

ESCRIBIR CONTRA LA CULTURA*

Lila Abu-Lughod**

Traducción del inglés:

Pilar Castro Gómez***

Writing Culture (Clifford y Marcus, 1986), compilación que marcó una nueva e importante forma de crítica de las premisas de la antropología cultural, excluyó a dos grupos importantes: las feministas y las *halfies*¹ —personas cuya identidad cultural o nacional es mixta debido a la migración, a la educación en el extranjero o al parentesco— ya que sus circunstancias exponen y cuestionan con nitidez lo fundamental de dichas premisas. En la introducción de su libro, Clifford (1986a) se disculpa por la ausencia feminista, nadie menciona a las *halfies* o a los antropólogos indígenas con quienes se relacionan. Quizá no son lo suficientemente numerosos o no se han autodefinido como grupo.² La importancia de estos dos grupos no radica en un reclamo moral de superioridad o en la ventaja que pudieran tener al hacer antropología, sino en los dilemas especiales que enfrentan, dilemas que revelan con crudeza los supuestos problemas de la antropología cultural: la existencia de una distinción fundamental entre el yo y el otro.

* Richard G. Fox, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, 1991, pp. 137-154, 161-162. Reproducido con permiso y revisado por la autora.

** Antropóloga de origen palestino. Profesora e investigadora de la Universidad de Columbia en Nueva York, destacada en el área de la antropología, estudios de género y de la mujer, especialista en el mundo árabe.

*** Traductora especializada, Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Ha vertido al castellano obras como *La guerra global de clases*, de Jeff Faux, publicada por la UACM (2008).

¹ *Halfies* es un término que tomé prestado de Kirin Narayan, comunicación personal.

² De igual manera, Marcus y Clifford (1985) y Marcus y Fischer (1986) toman en cuenta a las feministas como fuente importante de crítica cultural y antropológica aunque no discuten su trabajo. Sin embargo, Fischer (1984, 1986, 1988) desde hace mucho tiempo está interesado en el fenómeno de la biculturalidad.

En este ensayo indago cómo las feministas y las *halfies*, debido a la forma en que la práctica antropológica altera la frontera entre el yo y el otro, nos permiten reflexionar sobre la naturaleza convencional y los efectos políticos de esta distinción, y en última instancia también reconsiderar el valor del concepto cultural del que dependen. Argumentaré que la “cultura” opera en el discurso antropológico para validar las separaciones que inevitablemente conlleva una jerarquía. Por consiguiente, los antropólogos deberían ahora dedicarse —sin exagerrar las expectativas del poder de sus textos para cambiar el mundo— a desarrollar una variedad de estrategias para escribir contra la cultura. Para quienes les interesen las estrategias textuales, examino las ventajas de lo que llamo “etnografías de lo particular” como instrumentos de un humanismo estratégico.

LOS YOS Y LOS OTROS

Parece ser que a los antropólogos les gustaría trabajar en sus teorías, prácticas y escritura etnográfica contra la cultura, a pesar de la gran utilidad que tiene esta noción (especialmente cuando se utiliza para distinguirla de las “culturas”). Una forma útil de empezar a entender el por qué es considerar qué elementos, compartidos con la antropología feminista y las *halfies*, esclarecen la distinción fundamental yo/otro para el paradigma de la antropología. Marilyn Strathern (1985, 1987a) plantea algunos de los temas concernientes al feminismo en ensayos que citan tanto Clifford como Rabinow en *Writing Culture*. Su tesis es que la relación entre la antropología y el feminismo es incómoda. Esta tesis la lleva a tratar de entender por qué el feminismo, a pesar de su retórica radical, básicamente no ha alterado la antropología y por qué ha obtenido mucho menos de la antropología que ésta del feminismo.

La incomodidad, sostiene Strathern, surge del hecho de que a pesar de que hay un interés común en las diferencias, las prácticas académicas de las feministas y los antropólogos están “estructuradas de forma diferente respecto a la manera en que se organiza el conocimiento y se marcan los límites” (Strathern, 1987a: 289), especialmente en “la naturaleza de la relación de los investigadores con su tema” (Strathern,

1987a: 284). Las estudiosas del feminismo, unidas por su común oposición a los hombres o al patriarcado, producen un discurso compuesto de muchas voces: “descubren el yo que se vuelve consciente de la opresión del Otro” (Strathern, 1987a: 289). Los antropólogos, cuyo objetivo es “encontrar el sentido de las diferencias” (Strathern, 1987a: 286), también constituyen sus “yos” en relación con otro, pero no perciben ese otro como “expuesto a la agresión” (Strathern, 1987a: 289).

Al destacar la relación yo/otro, Strathern nos lleva al núcleo del problema; sin embargo, se aleja de la problemática del poder (que se considera formativo en el feminismo) en su planteamiento, curiosamente no crítico, de la antropología. Cuando define la antropología como una disciplina que “continúa reconociéndose como el estudio de la conducta social o de la sociedad, en términos de sistemas y representaciones colectivas” (Strathern, 1987a: 281), minimiza la distinción yo/otro. Al caracterizar la relación yo otro antropológico como no adversaria, ignora su aspecto más fundamental. El objetivo declarado de la antropología puede ser “el estudio del hombre [sic]”, pero es una disciplina que se ha desarrollado a partir de la división históricamente construida entre los países de Occidente y los que no lo son; ha sido y continúa siendo sobre todo el estudio del otro no occidental por el yo occidental, incluso si en su nueva apariencia busca de manera explícita dar voz al Otro o presentar un diálogo entre el yo y el otro, ya sea textualmente o por medio de una explicación del encuentro en el trabajo de campo (como en la obra de Crapanzano, 1980; Dumont, 1978; Dwyer, 1982; Rabinow, 1977; Riesman, 1977; Tedlock, 1983 y Tyler, 1986). Y la relación entre Occidente y los países no occidentales, por lo menos desde el nacimiento de la antropología, se ha constituido por la dominación occidental. Esto sugiere que la incomodidad que Strathern percibe en la relación entre el feminismo y la antropología se podría entender mejor como resultado de procesos diametralmente opuestos de autoconstrucción por oposición a otros, procesos que comenzaron desde diferentes puntos de la división del poder.

La fuerza imperecedera de lo que Morsy (1988: 70) llama “hegemonía de la tradición de lo particular del otro” en antropología, es traicionada al defender las excepciones. Antropólogos (por ejemplo, Ortner, 1991: 163-189) que realizan trabajo de campo en Estados Unidos o

Europa se preguntan si no se han borrado las fronteras disciplinarias entre la antropología y otras áreas como la sociología o la historia. Una forma de conservar sus identidades como antropólogos es hacer que las comunidades que estudian parezcan el “otro”. Esto se puede garantizar con el estudio de las comunidades étnicas y los desamparados;³ también concentrándonos en la “cultura” (o en el método que se basa en el holismo, como sostiene Appadurai), por razones que abordaré más adelante. Hay dos cuestiones aquí. Una es la convicción de que no se puede ser objetivo con la cultura propia, algo que afecta a los antropólogos indigenistas (occidentales o no occidentales). La segunda es el entendimiento tácito de que la antropología estudia a los no occidentales; las *halfies*, que estudian a sus pares o a comunidades no occidentales con quienes se relacionan, todavía se reconocen con más facilidad como antropólogos que los estadounidenses que estudian a sus compatriotas.

Si la antropología continúa practicándose como el estudio por un yo occidental no problemático y anónimo de “otros” encontrados allá afuera, la teoría feminista —práctica académica que también maneja los yos y los otros como dados en su relativamente corta historia— ha llegado a darse cuenta del peligro de tratar a los yos y a los otros como dados. Es útil e informativo, para el desarrollo de una crítica de la antropología, considerar la trayectoria que ha llevado en dos décadas a lo que algunos llamarían crisis de la teoría feminista, de los otros, y del desarrollo del postfeminismo.

Desde Simone de Beauvoir se ha aceptado que, al menos en el Occidente moderno, las mujeres han sido la otra parte del yo de los hombres. El feminismo es un movimiento que se ha dedicado a ayudar a que las mujeres sean ellas mismas y sujetos, en lugar de objetos y la otra parte de los hombres.⁴ La crisis de la teoría feminista (relacionada

³ Todavía no es común que los antropólogos de esta sociedad y de otras hagan lo que Laura Nader (1969) recomendaba: “estudiar”.

⁴ Sus diversas estrategias están basadas en esta división y en la serie de oposiciones (cultura/naturaleza, público/privado, trabajo/casa, transcendente/inmediato, abstracto/particular, objetividad/subjetividad, autonomía/vinculación, etcétera) que se asocian con a) las mujeres a quienes se les debería permitir unirse al mundo valorado de los hombres, para que sean como ellos o tengan los mismos privilegios, b) los principios y

con una crisis del movimiento de las mujeres) que siguió de cerca los intentos feministas de cambiar en yos a quienes se habían convertido en otros —o, para utilizar el dicho popular, dejar que las mujeres hablen— era el problema de la “diferencia”. ¿Por quiénes hablaban las feministas? Dentro de este movimiento, las objeciones de las lesbianas, de las mujeres afroamericanas y otras “mujeres de color” cuyas experiencias eran diferentes de las de las mujeres blancas, de clase media y heterosexuales problematizaron la identidad de las mujeres como sujetos. El trabajo intercultural sobre mujeres también dejó claro que lo masculino y lo femenino no tienen, como solemos decir, el mismo significado en otras culturas, tampoco las vidas de las mujeres del tercer mundo se parecen a las de las mujeres occidentales. Como señala Harding (1986: 246), “una vez que ‘mujer’ se deconstruye en ‘mujeres’ y se reconoce que el ‘género’ no tiene referentes fijos, el feminismo se disuelve como teoría que pudiera reflejar la voz de un interlocutor determinado”.⁵

Desde su experiencia con la crisis de identidad o subjetividad, la teoría feminista ofrece a la antropología dos recordatorios útiles. Primero, el yo siempre está en construcción, nunca es una entidad natural o terminada aunque tenga esa apariencia. Segundo, el proceso de creación de un yo por oposición a otras formas conlleva la violencia de la represión o la ignorancia de otras formas de ser diferente. Las y los teóricos del feminismo se han visto forzados a investigar las implicaciones en la formación de la identidad y las posibilidades para la acción política de manera que el género, como un sistema de diferencias, se entrecruza con otros sistemas de diferencias incluidas en el mundo capitalista moderno, en la raza y en la clase.

el trabajo de las mujeres, aunque sean diferentes, deberían valorarse igual que los del hombre, o c) mujeres y hombres deberían cambiar y entrar en las esferas del otro para borrar las diferencias de género.

⁵ Añade Harding, no disuelve el feminismo como identidad política, pero el asunto más apremiante en los círculos feministas es cómo desarrollar una política de solidaridad, coalición o afinidad construida en el reconocimiento de la diferencia, y no en la solidaridad de un yo unitario definido por sus oposiciones hacia otro que antes se definió como tal. El pensamiento más interesante sobre este tema ha sido el de Haraway (1985).

¿Dónde deja esto a la antropóloga feminista? Strathern la caracteriza como experimentando una tensión, “atrapada entre estructuras [...] enfrentada de dos diferentes maneras a la antropología misma o a su tema” (1987: 286). El aspecto más interesante de la situación de la feminista es lo que comparte con la *halfie*: una habilidad bloqueada para asumir con comodidad el yo antropológico. Para ambos, aunque de diferentes maneras, el yo está dividido, atrapado en la intersección de sistemas de diferencias. Me preocupan menos las consecuencias existenciales de dicha división (esto se ha analizado convincentemente en otras partes (por ejemplo, Joseph, 1988; Kondo, 1986; Narayan, 1989), que la conciencia que tales divisiones generan en tres cuestiones cruciales: la posicionalidad, la audiencia y el poder inherente en las distinciones del yo y el otro. ¿Qué pasa cuando el “otro” que el antropólogo estudia se construye simultáneamente, al menos en parte, como un yo?

No resulta fácil para las feministas y los antropólogos *halfies* evitar el asunto de la posicionalidad. Cuando no hay posicionalidad queda claro que cada perspectiva viene de algún lugar, al igual que cualquier acto del habla. Los antropólogos culturales nunca han estado completamente convencidos de la ideología de la ciencia, y desde siempre han cuestionado el valor, la posibilidad y la definición de objetividad.⁶ Pero, ¿son todavía renuentes a analizar las implicaciones de la situacionalidad actual de su conocimiento?⁷

Dos objeciones comunes entrelazadas en el trabajo de las antropólogas feministas, o en el de los antropólogos nativos o semi nativos, que se refieren a la parcialidad revelan la persistencia de los ideales de objetividad. La primera tiene que ver con la parcialidad (como prejuicio o posición) del observador; la segunda con la naturaleza incompleta de la situación presentada. Las *halfies* están más relacionadas con la primera, las feministas con la segunda. Estudiar la sociedad de uno

⁶ Para una deliberación de la convergencia de la crítica antropológica y la feminista, véase Abu-Lughod (1990a).

⁷ El punto central del discurso de Edward Said a la Asociación Antropológica Estadounidense en 1988, fue que los antropólogos tenían que prestar atención no sólo al “lugar antropológico” sino también a la “situación cultural en la cual el trabajo antropológico se realiza” (1989: 212).

supuestamente presenta un problema: ganar suficiente distancia. Ya que para las *halfies* el Otro es, en cierto modo, el yo, se dice que el peligro de identificación y de fácil desliz hacia la subjetividad⁸ es lo que comparten con los antropólogos indígenas. Estas preocupaciones sugieren que el antropólogo todavía se define como un ser que debe permanecer separado del Otro, aunque explícitamente busque zanjar la cuestión. Incluso Bourdieu (1977: 1-2), que con perspicacia analizó los efectos que esta posición de externo tiene sobre los (mal)entendidos del antropólogo de la vida social, no puede deslindarse de esta opinión. El punto obvio que no percibe es que el yo exterior no siempre permanece afuera. El antropólogo tiene una relación definitiva con el Otro de la investigación, no sólo como occidental, sino como francés en Argelia durante la guerra de independencia, o estadounidense en Marruecos durante la guerra árabe israelí de 1987, o inglés en la India poscolonial. Lo que llamamos afuera es una posición dentro de una entidad histórica-política más amplia. No menos que la *halfie*, “quien permanece” está en una posición específica en relación con la comunidad estudiada.

Los debates sobre las antropólogas feministas sugieren una segunda fuente de incomodidad sobre la posicionalidad. Aunque se presentan como estudiosas del género son desestimadas ya que sólo muestran un panorama parcial de las sociedades que estudian, porque supuestamente sólo estudian a las mujeres. Los antropólogos estudian a la sociedad sin más nombres. El estudio de las mujeres es una forma con nombre rápidamente segmentada, como señala Strathern (1985).⁹ No obstante, con facilidad podría argumentarse que la mayoría de los estudios sociales han sido también parciales. Como indican las revisiones que ha realizado Weiner (1976) de los estudios sobre los isleños Trobriand de Malinowski, o los bastante bien estudiados aborígenes australianos de Bell (1983) han sido estudios sobre los seres humanos.¹⁰ Esto no

⁸ La mayor parte de la literatura sobre antropología indígena se acepta con las ventajas y desventajas de esta identificación. Véase Fahim (1982) y Altorki y El-Solh (1988).

⁹ Véase también mi análisis del estudio de género en la antropología del Medio Oriente (Abu-Lughod, 1989).

¹⁰ De forma paralela, se cree que quienes estudian la experiencia negra, estudian una forma de experiencia notable. Se podría señalar, y se ha hecho por personas como Adrienne Rich, que la forma de experiencia universal de la que difiere es en sí misma parcial, es la experiencia de los blancos.

implica que sean menos valiosos, sólo nos recuerda que constantemente debemos atender la posicionalidad del yo antropológico y sus representaciones de los otros. Entre otros, James Clifford (1986a: 6) ha sostenido convincentemente que las representaciones etnográficas siempre son “verdades parciales”. Es necesario reconocer que son verdades posicionadas.

La escisión del yo crea para los dos grupos mencionados un segundo problema que está esclareciendo la antropología en general: las audiencias múltiples. A pesar de que todos los antropólogos están empezando a sentir lo que podría llamarse el efecto Rushdie —los efectos de vivir en una era global cuando los sujetos de sus investigaciones empiezan a leer sus trabajos y los gobiernos de los países donde trabajan prohíben libros y niegan visas—, las antropólogas feministas y las *halfies* enfrentan de manera conmovedora muchas responsabilidades. En vez de tener una audiencia primaria, como la de otros antropólogos, las antropólogas feministas escriben para los antropólogos y las feministas, dos grupos cuya relación con su tema está en desventaja, y responsabilizan a los etnógrafos de diferentes formas.¹¹ Además, los círculos feministas incluyen feministas que no son occidentales, con frecuencia procedentes de sociedades que las antropólogas feministas han estudiado y tienen que asumir la responsabilidad de un modo nuevo.¹²

Los dilemas de las *halfies* son incluso más radicales. Como antropólogos escriben para sus pares, la mayoría de ellos occidentales. Identificados también con comunidades fuera de Occidente o con subculturas dentro de Occidente, son confrontados por miembros preparados de dichas comunidades. Más importante aún, no sólo porque se posicionan con referencia a dos comunidades, sino porque cuando presentan al Otro se presentan a sí mismos y hablan con una conciencia compleja del Otro, y se aseguran de que así se entienda. Tanto los antropólogos *halfies* como las feministas se ven forzados a confrontar

¹¹ Crapanzano (1977) ha escrito perspicazmente sobre el proceso regular de distanciarse de la experiencia del trabajo de campo y buscar identificarse con la audiencia antropológica por la que todos los antropólogos atraviesan cuando regresan del campo de trabajo.

¹² Esto está sucediendo, por ejemplo, en los acalorados debates en el campo de estudio de las mujeres de Medio Oriente sobre quién tiene el derecho de hablar por ellas.

directamente las políticas y la ética de sus representados. No hay soluciones fáciles para sus dilemas.

El tercer asunto que los antropólogos *halfies* y las feministas, a diferencia de los antropólogos que trabajan con sociedades occidentales (otro grupo para el que el yo y el otro están de alguna forma involucrados), nos fuerzan a confrontar es la duda de sostener que estas relaciones entre el yo y el otro estén libres de vínculos de poder; esto a causa de la discriminación sexual, racial o étnica que pueden haber vivido —como mujeres, como individuos de padres de diferentes etnias, o como extranjeros— por ser otro frente a un yo dominante, ya sea en la vida diaria en Estados Unidos, Gran Bretaña o Francia, o en la academia occidental. Esta no es sólo una experiencia de diferencia, sino de inequidad. Sin embargo, mi argumento es estructural no experiencial. Las mujeres, los negros y la mayoría de los no occidentales históricamente han sido constituidos como los otros en los principales sistemas políticos de los cuales ha dependido el mundo inequitativo del capitalismo. Los estudios feministas y los estudios negros han avanzado lo suficiente en la academia para dejar ver que al ser sujetos de estudio de los “hombres blancos” (para usar una abreviación de una posición-sujeto históricamente constituida), éstos se convierten en sus voceros, y se vuelven signos e instrumentos de su poder.

Dentro de la antropología se siguen eludiendo los temas fundamentales de dominación, a pesar de una larga historia de tímida oposición al racismo, la literatura autocrítica —que prolifera con rapidez— sobre los vínculos de la antropología, el colonialismo (por ejemplo, Asad, 1973; Clifford, 1983; Fabian, 1983; Hymes, 1969; Kuper, 1988) y la experimentación con técnicas de etnografía para mitigar la incomodidad del poder del antropólogo sobre el sujeto antropológico. Incluso los intentos para considerar a los informantes como asesores y “dejar hablar al otro” en textos dialógicos o polifónicos (Tedlock, 1987) —descolonizaciones sobre el nivel del texto— dejan intacta la configuración del poder global en la cual la antropología, vinculada a otras instituciones del mundo, está basada. Para ver la peculiaridad de esta iniciativa es necesario considerar un caso análogo. ¿Cuál sería nuestra reacción si los académicos hombres plantearan su deseo de “permitir que las mujeres hablen” en sus textos, mientras continúan dominando

todo el conocimiento acerca de ellas, controlando la escritura y otras prácticas académicas y respaldando así sus posiciones respecto a una organización particular de la vida económica, social y política?

Debido a sus egos escindidos, los antropólogos feministas y *halfies* se desplazan incómodamente entre hablar “por” a hablar “desde”. Su situación nos permite ver con más claridad que las prácticas divisorias son métodos fundamentales para imponer la desigualdad, ya sea porque las diferencias se vuelven naturales, como en el género o la raza, o simplemente se elaboren, como argumentaré sucede con el concepto de cultura.

LA CULTURA Y LAS DIFERENCIAS

El concepto de cultura es un término escondido en todo lo que se acaba de decir sobre antropología. La mayoría de los antropólogos estadounidenses creen o actúan como si “cultura”, término notoriamente resistente a la definición y a la ambigüedad del referente, fuera, sin lugar a dudas, el verdadero objeto de la indagación antropológica. No obstante, también se puede argumentar que la cultura es importante para la antropología porque la distinción antropológica entre el yo y el otro se basa en ella. La cultura es una herramienta para hacer otras herramientas. Como un discurso profesional que se explica sobre el significado de cultura con el fin de responder, explicar y entender las diferencias culturales, la antropología también ayuda a construirla, producirla y mantenerla. El discurso antropológico da a las diferencias culturales (y a la separación entre grupos de personas que ello implica) el aspecto de obvio.

En este aspecto, el concepto de cultura opera muy parecido a su predecesor —la raza— aunque en su forma del siglo xx tiene algunas ventajas políticas importantes. A diferencia de la raza, e incluso del sentido de cultura del siglo xix como sinónimo de civilización (en comparación con barbarismo), el concepto actual permite no dos sino múltiples diferencias. Esto de inmediato frena el paso fácil a la jerarquización; el cambio a “cultura” (con “c” minúscula y la posibilidad de una “s” al final, como señala Clifford, 1988a: 234) tiene un efecto

relativo. Sin embargo, una de las ventajas más importantes de la cultura es que elimina las diferencias del reino de lo natural y lo innato. Ya sea que se conciba como un conjunto de conductas, costumbres, tradiciones, normas, planes, recetas, instrucciones o programas (para hacer un listado del rango de definiciones que Geertz [1973: 44] proporciona), la cultura se aprende y puede cambiar. Sin embargo, a pesar del propósito antiesencialista, el concepto de cultura conserva algunas de las tendencias que son útiles para congelar las diferencias que se consideran poco comunes. Esto es fácil de ver si consideramos un área en la que haya habido un cambio de una cultura a otra. El orientalismo como discurso académico entre otras cosas es, según Said “un estilo de pensamiento basado en la distinción ontológica y epistemológica de ‘Oriente’ y (la mayoría de las veces) ‘Occidente” (1987: 2). Lo que él muestra es cómo se relacionan entre si geografía, raza y cultura; el orientalismo establece diferencias entre “occidentales” y “orientales” de manera tan rígida que también pueden considerarse naturales. En el siglo xx, las diferencias culturales, no la raza, fueron el tema básico de los eruditos orientalistas dedicados a interpretar los fenómenos “culturales” (principalmente la religión y el idioma) a los cuales se atribuyen ahora las diferencias básicas en desarrollo, desempeño económico, gobierno, carácter y demás.

Algunos movimientos anticoloniales y luchas de la actualidad han trabajado en lo que podría llamarse orientalismo inverso, en el que las tentativas de revertir la relación de poder avanzan en la búsqueda de la valorización del yo que en el sistema anterior había sido devaluado como otro. Una petición gandhiana para más espiritualidad de la India hindú, en comparación con el materialismo y la violencia de Occidente, y una petición islámica para una fe más grande en Dios en comparación con la inmortalidad y la corrupción de Occidente son dos peticiones que aceptan los términos esencialistas de las construcciones orientalistas. Aunque se volteen de cabeza preservan el rígido sentido de diferencia basado en la cultura. Un paralelismo se puede hacer con el feminismo. Es un principio básico del feminismo que “las mujeres se hacen, no nacen así”. Ha sido importante para la mayoría de las feministas atribuir las diferencias de sexo a la cultura, no a la biología ni a la naturaleza. Aunque esto ha inspirado a algunas teóricas feministas

a ocuparse de los efectos sociales y personales de género como un sistema de diferencias, para muchos otros ha llevado a indagaciones y estrategias construidas sobre la noción de una cultura de las mujeres. El feminismo cultural (véase Echols, 1984) adquiere diferentes formas, pero tiene muchas de las cualidades del orientalismo inverso antes discutido. Para las feministas francesas, como Irigaray (1985a, 1985b), Cixous (1983) y Kristeva (1981), masculino y femenino, si no de hecho macho y hembra, esencialmente representan modos diferentes de ser. Las feministas angloamericanas toman un enfoque diferente. Algunas intentan “describir” las diferencias culturales entre hombres y mujeres, Gilligan (1982) y sus seguidoras (por ejemplo, Belenky *et al.*, 1986) que crean la noción de “una voz diferente” son ejemplos conocidos. Otras intentan “explicar” las diferencias, ya sea por medio de una teoría psicoanalítica (por ejemplo, Chodorow, 1978), una teoría derivada del marxismo sobre los efectos de la división del trabajo y el papel de las mujeres en la reproducción social (Hartsock, 1985), un análisis de la práctica materna (Ruddick, 1980), o incluso una teoría de la explotación sexual (MacKinnon, 1982). Bastantes teorizaciones y prácticas feministas intentan construir o reformar la vida social conforme a esta “cultura de mujeres”.¹³ Ha habido propuestas para una universidad centrada en la mujer (Rich, 1979), una ciencia feminista, una metodología feminista de las ciencias duras y de las ciencias sociales (Meis, 1983; Reinhan, 1983; Smith, 1987; Stanley y Wise, 1983; véase Harding, 1987 para una crítica sensata), e incluso una espiritualidad y ecología feminista. Estas propuestas casi siempre se construyen sobre valores tradicionalmente asociados con las mujeres en Occidente: el sentido de proteger a los demás y vincularse, la crianza materna, la inmediatez de la experiencia, involucrarse con lo corporal (contra lo abstracto) y demás.

Esta valorización de las feministas culturales, como los orientalistas inversos, de las cualidades previamente devaluadas atribuidas a ellas puede ser provisionalmente útil para forjar un sentido de unidad y hacer luchas de empoderamiento. No obstante, debido a que deja en su lugar la división que estructuró las experiencias del yo y la opresión en que se

¹³ A algunos les gustaría hacer la distinción entre “las mujeres” y “feminismo”, pero en casi toda la literatura se mezclan.

fundan, perpetúa algunas tendencias peligrosas. Primera, las feministas culturales pasan por alto la relación que tienen y las formas en que se definen unos y otros; segunda, también pasan por alto las diferencias dentro de cada categoría construida por las prácticas divisorias, diferencias de clase, raza y sexualidad (para repetir la letanía feminista de categorías problemáticamente abstractas), así como origen étnico, experiencia personal, edad, modo de sustento, salud, vivienda rural o urbana y experiencia histórica; tercera, quizá la más importante, ignoran las formas en que las experiencias se han construido históricamente y cambiado con el tiempo. Tanto el movimiento feminista cultural como el revivalista suelen depender de nociones de autenticidad y del retorno a valores positivos que no representan al otro dominante. Como es obvio en la mayoría de los casos extremos, estos movimientos borran la historia. Las invocaciones a las diosas de Creta en algunos círculos feministas y, de una forma más compleja y seria, la poderosa invocación al Profeta de ciertos movimientos islámicos de la comunidad del siglo xvii son buenos ejemplos.

El asunto es que la noción de cultura que ambos tipos de movimientos utilizan no parece garantizar un escape de la tendencia hacia el esencialismo. Podría argumentarse que los antropólogos emplean “cultura” de formas más consistentes y sofisticadas y que su compromiso con esta, como herramienta analítica, es más sólido. Sin embargo, incluso ahora muchos de ellos están preocupados por los aspectos que suelen congelar las diferencias. Appadurai (1988), por ejemplo, en su convincente argumento señala que “los nativos” son producto de la imaginación antropológica; también muestra la complicidad del concepto antropológico de cultura como un “encarcelamiento” continuo de personas no occidentales en tiempo y lugar. Al negárseles las mismas oportunidades de desplazamiento, viajes e interacción geográfica que los occidentales dan por hecho, a las culturas estudiadas por los antropólogos también se les suelen negar en la historia.

Otros, incluida yo (1990b), hemos sostenido que las teorías culturales también suelen enfatizar demasiado la coherencia. Clifford señala que tanto “la disciplina del trabajo de campo antropológico al constituir su autoridad construye y reconstruye otros yos culturalmente coherentes y explicativos” (Clifford, 1988b: 112), y esa etnografía es una forma de

colección cultural (como coleccionar arte) en la cual “las experiencias y los hechos se seleccionan, se agrupan, se separan de su temporalidad ocasional y proporcionan un valor imperecedero en su nuevo acomodo” (Clifford, 1988a: 231). Las metáforas orgánicas de integridad y la metodología del holismo que caracterizan a la antropología favorecen la cohesión, y a su vez contribuyen a percibir que las comunidades están vinculadas y diferentes.

Sin duda, la diferenciación no tiene que implicar valores; el distintivo de la antropología del siglo xx ha sido su promoción del relativismo cultural por encima de la evaluación y el juicio. Si la antropología siempre ha sido, hasta cierto grado, una forma de (auto) crítica cultural (Marcus y Fischer, 1986), también ha sido un elemento del rechazo a la jerarquización de las diferencias. Sin embargo, ninguna posición sería posible sin diferencias. Valdría la pena pensar en las implicaciones que la antropología de altos vuelos tiene al sostener y perpetuar una creencia en la existencia de culturas que se identifican como diferentes y separadas de la nuestra.¹⁴ ¿Las diferencias siempre pasan desapercibidas en las jerarquías?

En *Orientalismo*, Said apoya la eliminación de “Oriente” y “Occidente”, pero hacerlo no significa que borre todas las diferencias, sino que reconoce más, así como las complejas formas en que se interceptan. Más importante, su análisis de un área busca mostrar cómo y cuándo ciertas diferencias, en este caso de personas y lugares vinculadas a ellas, se complican en la dominación de uno por otro. ¿Deberían los antropólogos tratar con semejante suspicacia “cultura” y “culturas” como términos clave en un discurso en el que la otredad y las diferencias han llegado a tener, como señala Said, “cualidades de talismán”? (1989: 213).

¹⁴ Arens (1979), por ejemplo, ha preguntado provocativamente por qué los antropólogos se aferran con tanta tenacidad a la creencia de que en algunas culturas el canibalismo es un ritual aceptado, cuando la evidencia (relatos de testigos visuales) es tan escasa (si no es que ausente, como él sostiene).

TRES FORMAS DE ESCRIBIR CONTRA LA CULTURA

Si la “cultura”, opacada por la coherencia, la intemporalidad y la diferenciación es la principal herramienta antropológica para hacer al “otro” y a las diferencias, como revelan las feministas y los *halfies*, suele ser una relación de poder, entonces quizá los antropólogos deberían considerar estrategias para escribir contra la cultura. Discutiré tres estrategias que considero prometedoras, aunque de ninguna manera agotan las posibilidades, el tipo de proyectos que describiré —teórico, sustantivo y textual— tienen sentido para los antropólogos conscientes de los temas de posicionalidad y responsabilidad y están interesados en hacer de la práctica antropológica algo más que sólo apoyar las inequidades globales. No obstante, concluiré considerando las limitaciones de todas las reformas antropológicas.

DISCURSO Y PRÁCTICA

La discusión teórica, debido a que es el modo de interactuar de los antropólogos, proporciona un espacio para refutar la “cultura”. Me parece que las discusiones actuales y la utilización de dos términos cada vez más populares —práctica y discurso— indican un alejamiento de la cultura. Aunque siempre existe el peligro de que estos términos lleguen a ser usados sólo como sinónimos de cultura, fueron planeados para permitirnos analizar la vida social sin asumir el grado de cohesión que el concepto cultura ha llegado a tener. En antropología, la práctica está asociada con Bourdieu (1977; véase también Ortner, 1984) cuyo enfoque está construido en torno a problemas de contradicción, malentendidos y falsas apreciaciones, y favorece estrategias, intereses e improvisaciones sobre los tropos culturales más estáticos y homogeneizados de normas, modelos y textos. El discurso (cuyos usos discuto en L. Abu-Lughod, 1989 y Abu-Lughod y Lutz, 1990) tiene más fuentes y significados en antropología. En su derivación foucaultiana, cuando se relaciona con nociones de formaciones discursivas, aparatos y tecnologías, se utiliza para rechazar la distinción entre ideas y prácticas, o entre texto y mundo que el concepto cultura también fomenta con facilidad. En su

sentido más sociolingüístico llama la atención para los usos sociales de recursos verbales. En cualquier caso permite la posibilidad de reconocer dentro de un grupo social el juego de aseveraciones múltiples, cambiantes y competitivas para efectos prácticos. Tanto la práctica como el discurso son útiles porque funcionan en contra de la supuesta infinitud, por no mencionar el idealismo.¹⁵

VÍNCULOS

Otra estrategia para escribir contra la cultura es reorientar los problemas o temas que los antropólogos abordan. Un tema importante podría ser los vínculos e interconexiones históricas y contemporáneas entre una comunidad y el antropólogo que trabaja ahí y escribe sobre ésta, además del mundo al que pertenece y le permite estar en ese lugar en particular estudiando dicho grupo. Es más un proyecto político que existencial, sin embargo, los antropólogos reflexivos que nos han enseñado a considerar el encuentro en el campo de trabajo como un sitio para la construcción de “hechos” etnográficos nos han alertado sobre una dimensión importante del vínculo. Otro tipo significativo de vínculos ha recibido menos atención. Pratt señala una mistificación en la escritura etnográfica de “un programa más amplio de la expansión

¹⁵ En mi propio trabajo sobre una comunidad beduina egipcia, empecé a pensar en términos de discursos en vez de cultura solamente, porque debía encontrar la forma de que tuviera sentido al hecho de que parece haber dos discursos contradictorios sobre las relaciones interpersonales —el discurso de honor y modestia y el poético de vulnerabilidad y apego— que proporcionaban información y eran usados por los mismos individuos en contextos diferentes (Abu-Lughod, 1986). En una reflexión reciente sobre las respuestas beduinas a la muerte (Abu-Lughod, no disponible). También tuve que encontrar el sentido al hecho de que hubiera múltiples discursos sobre la muerte en dicha comunidad. No sólo la gente manejaba explicaciones contradictorias de muertes específicas (invocación, en el caso de una muerte por accidente, estupidez, ciertas acciones por parte de miembros de la familia, el ojo [del diablo], el destino y la voluntad de Dios), pero los dos discursos principales —el islámico de la voluntad de Dios y el de los lamentos rituales funerales— estaban relacionados con grupos sociales diferentes, hombres y mujeres, y funcionaban para mantener y justificar las diferencias de poder entre ellos.

europea donde el etnógrafo, sin importar sus propias actitudes al respecto, está atrapado y determina la relación material del etnógrafo con el grupo que estudia” (1986: 42). Necesitamos cuestionar los procesos históricos por los cuales personas como nosotros nos interesamos en estudios antropológicos sobre individuos como esos; también cuestionar la situación actual mundial que nos permita comprometernos con este tipo de trabajo en un lugar en particular, así como quién nos ha precedido e incluso está ahora con nosotros: turistas, viajeros, misioneros, asesores del Organismo para el Desarrollo Internacional (AID, por sus siglas en inglés) y trabajadores del Cuerpo de Paz (Peace Corps). Necesitamos preguntar cómo está vinculada esta “voluntad de conocimiento” del Otro con el mundo.

Estas preguntas no pueden hacerse en general, deberían hacerse en las inmediaciones y contestarse indagando situaciones, configuraciones e historias específicas. Incluso aunque no aludan directamente al lugar del etnógrafo, ni se involucren en una sobresistematización que amenaza borrar las interacciones locales, estudios como los de Wolf (1982), sobre la larga historia de la interacción entre sociedades occidentales y comunidades de lo que ahora se llama el Tercer Mundo, son representativos para responder tales preguntas; de igual manera, los estudios de Mintz (1985) que rastrean los complejos procesos de transformación y explotación del azúcar en Europa y otras partes del mundo. El giro antropológico hacia la historia, que analiza los vínculos entre presente y pasado de comunidades particulares, es también un avance importante.

No todos los proyectos sobre vinculación necesitan ser históricos. Los antropólogos se preocupan cada vez más por las vinculaciones nacionales e internacionales entre las personas, las formas culturales, los medios de comunicación, las técnicas y las mercancías;¹⁶ estudian la articulación del mundo capitalista y las políticas internacionales con las situaciones de las personas que viven en comunidades particulares. Todos estos proyectos, que implican un cambio de perspectiva para

¹⁶ Dos nuevas publicaciones: *Public Culture: Bulletin of the Center for Transnational Cultural Studies and Diaspora*, y *A Journal of Transnational Studies*, tienen foros para discutir estos asuntos transnacionales.

incluir el fenómeno de vinculación, exponen las deficiencias del concepto de cultura y el carácter esquivo de las entidades designadas por el término cultura. Aunque pudiera haber una tendencia en el nuevo trabajo únicamente para ampliar el objetivo, como cambiar de posición: de cultura a nación, idealmente se prestaría atención a las agrupaciones, identidades e interacciones cambiantes en todo el territorio. Si alguna vez los antropólogos consideraron algunas comunidades como unidades aisladas, ciertamente la naturaleza de las interacciones globales en el presente hace que eso sea imposible.¹⁷

ETNOGRAFÍAS DE LO PARTICULAR

La tercera estrategia para escribir contra la cultura depende de la aceptación de la noción de antropología de Geertz, en la que se han basado todos en este “momento experimental” (Marcus y Fischer, 1986), quien toma el asunto de la textualidad con seriedad; también ha sustentado (1975, 1988) que una de las principales cosas que hacen los antropólogos es escribir, y lo que escriben es ficción (lo que no significa que sea ficticio).¹⁸ Ciertamente, la práctica de la escritura ha recibido bastante atención de quienes participaron en *Writing Culture*, y de una cantidad aún mayor de personas que no estaban involucradas. Gran parte de la hostilidad hacia sus proyectos surge de la sospecha de que las políticas etnográficas también han fracasado en la poética de su literatura. Sin embargo, han hecho surgir un problema que no puede ignorarse. En la medida en que los antropólogos representan a otros por medio de su escritura etnográfica, seguramente el grado al cual esas personas aparecen como “otro”, también determinará, en parte, cómo escriben sobre ellos. ¿Hay formas de escribir de manera que se considere a los otros como menos otros?

Yo sostendría que una herramienta muy útil para alterar el concepto de cultura y subvertir el proceso de “otredad” que conlleva es escribir

¹⁷ Véase J. Abu-Lughod (1989) para evidencias de un “sistema mundial” en el siglo XIII.

¹⁸ Dummont (1986) recientemente ha reiterado esto al declarar que los cambios en la teoría social son sólo cambios metodológicos.

“etnografías de lo particular”. Las generalizaciones —forma característica de operación y estilo de la escritura de las ciencias sociales— ya no pueden considerarse descripciones neutrales (Foucault, 1978; Said, 1978; Smith, 1987), en antropología tienen dos efectos desafortunados de los que vale la pena abstenerse. Los analizaré antes de presentar algunos ejemplos de mi propio trabajo de lo que espero lograr por medio de las etnografías de lo particular.

No me ocuparé de todos los asuntos que surgen sobre las generalizaciones. Por ejemplo, con frecuencia se señala que la forma de generalizar el discurso científico social facilita la abstracción y la cosificación. La socióloga feminista Dorothy Smith expuso el problema claramente en su crítica al discurso sociológico señalando:

que el discurso entra en la compleja organización de actividades de los individuos mismos y sus relaciones a través de conceptos como clase, modernización y organización formal. Entonces se crea un mundo de objetos constituidos teóricamente y el discurso desaparece de la vida y del trabajo de los individuos, y libera a la investigación sociológica de explorar un campo de entidades conceptuales (1987: 130).

Otros críticos se han enfocado en diferentes errores. Por ejemplo, la antropología interpretativa, en su crítica de la búsqueda de leyes generales del positivismo, señala como error tener en cuenta la centralidad del significado para la experiencia humana. No obstante, el resultado ha sido sustituir la generalización de significados por generalizaciones sobre la conducta humana.

También quiero aclarar que el argumento para la particularidad no es tal: no debe confundirse con argumentos para privilegiar micro o macro procesos. Los etnometodólogos [...] y otros estudiosos de la vida diaria buscan formas de generalizar las micro interacciones, mientras que los historiadores, podría decirse, están buscando las particularidades de los macro procesos. Tampoco es necesario preocuparse por los aspectos específicos de la vida de los individuos ya que implica ignorar las

fuerzas y dinámicas que no son locales. Por el contrario, los efectos de los procesos que no son locales, y a largo plazo se manifiestan sólo local y específicamente, se producen en las acciones de individuos que viven sus vidas de manera particular y se inscriben en su cuerpo y en sus palabras. Abogo por una forma de escritura que comunique mejor esto.

Los antropólogos tienen dudas sobre las generalizaciones por dos razones. La primera es que, como parte de un discurso profesional de “objetividad” y conocimientos, inevitablemente es un lenguaje de poder. Por un lado es el idioma de aquellos que parecen estar distanciados y fuera de lo que están describiendo.

De nuevo, la crítica del discurso sociológico de Smith es relevante. Ella ha sostenido (1987: 62) que este modo, al parecer distante, de reflexionar sobre la vida social en la actualidad está establecido: representa la perspectiva de quienes se involucran en estructuras profesionales, gerenciales y administrativas y por tanto es parte de “el aparato normativo de esta sociedad”. Está crítica más bien se aplica a la antropología con su perspectiva intrasocial y sus orígenes en la exploración y colonización del mundo no europeo, que a la gestión de grupos sociales internos como trabajadores, mujeres, negros, pobres o prisioneros.

Por otro lado, incluso si no revelamos el juicio sobre qué tanto pueden asociarse las ciencias sociales con los aparatos de administración, tenemos que reconocer que todos los discursos profesionalizados por naturaleza reafirman las jerarquías. La misma brecha entre los discursos profesionales y autoritarios de generalización y los lenguajes de la vida diaria (la nuestra y la de otros) se hace presente de manera fundamental entre el antropólogo y la gente sobre la que escribe y facilita la construcción de objetos antropológicos diferentes y al mismo tiempo inferiores.

Por tanto, el grado al que los antropólogos pueden acercarse más al lenguaje de la vida diaria y al lenguaje del texto invierte el modo de hacer al otro. El problema es, como sugieren las antropólogas feministas cuando reflexionan sobre la situación, que podría haber riesgos profesionales para los etnógrafos que quieren seguir esta estrategia. He argumentado en otras partes (1990a) que la nueva y atinada observación de Rabinow sobre las políticas de la escritura etnográfica —que tienen

que encontrarse más cerca de casa y de la academia, que del mundo colonial y neocolonial— nos ayudan a entender unas cuantas cosas acerca de la antropología feminista y su inquietud, que incluso alguien como Clifford revela en su ensayo de introducción de *Writing Culture*.¹⁹ Su excusa para excluir a las antropólogas feministas fue el hecho de que no estuvieran participando en la innovación textual. Si reconociéramos la dudosa distinción que él supone existe entre la innovación textual y las transformaciones de contenido y teoría, podríamos conceder que las antropólogas feministas han contribuido muy poco a la nueva ola de experimentación con la forma.

Pero entonces, un modo de reflexionar actual nos proporcionaría pistas del porqué. Sin hacer siquiera las preguntas básicas sobre los individuos, las instituciones, los patrones y ocupación, podemos recurrir a las políticas del proyecto feminista mismo. Dedicado a asegurar que las vidas de las mujeres estén representadas en las descripciones de las sociedades, en sus experiencias, y tomando en cuenta el género mismo teorizado en explicaciones de cómo funciona la sociedad, las feministas académicas se han interesado por el antiguo sentido político de la representación. El conservadurismo en la forma puede haber sido útil porque el objetivo era convencer a los colegas de que la antropología que toma en cuenta el género es una antropología mucho mejor.

La segunda presión sobre la antropología feminista es la necesidad de reivindicar el profesionalismo. Contrario a lo que Clifford escribe (1986a: 21), las mujeres han producido “formas no convencionales de escritura”. Él las ignoró y no tomó en cuenta a algunos antropólogos profesionales como Bowen (Bohannon) (1954), Briggs (1970), y Cesara (Poewe) (1982) que han experimentado con la forma.²⁰ De una manera más significativa, hay también algo que podría ser considerado como una “tradición de mujer” alternativa dentro de la escritura etnográfica. Sin embargo, no es profesional y sólo con reticencia podría ser recuperada y analizada por las antropólogas feministas inseguras de su profesión. Me estoy refiriendo a las excelentes y populares etnografías

¹⁹ Para un debate más detallado e interesante de la incomodidad de Clifford con el feminismo, véase Gordon (1988).

²⁰ A esta lista podrían agregársele más nombres, incluso lo más reciente de Friedl (1989).

escritas por esposas “sin formación académica” de antropólogos como *Guests of the Sheik* de Elizabeth Fernea (1965), *Nisa* de Marjorie Shostak (1981), *The Spirit of the Drum* de Edith Turner (1987) y *The House of Lim* de Margery Wolf (1968). Estos trabajos están dirigidos a audiencias un poco diferentes de las de los escritores profesionales de etnografías estándares; estas mujeres también han seguido convenciones diferentes: son más abiertas respecto a su posicionalidad, menos impositivas de su autoridad científica y más orientadas hacia los individuos y las familias particulares. [...]

El segundo problema con la generalización se deriva no de su participación en los discursos autoritarios de profesionalismo, sino de los efectos de homogeneidad, cohesión y atemporalidad que suele producir. Cuando se generalizan las experiencias y conversaciones de una cantidad específica de personas en una comunidad, se suelen atenuar y homogeneizarse las diferencias entre ellas. La apariencia de una falta de diferenciación interna facilita la concepción de un grupo de personas como entidad diferente y vinculada como “el Pueblo Nuer”, los balineses y Awlad’Ali Bedouin que hacen esto o aquello y dicen tal y tal. El esfuerzo para producir descripciones etnográficas de creencias o acciones de las personas tiende a restar importancia a las contradicciones, a los conflictos de intereses, a las dudas y discusiones, sin mencionar las motivaciones y circunstancias cambiantes. La supresión del tiempo y del conflicto hacen de lo que está dentro del límite establecido por la homogeneización algo fijo y esencial. Estos efectos son momentos especiales para los antropólogos porque contribuyen a la ficción de otros esencialmente diferentes y diferenciados que pueden ser separados de alguna clase de yo igualmente esencial. Como he argumentado, en tanto que la diferencia es jerárquica y las afirmaciones de separación una forma de negar la responsabilidad, la generalización en sí debe tratarse con desconfianza.

Por estas razones propongo que experimentemos con etnografías narrativas de lo particular en la tradición de la escritura basada en el trabajo de campo.²¹ Al contar historias de individuos particulares en

²¹ Mi propio experimento en este tipo de narrativa etnográfica está en prensa: Abu-Lughod.

lugar y tiempo, estas etnografías compartirían elementos con la “tradición alternativa de las mujeres” que discutimos antes. Yo esperaría que complementarían y no reemplazarán a otro tipo de proyectos antropológicos, como discusiones teóricas y exploración de nuevos tópicos en antropología [...]

Los antropólogos habitualmente generalizan sobre las comunidades al decir que están caracterizadas por ciertas instituciones, normas o formas de hacer las cosas. Por ejemplo, casi siempre se suele decir cosas como “Los Bongo-Bongo son polígamos”. Sin embargo, uno se puede negar a generalizar de esta manera y más bien preguntar cómo un conjunto concreto de individuos —por ejemplo, un hombre y sus tres esposas en una comunidad beduina de Egipto que conozco desde hace una década— viven la “institución” que llamamos poligamia. Enfatizar la peculiaridad de este tipo de matrimonio y elaborar por medio de discusiones, recuerdos, desacuerdos y acciones daría como resultado varios puntos teóricos. Primero, negarse a generalizar destacaría la calidad de esta tipicidad producida de manera tan regular en los relatos sociales científicos convencionales. Segundo, mostrar las circunstancias actuales y las historias detalladas de los individuos y sus relaciones indicaría que tales particularidades, siempre presentes (como sabemos por nuestras experiencias personales), también son cruciales para la constitución de la experiencia. Tercero, reconstruir los argumentos, justificaciones e interpretaciones de lo que ellos y otros están haciendo explicaría cómo se desarrolla la vida social, mostraría que aunque los términos de sus discursos están establecidos (y, como en cualquier sociedad, incluyen varios discursos algunas veces contradictorios y con frecuencia cambiantes), dentro de estos límites, la gente refuta las interpretaciones de lo que está sucediendo, siente el dolor y vive su vidas. En un sentido esto no es nuevo, por ejemplo, Bourdieu (1977) teoriza sobre la práctica social de manera similar. Pero la diferencia aquí sería buscar medios textuales que representen cómo sucede esto, en vez de simplemente hacer aseveraciones de que sí están representados.

Al concentrarse en los individuos particulares y en sus relaciones cambiantes, necesariamente se subvertirían las connotaciones más problemáticas de la cultura: homogeneidad, coherencia y atemporalidad.

FUENTES CONSULTADAS

- ABU-LUGHOD, L. (1986), *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Nueva York: Oxford University Press.
- (1989), *Zones of theory in the anthropology of the Arab world*, Annual Review of Anthropology 18: 276-306.
- (1990a), *Can there be feminist ethnography?* *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory* 5: 7-27.
- (1990b) *Shifting politics in Bedouin love poetry*. In *Language and the Politics of Emotion*, en C. Lutz y L. Abu-Lughod, (eds.), Nueva York: Cambridge University Press.
- ABU-LUGHOD, L. y LUTZ, C (1990), "Introduction: discourse, emotion, and the politics of everyday life", en Altorki, Soraya, y Camillia El-Solh (1988), *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, Syracuse, Nueva York: Syracuse University Press.
- APPADURAI, A. (1988), *Putting hierarchy in its place*, Cultural Anthropology 3: 36-49.
- ARENS, W. (1979), *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropology*, Nueva York: OUF.
- ASAD, T. (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres: Ithaca Press.
- (1983), *Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz*, Man 18: 237-59.
- BELENKY, M., CLINCHY, B., GOLDBERGER, N., y TARULE, J. (1986), *Women's Ways of Knowing*, Nueva York: Basic Books.
- BELL, D. (1983), *Daughters of the Dreaming*, Melbourne: McPhee Gribble/N. Sydney: George Allen & Unwin.
- BOWEN, E. S. (1954), *Return to Laughter*, Garden City, NY: Anchor Books.
- BOURDIEU, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Trans. R. Nice, Cambridge: Cambridge University Press.
- BRIGGS, J. (1970), *Never in Anger*, Cambridge: Harvard University Press.
- CESARA, M. (1982), *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*, Londres y Nueva York: Academic Press.
- CHODOROW, N. (1978), *The Reproduction of Mothering*, Berkeley: University of California Press.

- CIXOUS, H. (1983), "The laugh of the Medusa", en *The Signs Reader*, K. Cohen y P. Cohen, trans., E. Abel y E. Abe, Chicago: University of Chicago Press, pp. 279-97.
- CLIFFORD, J. (1983), "Power in dialogue in ethnography", en G. W. Stocking, Jr., (ed.), *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison: University of Wisconsin Press, pp. 121-56.
- _____ (1986a), "Introduction: partial truths", en J. Clifford y G. Marcus, (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, pp. 1-26.
- _____ (1986b), "On ethnographic allegory", en J. Clifford y G. Marcus, (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, pp. 98-121.
- _____ (1988a), "On collecting art and culture", en *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 215-51.
- _____ (1988b), "On ethnographic self fashioning", en *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 92-113.
- CLIFFORD, J. y MARCUS, G. E. (eds.) (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- _____ (1988), *Aestheticized emotions and critical hermeneutics. Culture, Medicine and Psychiatry*, Berkeley: University of California Press.
- CRAPANZANO, V. (1977), *On the writing of ethnography*, *Dialectical Anthropology*.
- DUMONT, J. (1978), *The Headman and I*, Austin: University of Texas Press.
- _____ (1986), *Prologue to ethnography or prolegomena to anthropology: Ethos*.
- DWYER, K. (1982), *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- FABIAN, J. (1983), *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York: Columbia University Press.
- FAHIM, H., (ed.) (1982), *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, Durham, Carolina del Norte: North Carolina Academic Press.
- FERNEA, E. W. (1965), *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village*, Garden City, NY: Anchor Books.

- FISCHER, M. J. (1984), *Towards a third world poetics: seeing through short stories and films in the Iranian culture area*: Knowledge and Society 5.
- (1986), "Ethnicity and the post-modern arts of memory", en *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*.
- FOUCAULT, M. (1978), *Discipline and Punish*, Nueva York: Partheon.
- FRIEDL, E. (1989), *Women of Deh Koh: Lives in an Iranian Village*, Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- GEERTZ, C. (1973), *The impact of the concept of culture on the concept of man*, The Interpretation of Cultures, Nueva York: Basic Books.
- (1975), *Thick description: toward an interpretive theory of culture*, In The Interpretation of Cultures, Nueva York: Basic Books.
- (1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford: Stanford University Press.
- GILLIGAN, C. (1982), *In a Different Voice*, Cambridge: Harvard University Press.
- GORDON, D. (1988), *Writing culture, writing feminism: The poetics and politics of experimental ethnography*. *Inscriptions* 3/4: 7-24.
- HARAWAY, D. (1985), *A manifesto for cyborgs: science technology and socialist feminism in the 1980s*, *Socialist Review* 80: 65-107.
- HARDING, S. (1986), *The Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell University Press.
- (1987), *The method question*. *Hypatia* 2: 19-35.
- HARTSOCK, N. (1985), *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Boston: Northeastern University Press.
- HYMES, D. (1969), *Reinventing Anthropology*, Nueva York: Pantheon.
- LRIGARAY, L. (1985a), *Speculum of the Other Woman*, G. C. Gill, trans., Ithaca: Cornell University Press.
- (1985b), *This Sex Which Is Not One*, C. Porter with C. Burks, trans., Ithaca: Cornell University Press.
- JOSEPH, S. (1988), "Feminization, familism, self, and politics: research as a Mughtaribi", en S. Altorki y C. El-Solh, (eds.), *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, pp. 25-47.
- KONDO, D. (1986), *Dissolution and reconstitution of self: implications for anthropological epistemology*, *Cultural Anthropology* 1: 74-88.

- KRISTEVA, J. (1981), *Women's time*, A. Jardine and H. Blake, trans., *Signs* 7: 13-35.
- KUPER, A. (1988), *The Invention of Primitive Society: Transformation of an Illusion*, Boston y Londres: Routledge and Kegan Paul.
- MACKINNON, C. (1982), *Feminism, Marxism, method, and the state: an agenda for theory*, *Signs* 7: 515-44.
- MARCUS, G. y CLIFFORD, J. (1985), *The Making of ethnographic texts: preliminary report*, *Current Anthropology* 26: 267-71.
- MARCUS, G. y FISCHER, M. J. (1986), *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.
- MEIS, M. (1983), *Towards a methodology for feminist research*. In *Theories of Women's*.
- MINTZ, S. (1985), *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, Nueva York: Viking.
- MORSY, S. (1988), "Fieldwork in my Egyptian homeland: toward the demise of anthropology's distinctive other hegemonic tradition", en S. Altorki y C. El-Solh, (eds.), *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, Syracuse: Syracuse University Press, pp. 69-90.
- NADER, L. (1969), "Up the anthropologist" – perspectives gained from studying up, en D. Hymes (ed.), pp. 284-311.
- NARAYAN, K. (1989), *Saints, Scoundrels, and Storytellers*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- ORTNER, S. B. (1984), *Theory in anthropology since the sixties. Comparative Studies*, en *Society and History* 26: 126-66.
- (1991), "Reading America. Preliminary Notes on Class and Culture", en Fox, Richard G. (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the present*.
- PRATT, M. L. (1986), *Fieldwork in common places*, en *Writing Culture: The Poetics and Politics*.
- RABINOW, P. (1977), *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press.
- REINHARZ, S. (1983), "Experimental analysis: a contribution to feminist research", en G. Bowles y R. D. Klein, (eds.), *Theories of Women's*

- Studies*, Londres y Boston: Roudedge and Kegan Paul, pp. 162-191.
- RICH, A. (1979), *Toward a woman-centered university*, en *On Lies, Secrets and Silence*, Nueva York: W. W. Norton & Co.
- RIESMAN, P. (1977), *Freedom in Fulani Social Life*, Chicago: University of Chicago Press.
- RUDDICK, S. (1980), *Maternal thinking*, en *Feminist Studies* 6, (2): 342-67.
- SACKS, K. B. (1989), *Toward a unified theory of class, race, and gender*, *American Ethnologist* 16(3): 534-50.
- SAID, E. (1978), *Orientalism*, Nueva York: Pantheon.
- (1989), *Representing the colonized: anthropology's interlocuters*, *Critical Inquiry* 15: 205-25.
- SHOSTAK, M. (1981), *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*, Cambridge: Harvard University Press.
- SMITH, D. (1987), *The Everyday World as Problematic*, Boston: Northeastern University Press.
- STANLEY, L. y WISE, S. (1983), *Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research*, Londres: Roudedge and Kegan Paul.
- STRATHERN, M. (1985), *Dislodging a worldview: challenge and counter-challenge in the relationship between feminism and anthropology*, en *Australian Feminist Studies* I: 1-25.
- (1987), *An awkward relationship: the case of feminism and anthropology*, *Signs* 12: 276-92.
- TEDIOCK, D. (1983), *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- (1987), *Questions concerning dialogical anthropology*, en *Journal of Anthropological Research* 43: 325-37.
- TUHAMI (1980), *Portrait of a Moroccan*, Chicago: University of Chicago Press.
- TURNER, E. (1987), *The Spirit and the Drum: A Memoir of Africa*, Tucson: University of Arizona Press.
- TYLER, S. (1986), "Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document", en J. Clifford y G. Marcus, (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, pp. 122-140.

- WEINER, A. (1976), *Women of Value, Men of Renown*, Austin: University of Texas Press.
- WOLF, E. R. (1982), *Europe and the People without History*, Berkeley: University of California Press.
- WOLF, M. (1968), *The House of Lim*, Nueva York: Appelton-Century-Crofts.