurso y práctica**

La discusión teórica, ya que es uno de los modos en los cuales los antropólogos se relacionan unos con otros, provee un importante espacio para contestar (*al término*) “cultura”. Me parece que las discusiones actuales y el despliegue de dos términos crecientemente populares – práctica y discurso – señalan un giro que se distancia de la cultura. Aunque siempre existe el peligro de que estos términos sean utilizados como simples sinónimos de cultura, pretenden permitirnos analizar la vida social sin presumir el grado de coherencia que acompaña al concepto “cultura” .

La práctica es asociada, en antropología, con Bourdieu (197; ver también Ortner 1984), cuya aproximación teórica se construye alrededor de los problemas de contradicción, malentendidos, y desconocimiento, y favorece estrategias, intereses, e improvisaciones sobre los tropos de reglas, modelos, y textos más homogeneizantes y estáticos de la cultura. El discurso (cuyo uso discuto en L. Abu-Lughod 1989 y Abu-Lughod y Lutz 1990) tiene fuen-

tes y sentidos más diversos en la antropología. En su derivación foucaultiana, en la medida en que se relaciona a las nociones de formación discursiva, aparatos, y tecnología, es utilizado para refutar la distinción entre ideas y prácticas o textos y mundo que el concepto cultura demasiado rápidamente fomenta. En su sentido más sociolingüístico, delinea la atención hacia los usos sociales realizados por individuos que tienen recursos verbales. En cualquier caso, da la posibilidad de reconocer dentro de un grupo social el juego de múltiples, cambiantes, y competitivas afirmaciones con efectos prácticos. Tanto la práctica como el discurso son útiles porque trabajan contra el supuesto de la posibilidad de límites, para no mencionar el idealismo (Asad 1983), del concepto de cultura.<sup>xv</sup>

### **Conexiones**

Otra estrategia de escritura contra la cultura es reorientar los problemas o los temas de interés de la antropología. Un importante foco podría ser las varias conexiones e interconexiones, históricas y contemporáneas, entre una comunidad y el antropólogo que trabaja allí y la escritura acerca de ello, no sin mencionar el mundo al cual él o ella pertenece y el cual le permite a él o a ella estar en ese lugar particular estudiando al grupo. Esto es más un proyecto político que uno existencial, aunque el antropólogo reflexivo quién nos ha enseñado a focalizar en el encuentro del trabajo de campo como un espacio de construcción de los “hechos” etnográficos nos ha alertado sobre una importante dimensión de la conexión. Otros tipos significativos de conexiones han recibido menos atención. Pratt (1986: 42) resalta una mixtificación habitual en la escritura etnográfica de la “más amplia agenda de la expansión europea en la cual el etnógrafo, más allá de su actitud hacia ella, es atrapado, y eso determina la relación material del etnógrafo con el grupo bajo estudio.” Necesitamos hacer preguntas acerca de los procesos históricos por los cuales gente como nosotros se comprometió con estudios antropológicos de gente como aquellas, acerca de la situación actual del mundo que nos permiten comprometernos con este tipo de trabajo en este lugar particular, y acerca de quién nos precedió y está todavía allí con nosotros (turistas, viajeros, misioneros, trabajadores por la paz). Necesitamos preguntar con qué está este “deseo de conocimiento” acerca del Otro conectado en el mundo.

Estas preguntas no pueden hacerse en general; deben ser preguntadas y contestadas trazando a través de situaciones específicas, configuraciones e historias. Aún cuando no señalan directamente el lugar del antropólogo, y aún cuando proponen una sobresistematización que amenaza con eliminar las interacciones locales, estudios como los de Wolf (1982) acerca de la larga historia de las interacciones de sociedades particulares occidentales y comunidades de lo que ahora se llama Tercer Mundo representan importantes formas de responder estas preguntas. Lo mismo ocurre con los estudios de Mintz (1985b) que trazan los procesos complejos de transformación y explotación en los cuales, en Europa y otras partes del mundo, el azúcar estaba involucrado. El giro de la antropología hacia la historia, que traza conexiones entre el presente y el pasado de comunidades particulares, es también un desarrollo importante.

No todos los proyectos acerca de conexiones necesitan ser históricos. Los antropólogos se están interesando cada vez más en las conexiones nacionales y transnacionales de la gente, las formas culturales, los medios masivos de comunicación, las técnicas y mercancías (por ejemplo, ver Appadurai en este volumen)<sup>xvi</sup>. Estudian la articulación del mundo capitalista

y las políticas internacionales con la situación de la gente que vive en comunidades particulares. Todos estos proyectos, que involucran un giro en la mirada para incluir fenómenos de conexiones, exponen las inadecuaciones del concepto de cultura y de la evasividad de las entidades designadas por el término *cultura*. Aunque podría haber una tendencia en los nuevos trabajos en la cual simplemente se oculte el objeto, el giro de la cultura a la nación como un foco, idealmente podría existir la atención hacia los grupos cambiantes, identidades, e interacciones dentro y también a través de tales límites. Si alguna vez existió un tiempo en el cual el antropólogo podía considerar sin mayor violencia al menos algunas comunidades como unidades aisladas, ciertamente la naturaleza global de las interacciones en el presente hacen que eso sea imposible<sup>xvii</sup>.

### **Etnografías de lo particular**

La tercera estrategia para escribir contra la cultura depende de la aceptación de la idea de Geertz acerca de la antropología que ha sido desarrollada por todos en este “momento experiencial” (Marcus y Fisher 1986) quien toma la textualidad seriamente. Geertz (1975a, 1988) ha discutido que una de las cosas más importantes que los antropólogos hacen es escribir, y lo que escriben son ficciones (lo que no significa que sean ficticias)<sup>xviii</sup>. Ciertamente la práctica de la escritura etnográfica ha recibido una cantidad extraordinaria de atención por aquellos involucrados en *Writing Culture* y un creciente número de otros que no estuvieron involucrados. Gran parte de la hostilidad hacia el proyecto de ellos surge de la sospecha de que en su aprendizaje literario colapsaron demasiado rápidamente la política de la etnografía en su poética. Y sin embargo despertaron un aspecto que no puede ser ignorado. En tanto los antropólogos están en el negocio de representar a otros a través de sus escritos etnográficos, luego seguramente el grado en que la gente en las comunidades que estudian parecen “otros” debe también en parte ser función de cómo los antropólogos escriben acerca de ellos. ¿Existen modos de escribir acerca de vidas de manera tal de constituir otros como menos otros?

Argumentaré que una poderosa herramienta para desestabilizar el concepto de cultura y subvertir el proceso de “hacer otro” que conlleva es escribir “etnografías de lo particular”. La generalización, el modo característico de operación y estilo de escritura de las ciencias sociales, no puede seguir siendo considerada como una descripción neutral (Foucault 1978; Said 1978; Smith 1987). Tiene dos efectos desafortunados en antropología de los que es preferible abstenerse. Exploraré estos antes de presentar algunos ejemplos de mi propio trabajo de los cuales se puede desear que cumplan con la etnografía de lo particular.

No me preocuparé de muchos aspectos que frecuentemente surgen acerca de la generalización. Por ejemplo, se ha puntualizado usualmente que el modo de generalización del discurso de las ciencias sociales facilita la abstracción y reificación. La socióloga feminista Dorothy Smith (1987: 130) estableció el problema vívidamente en su crítica al discurso sociológico al remarcar que:

la compleja organización de la actividad de individuos verdaderos y sus relaciones presentes ingresa en el discurso a través de conceptos como clase, modernización y organización formal. Se crea un dominio de objetos teóricamente constituidos, liberando el dominio discursivo del suelo de las presentes vidas y trabajos de los individuos y dejando que la indagación sociológica se apaciente en un campo de entidades conceptuales.

Otros críticos se han fijado en diferentes corrientes. Los antropólogos interpretativistas, por ejemplo, en sus críticas a la búsqueda de leyes generales de las ciencias sociales positivistas, remarcaban una falla de interrogación acerca de la centralidad del significado para la experiencia humana. Sin embargo el resultado ha sido la sustitución de la generalización acerca de los significados por una generalización acerca del comportamiento.

Quiero también aclarar lo que la argumentación por la particularidad no es: no es confundirse por argumentos que privilegien los procesos micro sobre los macro. Los etnometodólogos (discutido por Watson en este volumen) y otros estudiantes de la vida social buscan modos de generalizar acerca de microinteracciones, mientras que de los historiadores se podría decir que trazan particulares de macroprocesos. Tampoco la preocupación por los detalles de las vidas de los individuos implica no preocuparse por las fuerzas y dinámicas que no están fundadas localmente. Por el contrario, los efectos de los procesos extralocales y de los de largo plazo se manifiestan sólo localmente y específicamente, producidas en las acciones de los individuos que viven sus vidas particulares, inscripto en sus cuerpos y en sus palabras. Lo que estoy planteando es una forma de escritura que podría conducir a esto.

Hay dos razones por las cuales los antropólogos deberían ser cautelosos de las generalizaciones. La primera es que, como parte de un discurso profesional de “objetividad” y experiencia, es inevitablemente un lenguaje de poder. Por otro lado, es el lenguaje de aquellos que parecen ubicarse aparte y fuera de lo que están describiendo. Nuevamente, la crítica de Smith del discurso sociológico es relevante. Ella ha discutido (1987:62) que este aparente modo despegado de reflexión acerca de la vida social está en realidad localizada: representa la perspectiva de aquellos involucrados en lo profesional, lo administrativo, y en estructuras administrativas y es por lo tanto parte de “el aparato de reglamentación de la sociedad”. Esta crítica se aplica también a la antropología en su inter - más que en su perspectiva intrasocietal y sus orígenes en la exploración y colonización del mundo no-europeo antes que el manejo de grupos sociales internos como ser los trabajadores, las mujeres, los negros, los pobres, o los prisioneros.

Por otro lado, aún cuando evitemos juzgar acerca de cuán cerca pueden estar asociadas las ciencias sociales con los aparatos de administración, debemos reconocer la manera en que los discursos profesionalizados por naturaleza aseguran la jerarquía. La brecha entre los discursos de generalización profesionalizados y autoritarios y el lenguaje cotidiano (el nuestro propio y el de otros) establece una separación fundamental entre el antropólogo y la gente sobre la que se está escribiendo que facilita la construcción del objeto antropológico como simultáneamente diferente e inferior.

Por lo tanto, el grado al que el antropólogo puede acercarse al lenguaje cotidiano y el lenguaje del texto, este modo de hacer al otro es revertido. El problema es, como una reflexión sobre la situación que los antropólogos feministas sugieren, que podrían haber riesgos profesionales para el etnógrafo que quiere seguir esta estrategia. He argumentado en otro trabajo (1990a) que la observación refrescantemente sensata de Rabinow acerca de las políticas de la escritura etnográfica – que serán encontradas cerca de casa, en la academia, más que en el mundo colonial o neocolonial- nos ayudan a entender algunas cosas acerca de la antropología feminista y la incomodidad acerca de ella que incluso gente como Clifford quien traiciona en su introducción del ensayo *Writing Culture*<sup>xix</sup>. Su excusa para excluir a los antropólogos feministas fue que no estaban involucrados en las innovaciones textuales. Si fuéramos a garantizar la distinción obvia que él presume entre innovación textual y trans-

formación del contenido y teoría, podríamos conceder que los antropólogos feministas han contribuido poco a la nueva ola de experimentación en esta forma.

Pero luego un pensamiento momentáneo nos podría proveer de claves acerca de porqué. Sin siquiera hacerse la pregunta básica acerca de individuos, instituciones, patrones y posesión, podemos volvernos a la política del proyecto feminista mismo. Dedicado a asegurar que la vida de las mujeres esté representada en descripciones de las sociedades y la experiencia de las mujeres y género mismo teorizadas en relatos de cómo trabaja una sociedad, los feministas académicos han estado interesados en el antiguo sentido político de representación. El conservatismo de la forma podría ser útil ya que el objetivo fue persuadir a los colegas que una antropología que tomaba en cuenta al género no era simplemente buena antropología sino una mejor antropología.

La segunda presión de la antropología feminista es la necesidad de asegurar profesionalismo. Contrariamente a lo que escribe Clifford (1986a:21), las mujeres *han producido* “formas no convencionales de escritura”. Él simplemente las ignora, negando a algunos antropólogos profesionales como Bowen (Bohannon) (1954), Briggs (1970), y Cesara (Poewe) (1982) quienes han experimentado con la forma.<sup>xx</sup> Más significativo, está lo que puede ser considerado una separada “tradicción de mujeres” dentro de la escritura etnográfica. Dado que no es profesional, sin embargo, podría ser sostenido con reticencia y explorado por los antropólogos feministas inciertos de su comprensión. Me estoy refiriendo a las usualmente excelentes y populares etnografías escritas por las esposas “no entrenadas” de los antropólogos, libros como el de Elizabeth Fernea *Guest of the Sheik* (1965), *Nisa* de Marjorie Shostak (1981), *The Spirit of the Drum* de Edith Turner (1987), *The House of Lim* de Margery Wolf (1986). Dirigiendo sus trabajos a audiencias ligeramente diferentes de aquellas del escritor profesional de etnografías estándar, también siguieron diferentes convenciones: son más abiertas respecto de su posicionalidad, menos asertivas de su autoridad científica, y más focalizadas en individuos particulares y familias.

¿Por qué esta otra tradición no califica como una forma de innovación textual? Una respuesta parcial puede ser encontrada en *Writing Culture*. Los proponentes de las experiencias actuales y críticas de la escritura etnográfica tienden a quebrar con la antropología monótona al tomar prestado de las disciplinas de elite como la filosofía y la teoría literaria antes que buscar fuentes más prosaicas como ser la experiencia cotidiana o los términos en los cuales sus sujetos antropológicos operan<sup>xxi</sup>. Ellos rechazan la retórica de las ciencias sociales no por un lenguaje cotidiano sino por un discurso rarificado tan atestado de jerga que un editor de prensa se vio provocado a componer, a través de la mímica, un poema en jerga en el que se conjugaban vocabulario de tropos, thaumasmus, metonimia, pathopeia, fenomenología, ecfónesis, epistemología, deícticos e hipotiposis – un poema irónicamente incluido como una invocación en el prefacio del libro (Clifford y Marcus 1986ix). Cualesquiera sean los méritos de sus contribuciones, el mensaje de hiperprofesionalismo es difícil de olvidar. A pesar de una susceptibilidad a preguntar acerca de la alteridad y el poder y la relevancia de la textualidad de estos aspectos, ellos usan un discurso aún más exclusivo, y, por lo tanto, más reforzador de las distinciones jerárquicas entre ellos y los otros antropológicos, que aquel de la antropología corriente que ellos critican.

El segundo problema con la generalización deriva no de su participación en el discurso autoritario del profesionalismo sino de los efectos en la homogeneidad, la coherencia, y la falta de temporalidad que tiende a producir. Cuando uno generaliza desde la experiencia y

la conversación con una cantidad específica de personas de una comunidad, uno tiende a aplastar las diferencias entre ellos y los homogeneiza. La apariencia de la ausencia de diferenciación interna hace más fácil concebir a un grupo de personas como discretas, entidades con límites, como los “Nuer”, los “Balineses” y los “Awlan ‘Ali Bedouin” quién hace esto o aquello y cree tales y cuales cosas. El esfuerzo por producir descripciones etnográficas generales de las creencias o acciones de las personas tiende a suavizar las contradicciones, los conflictos de interés, y las dudas y las disputas, sin dejar de lado las motivaciones cambiantes y las circunstancias. La eliminación del tiempo y el conflicto hace que lo que está dentro del límite establecido por la homogeneización sea algo esencial y fijo. Estos efectos son momentos especiales de los antropólogos porque contribuyen a la ficción de los otros esencialmente diferente y discretos quienes pueden ser separados de un sujeto esencial igualmente diferente. Al grado en que la diferencia es, tal como he argumentado, jerárquica, y las afirmaciones de la separación un modo de negar la responsabilidad, la generalización misma debe ser tratada con suspicacia.

Por estas razones propongo que experimentemos con la narrativa etnográfica de lo particular dentro de una tradición continua de escritura basada en el trabajo de campo<sup>xxii</sup>. Al narrar historias acerca de individuos particulares ubicados en tiempo y lugar, tales etnografías compartirían elementos con las alternativas “tradiciones femeninas” discutidas más arriba. Esperaría de ellas que complementen más que reemplacen a un rango de otro tipo de proyectos antropológicos, desde discusiones teóricas a la exploración de nuevos tópicos dentro de la antropología, un rango bien representado por los autores del presente volumen. Tomaré en la sección final la razón por la cual todavía es importante la escritura de las etnografías. Antes de eso quiero dar algunos sentidos al valor potencial de tales etnografías.

Los antropólogos comúnmente generalizan acerca de comunidades diciendo que ellas se caracterizan por ciertas instituciones, reglas, o modos de hacer cosas. Por ejemplo, podemos y usualmente decimos cosas como “Los Bongo-Bongo son poligínicos”. De todas maneras uno puede negarse a generalizar de este modo, y en su lugar preguntar cómo un particular conjunto de individuos – por ejemplo, un hombre y sus tres mujeres de una comunidad beduina de Egipto al cual he conocido por una década – vive la “institución” que nosotros llamamos poliginia. Al enfatizar en la particularidad de este matrimonio y construir una imagen de él a través de las discusiones de los participantes, los recuerdos, los desacuerdos, y las acciones pueden generar varios puntos teóricos.

Primero, rechazar la generalización podría resaltar la cualidad construida de la tipicidad tan regularmente producida en relatos de las ciencias sociales convencionales. Segundo, al mostrar las circunstancias presentes y las historias detalladas de los individuos y sus relaciones podrían sugerir que esos particulares, los cuales están siempre presente (tal como sabemos por nuestra propia experiencia personal), son también cruciales para la constitución de la experiencia. Tercero, la reconstrucción de los argumentos, justificaciones e interpretaciones de las personas acerca de lo que ellos y otros están haciendo podría explicar cómo procede la vida social. Podría mostrar que aunque los términos de sus discursos pueden establecer (y, como en cualquier sociedad, incluyendo algunas veces discursos contradictorios y usualmente históricamente cambiantes), dentro de estos límites, la gente contesta las interpretaciones de lo que está sucediendo, estrategiza, siente miedo, y vive su vida. En un sentido esto no es nada nuevo. Bourdieu (1977), por ejemplo, teoriza acerca de las prácticas sociales de un modo similar. Pero la diferencia aquí podría ser que uno buscaría

medios textuales de representaciones de cómo esto ocurre antes que simplemente hacer aseveraciones teóricas que afirmen que sí ocurren.

Al focalizar de manera íntima en individuos particulares y sus relaciones cambiantes, uno podría necesariamente subvertir la más problemática connotación de cultura: homogeneidad, coherencia y falta de temporalidad. Los individuos son confrontados con elecciones, luchan con otros, dan aseveraciones conflictivas, discuten acerca de puntos de vista de los mismos eventos, pasan por altas y bajas en varias relaciones y cambian sus circunstancias y deseos, enfrentan nuevas presiones, y fallan en las predicciones de lo que les sucederá a ellos o a aquellos que están cerca. Entonces, por ejemplo, se vuelve difícil pensar que el término “cultura Beduina” tenga sentido cuando uno trata de juntar todas las piezas y de comunicar lo que la vida es para una de las viejas matriarcas beduinas.

Cuando uno le pregunta a ella que cuente su historia, ellas responde que uno sólo debería pensar en dios. Aún así ella cuenta historias vívidas, fijadas en la memoria de modos particulares, acerca de las resistencias a arreglar matrimonios, sus partos, sus miedos acerca de las hermanas enfermas. Ella también cuenta acerca de los casamientos a los que asistió, canciones indecentes cantadas por ciertos jóvenes varones mientras esquilaban a la oveja más vieja del rebaño, y viajes en taxis repletos en el que ella pellizcó a un hombre para sacárselo de su falda.

El aspecto más regular de su vida cotidiana es su espera de los tiempos de rezo. ¿Es mediodía ya? No todavía. ¿Es la tarde ya? No todavía. ¿Es el anochecer ya? Abuela, ¿no rezaste todavía? Ya pasó el atardecer. Ella despliega su alfombra para rezar delante de ella y reza en voz alta. Al final, mientras dobla la alfombra, ella le ruega a dios que proteja a todos los musulmanes. Ella recita los nombres de dios mientras va a pasando las cuentas de su rosario. La única decoración en su habitación es una fotografía en la pared de ella y su hijo en el peregrinaje a La Meca.

Su espalda tan doblada que escasamente puede sostenerse parada, ella pasa sus días sentada o recostada sobre sus cobijas. Está prácticamente ciega y se queja acerca de su malestar. La gente va y viene, sus hijos, sus sobrinos, su hermana, sus sobrinas, sus nietas, su bisnieto. Ellos conversan, comentan con ella acerca de las conexiones entre personas, los matrimonios, el parentesco. Ella aconseja, los reta por no hacer las cosas adecuadamente. Y ella juega con su bisnieto, de 3 años, fastidiándolo: “Hey, me quedé sin rapé. Ven acá para que pueda oler tu pequeño tubérculo.”

Siendo piadoso y preservando ferozmente el protocolo en la casa de los huéspedes e intercambiando visitas y regalos no parece que le ponga freno a paladear la ultrajante historia y el cuento inmoral. Uno nuevo favorito cuando la vi en 1987 era uno que justo había recogido de su hermana, ella misma una madre de cinco, casada, que vive cerca de Alamein. Era un cuento acerca de un viejo marido y su esposa quienes deciden ir a visitar a sus hermanas, y era muy gracioso por el mundo dado vueltas que evocaba.

El cuento pintaba un mundo en el cual la gente hacía lo impensable. En lugar de las usuales galletitas y caramelos, la pareja llevó a sus hermanas sacos de estiércol como regalos. Cuando la primera hermana con la que se quedaron salió para sacar agua del pozo, comenzaron a vaciar todos los recipientes de miel y aceite en la casa de su marido que era mercader. Ella volvió y los encontró derramando todo y los echó. Entonces se pusieron en marcha para visitar a la segunda hermana. Cuando los dejó cuidando a su bebé por un rato, el viejo

lo mató para que dejara de llorar. Ella volvió, descubrió esto y los echó. Luego se cruzaron con una casa en la que había una oveja degollada. Hicieron cinturones con los intestinos y gorros con el estómago y se los probaron, admirándose el uno al otro el nuevo atavío. Pero cuando la vieja le preguntó a su marido si no se veía linda con su nuevo cinturón él le contestó, “Estarías realmente bella, de no ser por esa mosca que está en tu nariz”. Con esto él golpeó a la mosca, y mató a su esposa. Mientras penaba comenzó a despedir gases. Furioso con su ano por lanzar gases sobre su mujer muerta, calentó un palo y se lo clavó, matándose.

La vieja se reía entre dientes mientras contaba esta historia, al igual que se ríe fuerte con cuentos acerca de la excesiva sexualidad de las viejas mujeres. ¿Cómo rima este sentido del humor, esta apreciación de lo promiscuo, con la devoción por el rezo y los protocolos de honor? ¿Cómo su nostalgia del pasado- cuando el área estaba vacía y ella podía ver varias millas alrededor, cuando solía jugar de pequeña a sacar de la tierra una vasija o una botella de vidrio en el área ahora cercada y resguardada por el gobierno de la Antiquities Organization, cuando su familia migró con la manada de ovejas y tenían leche y hacían manteca en las pasturas del desierto – encaja con la feroz defensa de su nieto, cuyo padre se enojó con él porque se rumoreaba que el joven había bebido licor en un casamiento local? La gente no bebe en la comunidad, y el beber está por supuesto, prohibido por la religión. ¿Qué puede significar “cultura”, dada la complejidad de respuestas de esta vieja mujer?

El tiempo es la otra dimensión importante que se construye si uno toma seriamente la narrativa de la vida cotidiana de la gente. Cuando el padre del joven lo golpea, el joven que ha sido acusado de beber en el casamiento vende su grabador a un vecino para juntar dinero y desaparecer. Su abuela llora por él, sus tías discuten. Su padre no dice nada. Es un par de días antes a que arribe un pariente político distante para reasegurar a su abuela que el joven está bien y para indicar que saben de su paraje (él está trabajando en una construcción ubicada a 100 kilómetros). Nadie sabía cuáles podían ser las consecuencias de este evento. ¿Volvería? ¿Qué haría su padre? El honor de la familia está comprometido, las reputaciones por piedad, autoridad paternal. Cuando el joven volvió varias semanas después, acompañado de un tío materno que venía desde una distancia de 50 kilómetros al oeste, el cual interviene para prevenir futuras reprimendas, su abuela llora de alivio. Podría haber resultado diferente. Desde su desaparición, sus días se habían teñido de preocupación, discusiones, esperas, y no sabiendo que sucedería después. Esa paliza y esa huida, eventos que ocurren en el tiempo, se vuelven parte de la historia de aquella familia, los individuos involucrados y sus relaciones. En esta secuencia de eventos en una familia particular en 1987, podemos leer lo que llamamos las “grandes fuerzas” que hicieron posible cosas como crecientes oportunidades para el trabajo rentado, la comercialización de matrimonios beduinos, y el influjo de productos provenientes de la ciudad. Aún así ya que estas fuerzas están solamente encarnadas en las acciones de los individuos que viven en tiempo y lugar, las etnografías de lo particular los captura mejor.

Aún el ritual, la práctica comunal para la cual el tiempo parece tener un significado diferente, tal vez cíclico, esa clase de práctica la cual en el discurso antropológico tan perfectamente marca al otro cultural (exótico, primitivo) como diferente, resulta ser particular y ninguna otra cosa que intemporal. Si se mira detenidamente en términos de participantes y eventos del ritual, se involucra impredeciblemente. Aún en rituales el despliegue de lo que no puede ser conocido de antemano genera gran drama y tensión. Permítaseme dar un



ejemplo, nuevamente de mi propio trabajo. En la primera semana de mi arribo a la comunidad beduina de Egipto, en la cual había pasado años, las jóvenes mujeres de mi casa esquematizaron para mí la exacta secuencia de los eventos que cada novia debía atravesar en una boda beduina. A lo largo de los años presencié muchas bodas, todas las cuales siguen este esquema, y aún así cada una de ellas fue diferente. Para cada novia y novio, para no mencionar sus familias, la boda debería marcar un momento de gran transformación de la vida, no solamente de estatus sino de asociaciones, vida cotidiana, experiencia, y el futuro. Cada boda fue diferente respecto de los tipos de familias que se juntó, las redes de relaciones que se crearon y los artículos intercambiados, consumidos y mostrados.

Más importante aún, los elementos de impredecibilidad eran muchos. Se quedaría la novia? Podría la pareja sostenerse? Tendrían hijos? Cuán pronto? Aún en rito central de la celebración de la boda misma – la desfloración o el test público de virginidad – fue un evento de gran tensión dramática cuyos resultados no podían conocerse de antemano. El patrón de desfloración, tal como he escrito en otra parte (1988), es estándar: en el día cuando los invitados al casamiento son reunidos, el novio, acompañado de sus amigos, penetra en la esfera de las mujeres e ingresa en la habitación en la cual su novia, rodeada y sostenida por las viejas mujeres, espera. De todos modos, cada desfloración involucra un conjunto específico de gente y se lleva a cabo de un modo particular. Las narrativas de las mujeres que están con la novia mientras el novio toma su virginidad resaltan esta especificidad. Ellas describen las reacciones de la novia, sus palabras, la amplitud de su lucha, sus localizaciones específicas en la habitación y el rol en el evento, las reacciones del novio, sus consejos a él, los problemas encontrados, la tensión de obtener la sangre. Ellas comparan a las novias que han conocido y la sangre que mancha la tela blanca. Ellas evalúan las habilidades y cualidades de las varias mujeres viejas que se quedan con las novias. Sus narrativas, así como las respuestas de todos los participantes a la boda, revelan la pregunta central que provee el drama de las bodas: Habrá sangre? Los eventos toman diferentes cursos. Esa es la naturaleza de la “vida que es vivida” (Riesman 1977), en todos lados. Las generalizaciones, la producir efectos de atemporalidad y coherencia para sostener la noción esencializada de “culturas” diferentes de las nuestras y gente separada de nosotros, nos hacen olvidar esto.

### **Conclusión: ¿Humanismo táctico?**

Las críticas de la antropología que han asomado últimamente desde varios lugares nos han reforzado a cuestionarnos sobre qué trabajamos, cómo escribimos, y para quién escribimos. He discutido que la diferencia cultural, la cual ha sido tanto el basamento y el producto del discurso antropológico, es una construcción problemática y he propuesto un número de estrategias, la mayoría actualmente adoptadas por otros, para “escribir contra la cultura”. He dado ejemplos de mi propio trabajo del modo en el cual una estrategia – etnografía de lo particular- podría ser una manera especialmente útil de perturbar el concepto de cultura.

El valor especial de esta estrategia es que descubren parecidos en todas nuestras vidas. Decir que todos vivimos en el particular no es decir que para cualquiera de nosotros los particulares son los mismos. Podrían bien ser que aún al mirar lo cotidiano podríamos descubrir diferencias fundamentales, tales como aquellas entre la experiencia cotidiana en un mundo establecido para producir el efecto de estructuras, instituciones, u otras abstracciones (como discute Mitchell [1988] el moderno oeste ha sido), y en mundos en las que no se han produ-

cido. Pero la cotidianeidad, al romper la coherencia e introducir el tiempo, nos mantiene fijos en el flujo y la contradicción. Y los particulares sugieren que las vidas de otros tal como nos percibimos a nosotros como vivientes, no como robots programados con reglas “culturales”, sino como gente que va por la vida agonizando por las decisiones, cometiendo errores, haciendo que los mismos luzcan bien, soportando tragedias y pérdidas personales, disfrutando a otros, y encontrando momentos de felicidad.

El lenguaje de la generalización no puede comunicar estos tipos de experiencias y actividades. En nuestras propias vidas, balanceamos los relatos nuestros que las ciencias sociales suministran con el lenguaje común que utilizamos en conversaciones personales para discutir y comprender nuestras vidas, las de nuestros amigos y familia, y de nuestro mundo. Para aquellos que viven “fuera” de nuestro mundo, sin embargo, no tenemos ningún discurso de familiaridad para contra-actuar los discursos distanciantes de la antropología y otras ciencias sociales, discursos que también sirven a los desarrolladores expertos, gobiernos, periodistas, y otros a tratar con el Tercer Mundo.

Las etnografías de lo particular pueden proveer este discurso de familiaridad, una familiaridad que las convenciones humanísticas favorecidas por el no profesional y que las mujeres etnógrafas devaluadas siempre fomentan. ¿Por qué invocar al humanismo cuando se ha vuelto tan desacreditado en los círculos postestructurales y postmodernos<sup>xxiii</sup>? Hay ciertamente buenas razones para sospechar de una filosofía que continuamente han enmascarado la persistencia de las sistemáticas diferencias sociales apelando a un individuo universal alegado como héroe y sujeto autónomo; una filosofía que nos ha permitido asumir que la dominación y la explotación de la naturaleza en manos del hombre estaba justificada por ocupar éste el centro del universo; una filosofía que no ha podido ver que su humano esencial tiene características culturales y sociales específicas y que de hecho excluye a muchos humanos; y una filosofía que rechaza la comprensión de cómo nosotros en tanto sujetos somos contruidos por discursos atados al poder.

Porque el humanismo continua siendo, en el Occidente, el lenguaje de la igualdad humana con la mayor fuerza moral, no podemos todavía abandonarlo, al menos como una convención de escritura. Al defender nuevas formas de escritura – el pastiche, el diálogo, el collage entre otras – que quiebran la narrativa, las identidades de los sujetos, e identificaciones, el antihumanismo pregunta a sus lectores que adopten estrategias de lectura sofisticadas junto con la crítica social. ¿Pueden los antropólogos pedir esto? Actualmente, quejas acerca del aburrimiento y la resistencia a ser perturbado han sido niveladas contra las etnografías experimentales. El humanismo es el lenguaje con mayor cantidad de hablantes (y lectores), aún cuando, también, es un lenguaje local más que el universal que uno pretende que sea. Para tener un efecto sobre la gente, tal vez todavía necesitamos hablar este lenguaje, pero hablarlo sabiendo sus limitaciones.

Esto podría ser llamado un humanismo táctico, hecho tanto políticamente necesario y limitado en sus efectos por la ubicación de los antropólogos del lado de la dominación en el contexto del mundo organizado por desigualdades globales junto con diferencia “cultural”. No deberíamos tener ilusiones de que el humanismo táctico, ya sea en la forma de etnografías de lo particular u otros modos de escritura contra la cultura, contribuya a un lenguaje universal o producto universal. Desde nuestra posición como antropólogos, por tenues que sean nuestras identificaciones si somos *halfies* o feministas, trabajamos como occidentales y a lo que contribuimos es a un discurso occidental. Como Mudimbe (1988:19) escribe en

*The Invention of Africa* “parece imposible imaginar una antropología sin el vínculo epistemológico occidental”. Discutí anteriormente que no se puede escapar de la posicionalidad. Ni tampoco puede el hecho, como Rieman (1982) francamente establece en su respuesta crítica a las propuestas de una antropología dialógica, “de que estemos usando otra gente para nuestros propios propósitos todo el tiempo” y “usamos el conocimiento que nos dan para objetivos que nunca imaginarían”. Esto no significa que no vale la pena seguir esos objetivos o que trabajar con el discurso occidental no es crucial. Tal como Said (1989:224) nota, “las representaciones antropológicas llevan tanto del mundo del representante como de quién o qué es representado” el Oeste todavía tiene discursivas tremendas, militares y de poder político. Nuestra escritura puede sostenerlas o bien ir contra ellas.

También debemos estar preparados, a pesar de los esfuerzos dirigidos hacia el Oeste, a ser confrontados con los problemas planteados cuando aún nuestro más iluminado esfuerzo humanístico alcance a aquellos en otros contextos en los cuales las convenciones podrían no ser reconocidas y los aspectos de poder son leídos diferentemente. Nuevamente puedo ilustrar con mi trabajo. Escribiendo en el contexto de la muy conocida antipatía Occidental hacia la gente del Medio Este ha sido en parte un proyecto para dar a dar a entender un sentido de la humanidad cotidiana de una comunidad árabe<sup>xxiv</sup>. Aún cuando puedo explicar este contexto a los miembros de esa comunidad, el trabajo no puede ser recibido por ellos de la misma manera. Mi revelación de las ataduras de los individuos beduinos y sus vulnerabilidades a través de su poesía, para crear para los Occidentales un sentido de reconocimiento, no distancia, han provocado otras varias respuestas en Egipto. Cuando una mujer escuchó a alguien leer del libro algunos de los poemas que ella había recitado años antes, ella exclamó, medio en broma, “Usted nos ha escandalizado!” Para ella un libro acerca de gente particular y vida cotidiana de su comunidad puede parecer una exhibición de los secretos de la familia.

Mi presentación de los modos en que los ideales de autonomía personal e independencia se manifestaban en la vida de los hombres también tomó diferentes complejos significados en Egipto. Una copia de una larga revisión (en árabe) de mi libro llamó la atención de un Awlad Àli Beduino quien era un oficial público y aspiraba a un puesto en el gobierno de Egipto. Él confrontó a mi casera con el artículo, enojado que yo hubiera reportado que a ellos les gustaba portar armas, evadir impuestos, y guardar sus derechos para sostener sus propias disputas antes que dejar que el gobierno intervenga. Cuando mi casera me contó, el hombre al que se le imputaba el enojo, “Esta es la chica que escribió esto!” Qué pasó después nunca lo sabré, ya que no estaba allí y sólo tengo la versión que me contó mi casera. Él estaba, como siempre, desafiante, replicando que él me había enseñado todo lo que yo sabía. Y no era eso cierto? No portaba este hombre armas sin licencia? Reportó a todas sus ovejas para el pago de impuestos? Mi casera usualmente me contó que él quería mi libro traducido al árabe de manera que los egipcios pudieran llegar a comprender y a apreciar el estándar moral superior de su comunidad – de la cual muchos egipcios eran despreciativos. Aún así este incidente mostró que él era sólo una voz en la comunidad Beduina y que sus ideas acerca de lo que podía ganar él eran diferentes de aquellas de algún leal al gobierno. Mi trabajo, dirigido a una audiencia diferente, había ingresado en el terreno de la política en la cual las relaciones entre los beduinos de Awlad Àli y el estado egipcio era una cuestión discutida.

Al igual que todos los trabajos antropológicos actuales, mis escritos sin lugar a dudas entrarán dentro del alcance de otros debates. Esto no es para desesperar. Al contrario, al rozarnos a reflexionar sobre dilemas acerca de la práctica antropológica que no podemos continuar ignorando – porque vivimos en tiempos en los cuales los límites de la “cultura” son más difíciles de mantener en su lugar y las políticas globales menos ciertas – tales problemas nos permiten elegir estrategias provisionales en línea con nuestros deseos pero sin la ilusión auto-equitativas acerca del valor mayor de nuestra contribución.

---

#### Notas

Ninguna de las personas con las que estoy en deuda por conversaciones sobre las que he construido a lo largo de los años debería ser considerado responsable de lo que he hecho con dichas conversaciones. Como becaria Mellon Fellow de la Universidad de Pennsylvania, me beneficié de discusiones con Arjun Appadurai, Carol Breckenbridge, y varios participantes del Seminario South Asian's Program sobre “Orientalism and Beyond”. Estoy también agradecida a los miembros del seminario de 1987-88 Gender Seminar del Institute for Advanced Study (en el cual pude participar gracias a generosos aportes de la National Endowment for the Humanities) por intensos y útiles debates acerca de la teoría feminista. Dan Rosenberg primero comenzó a guiarme hacia un pensamiento crítico acerca de los paralelos entre “cultura” y “raza”. Tim Mitchel me ayudó a clarificar muchos aspectos de mi argumento, tal como lo hicieron los participantes del enormemente estimulante y avanzado seminario de la School of American Research, donde presenté este trabajo por primera vez. Por último, sin embargo, ha sido la generosidad de las familias de Awland Àli de Egipto con quienes he vivido las que me han llevado a buscar modos de socavar la nociones de otredad. Mi más reciente estadía con ellos, en 1987, fue posible gracias a Fulbright Islamic Civilization Award.

<sup>i</sup> *Halfies* es un término que tomé prestado de Kirin Narayan (comunicación personal)

<sup>ii</sup> Del mismo modo, Marcus y Clifford (1985) y Marcus y Fisher (1986) hacen gestos hacia las feministas como fuentes importantes de crítica cultural y antropológica pero no discuten sus trabajos. Fisher (1984, 1986, 1988), sin embargo, ha estado interesado por mucho tiempo en el fenómeno de biculturalidad.

<sup>iii</sup> Es aún extraño para los antropólogos en esta sociedad u otras hacer lo que Laura Nader (1969) propuso muchos años atrás – “**study up**”

<sup>iv</sup> Sus varias estrategias se basan en esta división y las series de oposiciones (Cultura/naturaleza, público/privado, trabajo/hogar, trascendencia/inmediatez, abstracto/particular, objetividad/subjetividad, autonomía/conectividad, etc) asociada con ella: a) se les debería permitir a las mujeres unirse al valorizado mundo masculino, para parecerse a los hombres o tener sus privilegios, b) los valores y trabajos de las mujeres, aún si son diferentes, deberían ser tan valorados como los del hombre, o c) las mujeres y los hombres deberían ambos cambiar y entrar en las esferas de cada uno de manera tal que las diferencia de género es eliminada

<sup>v</sup> No es, agrega Harding, disolver el feminismo como una identidad política, pero el aspecto más apremiante en los círculos feministas ahora es como desarrollar un política de la solidaridad, de la coalición, o de la afinidad construida sobre el reconocimiento de la diferencia antes que en la solidaridad de un self unitario definido por su oposición al otro el cual ha sido anteriormente definido como otro. El pensamiento más interesante sobre este tema es el de Haraway (1985)

<sup>vi</sup> Por una discusión de las convergencias de la antropología y las críticas del feminismo a la objetividad, ver Abu-Lughod (1990a)

<sup>vii</sup> En su discurso de 1988 a la American Anthropological Association, el punto central de Edwar Said fue que los antropólogos debían atender no solamente al “sitio etnográfico” sino a la “situación cultural en la cual el trabajo antropológico es llevado a cabo efectivamente” (1989:212)

<sup>viii</sup> Mucha de la literatura de antropología indígena se dedica a las ventajas y desventajas de esta identificación. Ver Fahim (1982) y Altorki y El-Solh (1988)

<sup>ix</sup> Ver también mi discusión del estudio de género en la antropología del Medio Este (L. Abu-Lughod 1989)

<sup>x</sup> De modo paralelo, aquellos que estudian la experiencia de los negros son pensados como estudiando una marcada forma de experiencia. Se puede resaltar que, y ha sido hecho por figuras como Adrienne Rich, la forma universal no marcada de experiencia para la cual se diferencia es ella misma parcial. Es la experiencia de la blanquedad.

<sup>xi</sup> Crapanzano (1977) ha escrito ilustrativamente acerca del proceso regular de distanciamiento de la experiencia de trabajo de campo y crear identificaciones con la audiencia antropológica que todos los antropólogos atraviesan cuando vuelven del campo

<sup>xii</sup> Esto sucede, por ejemplo, en calurosos debates en el campo de los estudios de mujeres del Medio Este acerca de quién tiene el derecho a hablar de la mujer del Medio este

<sup>xiii</sup> Algunos querrán hacer distinciones entre “mujerismo” y “feminismo”, pero en gran parte de la literatura se confunden

<sup>xiv</sup> Arens (1979), por ejemplo, ha realizado la provocativa pregunta de porqué los antropólogos cuelgan tan tenazmente de sus creencias que en algunas culturas el canibalismo es una práctica ritual aceptada, cuando la evidencia (en la forma de relato de testigo ocular) es tan escasa (si no, como ella discute, ausente)

<sup>xv</sup> En mi propio trabajo en la comunidad Beduina Egipcia comencé a pensar en términos de discurso antes que de cultura simplemente porque yo debía encontrar maneras de dar sentido al hecho de que parecía haber dos discursos contradictorios de relaciones interpersonales – el discurso de honor y modestia y el discurso poético de vulnerabilidad y devoción – los cuales informaban y eran usados por los mismos individuos en diferentes contextos (Abu-Lughod 1986). En una reciente reflexión de las respuestas de los beduinos a la muerte (Abu-Lughod n.d.), también debía dar sentido del hecho de que habían múltiples discursos acerca de la muerte en la comunidad. No sólo la gente jugaba con explicaciones contradictorias de muertes particulares (invocando, en un caso un asesinato accidental, estupidez, algunas acciones de parte de miembros de la familia, el ojo (del diablo), del destino, el deseo de dios), pero los dos discursos principales- lamentos funerarios rituales y el discurso islámico del deseo de dios – eran asignadas a diferentes grupos sociales, hombres y mujeres, y trabajaban para sostener y justificar las diferencias de poder entre ellos.

<sup>xvi</sup> Dos nuevos Journals, *Public Culture: Bulletin of the Center for Transnational Cultural Studies* y *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, proven forums para discutir estos temas de transnacionalidad

<sup>xvii</sup> Para evidencias de un “sistema del mundo” en el siglo XIII, ver J. Abu-lughod (1989)

<sup>xviii</sup> Dumond (1986) ha reiterado recientemente esto, declarando que los cambios en la teoría social son meros cambios metodológicos

<sup>xix</sup> Para una más detallada e interesante discusión de la incomodidad de Clifford con el feminismo, ver Gordon (1988)

<sup>xx</sup> A esta lista se podría añadir muchas otras, incluyendo más recientemente Field (1989)

<sup>xxi</sup> Esto también podría explicar su rechazo a Paul Riesman, cuyos experimentos en escritura etnográfica su publicado en Francés en 1974 y en Inglés en 1977, convirtiéndolo en uno de los primeros.

<sup>xxii</sup> Mi propio experimento en este tipo de narrativa etnográfica está próxima a ser publicada

<sup>xxiii</sup> Tan maldecida es una asociación con el humanismo que el lapso de Said en ella es la cruz de la crítica de Clifford (1980) al orientalismo

<sup>xxiv</sup> La fuerza del racismo anti árabe en el oeste ha hecho algunas veces que esto se vuelva un proyecto desestimulado. Un artículo reciente llamado “The Importance of Hugging” usa una (mala) representación de mi trabajo como una evidencia para este argumento que la violencia natural y el deseo de sangre de los árabes es causado por su supuesto fracaso de abrazar a los chicos (Bloom 1989)