

# Interpretando la(s) cultura(s) después de la televisión: sobre el método<sup>1</sup>

Lila Abu-Lughod

Antropóloga. Directora del Instituto para la Investigación sobre la Mujer y el Género, Universidad de Columbia, Nueva York

Email: la310@columbia.edu

Traducción del inglés: Carmen Martínez y María Moreno

## Resumen

Este ensayo explora los métodos y las preguntas adecuadas para una antropología de la televisión; para ello, sostiene que la noción de “descripción densa” de Clifford Geertz necesita ser creativamente reelaborada para así ser pertinente en el estudio de las vidas humanas influidas por los medios de comunicación de masas. Las grandes preguntas, un estudio multisituado de la recepción, de los textos y de la producción de las novelas televisadas en Egipto, pueden servir para comprender la naturaleza de la cultura (reconociendo sus aspectos hegemónicos o ideológicos) y de las culturas (que resultan cosmopolitas en los lugares donde esto no se espera como en Egipto) en la postmodernidad postcolonial.

*Palabras clave:* cultura, Egipto, etnografía de la televisión, Geertz, estudios de los medios de comunicación, campesinos.

## Abstract

Arguing that Geertz' notion of “thick description” needs creative stretching to fit mass-mediated lives, this essay explores the questions and methods appropriate for an anthropology of television. The big questions a multi-sited study of reception, texts, and production of television soap operas in Egypt can speak to concern the nature of culture (recognizing its hegemonic or ideological aspects) and cultures (cosmopolitan in unlikely places like village Egypt) in post-colonial postmodernity.

*Keywords:* culture, Egypt, ethnography of television, Geertz, media studies, peasants.

---

<sup>1</sup> Contribución especial para Íconos. Una versión preliminar de este artículo fue publicado en Sherry Ortner, editora, *The Fate of Culture: Geertz and Beyond*, University of California Press, Berkeley, 1999.

Si tuviera que comenzar este artículo tal y como lo hizo Clifford Geertz (1973a: 412-14) en uno de sus ensayos más celebrados y cuestionados, con una historia sobre cómo empecé mi trabajo de campo en una aldea así -sin mencionar más controversiales-se podrían ver diferencias decidorassignificativas. Tendría que confesar que en vez de andar por un pueblo del alto Egipto con el sentimiento de que la gente miraba a través de nosotros como si fuéramos “ráfagas de viento”, mi esposo y yo éramos inmediatamente reconocidos y claramente ubicados dentro en una red social de investigadores, periodistas y arqueólogos canadienses, estadounidenses y franceses a los que los aldeanos tenían bien identificados. El caserío, localizado sobre la rivera oeste del Nilo, a un viaje en ferry desde Luxor, estaba rodeado de aquellos templos faraónicos que los arqueólogos han ido desenterrando y los turistas han admirado por más de un siglo.

La cálida bienvenida que recibí cuando llegué en la primavera de 1990 también se debía a una intensa curiosidad. Aquí estaba, por fin, “la esposa”. Mi marido me había precedido, siguiendo a un escritor estadounidense que en 1978 publicó una famosa historia de vida de un joven local. Era una historia que se asemejaba demasiado a relatos anteriores de jesuitas y orientalistas sobre “el campesino egipcio”, representado como un hombre de costumbres ancestrales y hábitos violentos (Mitchel 1990: 129-50). Mi esposo había buscado a unas pocas personas de las que le había hablado una amiga nuestra del Cairo - una folklorista que escribía una disertación sobre los lamentos funerarios en el alto Egipto- y a quienes había enviado saludos. Para él era particularmente importante conocer a Zaynab, cuyo hogar había sido el refugio de nuestra amiga.<sup>2</sup>

Zaynab me pareció seria y acogedora. Su cara curtida y su cabello despeinado, sobresaliendo por encima de un chal negro con dise-

ños sobre la cabeza, delataban su exposición al sol y las presiones de ser madre de seis hijos, cuyo marido había migrado a la ciudad. Zaynab preguntó por su amiga folklorista, tal como lo hizo cada vez que llegué a la aldea en la siguiente década, ya sea desde El Cairo o desde los Estados Unidos. Yo compartía con ella la información que tenía, aunque trataba de distanciarme de los otros extranjeros que Zaynab conocía, cuya moral y comportamiento -mientras se encontraban en la aldea- no podía garantizarse. Para distinguirme, enfatice la mitad palestina de mi identidad. Pero, al fin y al cabo, Zaynab sabía que yo pertenecía al mundo de los extranjeros que ella había conocido, y aprovechó el tiempo que pasamos juntas tratando de mejorar su comprensión sobre la vida en los Estados Unidos: costos, becas, disertaciones, investigaciones y libros, entre otros aspectos más problemáticos de la vida euro-americana. Yo era portadora de mensajes e informante, a la vez que investigadora.

En mi historia de cómo me gané la confianza de la gente del pueblo, en lugar de la descripción de Geertz de una dramática persecución policial por una pelea de gallos ilegal que a la gente le importaba sobremano, tendría que conformarme con la narración del tranquilo placer de reconocimiento que Zaynab y sus hijos, como muchas otras familias, evidenciaron cuando mostré un interés por la televisión. Me preguntaron si me gustaría verla y trajeron su pequeño aparato. Mientras manipulaban su antena casera, se disculparon porque la televisión era en blanco y negro y me invitaron a mirarla con ellos cualquier noche, sintiendo pena porque yo

2 Uso seudónimos para asegurar el anonimato de las mujeres de la aldea. La folklorista en cuestión, sin embargo, es Elizabeth Wickett cuya disertación se titula “*For Our Destinies: The Funerary Laments of Upper Egypt*” (*Para Nuestros Destinos: los lamentos funerarios del alto Egipto*). Tesis de Ph.D., Universidad de Pennsylvania, 1993.

no tuviera mi propio aparato. La televisión nos vinculaba. Y este vínculo empezó a diferenciarme de los otros extranjeros, gente que, generalmente, no seguía los melodramas televisivos egipcios que los aldeanos amaban.

### Descripción densa, sin embargo...

A pesar de las diferencias que sugiere mi historia sobre los tipos de mundos -mucho más interconectados- que habitan las gentes ahora y, en consecuencia, los tipos de objetos que los antropólogos consideran dignos de estudio (como los medios de comunicación de masa), quisiera señalar que el llamado de Geertz a usar la descripción densa como método etnográfico todavía es importante (Geertz 1973b: 3-30). Pero ese método necesita ser recreado para hacerlo pertinente al momento de estudiar vidas influidas por los medios de comunicación de masas.

Muchos estudios de cultura popular, y especialmente de televisión, con los que me he topado son decepcionantes. Pareciera que no buscan una comprensión profunda de la condición humana o de las dinámicas sociales, culturales y políticas de comunidades concretas, tareas que la antropología ha considerado siempre, quizás arrogantemente, su objeto de estudio. ¿Es el objeto, la televisión, lo que nos dificulta esta tarea? No estamos tratando con rituales intrincados o complejos sistemas de parentesco, o aún con historias y estructuras de coyuntura en momentos coloniales, ámbitos de estudio profundamente enraizados en la disciplina. La televisión forma parte de lo efímero postmoderno y está asociada, ya sea aquí o allá, como le gusta decir a Geertz, con el tipo de gente común que algunos llaman masas (Geertz 1988). También está asociada con el entretenimiento comercial o con la propaganda estatal, los cuales son siempre sospechosos. ¿Se podrá limpiar la mancha de su estatus nada intelectual y la aparente banali-

dad de aquellos que la estudian? ¿O es que, como diría Jean Baudrillard, nociones como la de condición humana se han vuelto obsoletas en el mundo de la simulación y el simulacro, del cual la televisión es parte notable? (Baudrillard 1988).

Aquí quisiera sostener algo diferente: que en el campo y en nuestros estudios recién estamos empezando a hallar el punto de entrada correcto para el trabajo etnográfico, es decir, que necesitamos comprender el significado de la televisión como un elemento omnipresente en las vidas e imaginarios de la gente del mundo contemporáneo. En una revisión reciente de algunos estudios sobre "resistencia", Sherry Ortner ubica causa de la debilidad de este tipo de estudios a lo que califica como "rechazo etnográfico". Me parece que este diagnóstico es también adecuado para los estudios sobre los medios. Si hay algún tema que ha dominado el estudio de los medios, especialmente de la televisión, en las últimas dos décadas, ha sido el de la resistencia. Y si se puede decir algo sobre estos estudios es que, a pesar de su considerable sofisticación teórica, son etnográficamente débiles, ya que se preocupan poco por dar sentido a las vidas y preocupaciones de la gente que consume los medios de comunicación (Ortner 1995: 173-93).<sup>3</sup>

Irónicamente, se han realizado numerosos llamados a hacer etnografía para solucionar este problema en los estudios culturales en la última década. El estudio de Janice Radway sobre los lectores de novelas es aclamado como un clásico que comprobó el valor de la etnografía para el análisis de la cultura popular (Radway 1984). Sin embargo, los investigadores parecen poco dispuestos a inclinarse hacia el método etnográfico. Libros con títulos prometedores como *Television and Everyday Life* (Televisión y vida cotidiana) cri-

3 Para una celebración clásica de la resistencia de los espectadores de televisión ver John Fiske (1987).

tican de manera inteligente los ejemplos más representativos de lo que en el medio se conoce como estudios de recepción y de audiencia, y proponen que hacen falta más estudios de caso etnográficos y psicoanalíticos. El autor de este libro en particular sostiene que “una investigación sobre la audiencia debería ser una investigación no sobre un conjunto de individuos preconstituidos o de grupos sociales rígidamente definidos, sino sobre un conjunto de prácticas y discursos cotidianos dentro de los cuales se sitúa el complejo acto de ver televisión y a través de los cuales este mismo acto complejo se constituye” (Silverstone 1994). El autor del libro, sin embargo, no hace nada de lo que predica. Ofreciendo las excusas apropiadas, evita el compromiso práctico que esto requeriría con el propósito de dedicarse a alguna teorización general (ligada a la cultura) sobre los suburbios, la modernidad y la domesticidad. Cuando los investigadores efectivamente se dedican a la etnografía, como admite una de las defensoras más persuasivas y sutiles del “giro etnográfico”, utilizan una noción de etnografía que se parece poco al ideal antropológico (Ang 1996).

¿Qué podemos ofrecer los antropólogos que empezamos a tomar en serio la televisión? En su temprana revisión del campo emergente de la antropología de los medios, Debra Spitulnik afirma que los antropólogos “han sobrepasado ya, de alguna manera, muchos de los debates de los estudios de medios, porque implícitamente teorizan procesos, productos y usos mediáticos como partes complejas de la realidad social, y esperan localizar el poder y el valor de los medios de una manera más difusa que directa y causal” (Spitulnik 1993: 307). En sus atisbos polémicos sobre el mismo tema, Faye Ginsburg sitúa la particularidad del aporte de los antropólogos en su postura menos etnocéntrica, su atención a los contextos en los que se reciben textos mediáticos, y su reconocimiento de “las formas complejas en las que se envuel-

ta la gente durante procesos de hacer e interpretar trabajos mediáticos en relación a sus circunstancias culturales, sociales e históricas” (Ginsburg 1994:13).

Y en verdad los argumentos teóricos de los antropólogos preocupados por una etnografía cuidadosa (etnografía que ilumine lo que Brian Larkin llama “el espacio social” de la televisión) son prometedores (Larkin 1996). En un poderoso análisis de la política e interpretaciones de una tele-novela que absorbió la atención de China en 1991, Lisa Rofel argumenta que la etnografía, definida como “atención a la manera contingente en la que emergen, se naturalizan y articulan las categorías sociales con la concepción de las personas sobre sí mismas y su mundo, así como en las formas como estas categorías son producidas a través de prácticas cotidianas”, es fundamental para el estudio de los encuentros con los medios. Y esto en la medida en que “los momentos de inmersión en un artefacto cultural particular están necesariamente engranados con otros campos sociales de significado y poder” (Rofel 1994: 703). Usando de manera más directa los acercamientos de los estudios culturales, el artículo de Purnima Mankekar sobre las espectadoras femeninas de televisión en Nueva Delhi, India, muestra cómo “sus interpretaciones están profundamente influidas por discursos sociales más amplios [principalmente aquellos sobre género y nacionalismo] a través de los cuales son interpeladas, del mismo modo que están moldeadas por eventos en sus vidas y por las relaciones en las que ellas mismas se sitúan” (Mankekar 1993:553).

¿Pero cómo estudiar la articulación de la televisión con otros campos sociales?<sup>4</sup> Sostengo que la clave es emplazar la televisión

4 Ciertamente no soy la única que explora esta pregunta. Para una mirada completa del trabajo de los antropólogos involucrados en la etnografía de los medios de comunicación, ver Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin (2002).

de la manera más integral posible dentro de los ricos contextos sociales y culturales que el trabajo antropológico sostenido -que ha sido nuestro ideal desde Bronislaw Malinowski- es capaz de proporcionar. El reto que enfrentamos al hacerlo es que las formas culturales transmitidas por televisión no tienen una comunidad obvia y simple y son siempre sólo una parte (a veces mayor, a veces menor) de las complejas vidas de las gentes. Además, los programas televisivos son producidos deliberadamente para la gente bajo condiciones que varían política e históricamente.

Los antropólogos están probablemente mejor preparados para analizar lo que los estudios de los medios llaman "recepción". El problema es cómo podemos ir más allá de una visión fragmentada de las vidas cotidianas, las conexiones sociales y las preocupaciones de los entrevistados, o de los colectivos de espectadores<sup>5</sup>. Lo que por lo general tenemos son sólo anécdotas o citas fragmentarias y descontextualizadas. Por otra parte, aún en los estudios de audiencia más completos hechos por investigadores de los medios, la cuestión que se plantea es cómo superar una visión parcial de la vida cotidiana, las conexiones sociales, las complejidades de la vida y las preocupaciones de la gente, sin establecer vinculaciones con el grupo mucho mayor de cuyos consumos culturales los investigados participan a la vez que comparten sus ideas de nación y de comunidad.

Como argumentaré en este artículo, los mensajes televisivos son transformados por la forma en que la gente enmarca sus experiencias televisivas y por la manera en que poderosas realidades cotidianas modulan y equilibran esos mensajes.<sup>6</sup> La imagen de Roger Silverstone de la audiencia televisiva posicio-

nada en espacios y tiempos múltiples muestra lo difícil que es la tarea de contextualizar de manera completa las etnografías de la televisión. El autor señala que la gente "vive en espacios y tiempos que se superponen pero no siempre se determinan: espacios domésticos, espacios nacionales, espacios de emisión y de limitada circulación, tiempos biográficos, tiempos cotidianos, tiempos marcados por horarios, tiempos espontáneos, pero también socio-geológicos" (Silverstone 1994: 132). Lo que significa que debemos intentar incluir, de alguna manera, estos varios espacios y tiempos en nuestras descripciones densas de la gente que mira la televisión.

Pero incluso esto no es suficiente. Los antropólogos no pueden prescindir del análisis "textual", el equivalente de los análisis simbólicos de rituales y mitos que han sido tan iluminadores. Más importante todavía: necesitan hacer etnografías de la producción de los medios. Los programas televisivos son producidos no sólo por especialistas de un estatus social diferente del de los espectadores sino también por profesionales de clase social diferente (frecuentemente urbanos en vez de rurales, con identidades y lazos sociales nacionales y a veces transnacionales) que trabajan dentro de estructuras de poder y organizaciones que están ligadas a intereses nacionales o comerciales y que están haciendo el trabajo para las empresas de televisión. Para una verdadera descripción densa necesitamos encontrar la forma de interrelacionar estos diversos nodos de la "vida social de la televisión".<sup>7</sup>

Cuando sostengo que parte de la solución a la debilidad de los estudios de cultura popular descansa en regresar a la "descripción

5 Importantes estudios culturales incluyen a James Lull (1990), David Morley (1986) y la colección editada por Seiter, Borchers, Kreutzner y Warth (1989). Estudios inter-culturales incluyen a Allen, (1995) y Liebes y Katz (1990).

6 La sugerencia de Debra Spitulnik, tomada de la lingüística funcional, de que se examine la manera en que las "formas presuponen y crean los contextos de su interpretación" haría más sutil esta noción de enmarcar los mensajes televisivos (ver Spitulnik 1993: 297).

7 Estoy agradecida a Brian Larkin por esta frase (comunicación personal).

densa” de Geertz, no quiero decir que nuestro objetivo sea necesariamente el mismo -en el caso de Geertz, desarrollar una teoría interpretativa de la cultura o traducir culturas- aunque comparto su fe en que un buen análisis muestra “el poder de la imaginación científica para ponernos en contacto con la vida de aquellos que no conocemos” (Geertz 1973b: 16). En vez de eso, creo que necesitamos recordar que cuando Geertz hace un llamado a la descripción etnográfica microscópica, justifica esas “largas descripciones” de eventos distantes porque son (para tomar prestada una frase de alguien a quien él considera irremediabilmente equivocado) “buenas para pensar”. Las descripciones densas de los discursos sociales en lugares particulares tienen relevancia general, argumenta Geertz, porque “presentan a la mente sociológica material del cual alimentarse”. Gracias a sus conocimientos específicos, los antropólogos pueden pensar de manera inteligente e imaginativamente sobre los mega-conceptos de la ciencia social (Geertz 1973b: 23). O los de las humanidades, se podría añadir ahora. Siguiendo la misma línea, Geertz nos advierte que aunque los antropólogos a menudo estudian *en* aldeas, no estudian aldeas. Confrontan las mismas realidades imponentes y los grandes términos que otros científicos sociales, pero en lugares y formas locales (Geertz 1973b: 21).

Ampliando estas ideas, quisiera sugerir que todavía podemos beneficiarnos al tratar de contextualizar cuidadosamente pequeños hechos y eventos (en este caso el consumo de la televisión en lugares particulares, incluyendo aldeas del alto Egipto) como un recurso que nos ayude a reflexionar sobre asuntos más amplios, particularmente aquellos concernientes al estado-nación. Si la televisión parece banal, debería inspirarnos una de las frases más memorables de Michel Foucault: “lo que tenemos que hacer con los hechos banales es descubrir (o tratar de descubrir) qué proble-

ma específico y tal vez original está conectado con ellos” (Foucault 1982: 210).

En este artículo, me centraré en uno de los problemas de los que nos pueden hablar las historias sobre las mujeres y la televisión en una aldea del alto Egipto (o de los que se puede hacer que nos hablen, como recuerda Geertz) relacionado con la naturaleza de la “cultura” y “culturas” bajo las condiciones de lo que muchos llamarían posmodernidad postcolonial. Este artículo propondrá un método para estudiar los medios de comunicación nacionales, ofreciendo así una técnica apropiada para los estudios de los medios de comunicación. Pero en este artículo también quiero comenzar a mostrar por qué el estudio de la televisión fomenta una producción antropológica que está comprometida no sólo con cuestiones académicas sino con otros campos sociales del mundo en el que trabajamos, especialmente en lugares como Egipto donde la televisión está ligada a proyectos nacionales.

### **Textos culturales y etnografía multi-situada<sup>8</sup>**

En enero de 1996, en una corta visita a la aldea del alto Egipto donde he estado trabajando intermitentemente desde 1990, vi con varios amigos algunos episodios de la serie de televisión “Madres en la casa del amor” (Ummahat fi bayt al-hubb) ambientados en una casa de retiro para mujeres. El drama central del programa giraba en torno al intento del inescrupuloso cuñado de la viuda -que dirigía el lugar- por apoderarse de la casa de retiro, y cumplir su sueño de construir un hotel de veintidós pisos. Las mujeres residentes se asociaron para defender su amenazado hogar, encontrando un nuevo propósito para

8 He tomado prestado este acertado concepto de George Marcus (1998: 79-104).

su vida. Se olvidaron de sus riñas sobre qué programas de televisión ver, movilizaron sus talentos para conseguir dinero con qué comprar las acciones del cuñado, y enfrentarse a sus intereses decididamente.

La serie había sido escrita unos pocos años antes por Fathiyya al-'Assal, una escritora vibrante y segura de sí misma, y una de las pocas mujeres de su generación que escribían dramas para la televisión en Egipto. Activista del partido de izquierda egipcio, había sido encarcelada ocasionalmente por lo que sus proyectos de producir historias habían sido postergados algunas veces y sus series canceladas por los censores de televisión (funcionarios que trabajaban para la televisión estatal) y por otros altos cargos del gobierno. Sus series eran conocidas por su preocupación social, y ella consideraba los asuntos de las mujeres como temas críticos. También había hecho un poco de etnografía en una casa de retiro para conseguir un guión más realista.

¿Cómo estudiar el encuentro entre algunas mujeres de la aldea del alto Egipto y esta serie de televisión? Con los programas de televisión uno está forzado a hablar no tanto de las culturas-como-textos, como Geertz lo haría, sino sobre textos culturales discontinuos que son producidos, puestos en circulación y consumidos. La descripción densa de la televisión invita, por lo tanto, como sostuvo antes, a una etnografía multi-situada en la que, como ha señalado George Marcus con respecto a las mercancías en el sistema mundial, se pueda "seguir la cosa" (Marcus, 1998: 91-92). El sistema relevante aquí es nacional en vez de global. Por lo tanto, empezaré con los aldeanos y sus respuestas a la serie de televisión, usando esta mirada cercana a una serie para presentarlos y abrir las estructuras y los significados básicos de sus vidas. Pero también quiero seguir la pista de la serie hasta El Cairo, donde fue producida en un ambiente muy diferente por una intelectual de izquierda y algunos profesionales urbanos que traba-

jan con y contra los medios controlados por el estado, y con audiencias imaginarias para su trabajo. Este acercamiento nos permitirá, finalmente, tener alguna comprensión de la dinámica cultural de la televisión nacional.

Miré varios episodios de *Madres en la casa del amor* con mis vecinos, quienes, aunque intrigados, comentaban riendo sobre los personajes ridículos que aparecían en la serie, como una compulsiva tejedora de suéteres. Después de un episodio en el cual una viuda había finalmente accedido a casarse con un antiguo amor, una persona bromeó, "Ahora todas las mujeres de sesenta querrán casarse". Al día siguiente, Zaynab comentó de forma más realista el episodio, contrastándolo con las actitudes locales. "Decimos que cuando una chica ha pasado los treinta, no se casará... Se consideraría vergonzoso. Si una mujer de más de treinta se casase, lo haría calladamente, lejos, sin una celebración de boda".

El comentario de Zaynab fue en muchos aspectos revelador. Dirigido a mí, establecía la diferencia entre las aldeanas (y por extensión la gente del alto Egipto en general) y las mujeres urbanas ricas de Alejandría que aparecían en la serie de televisión. Se trataba de una diferencia cultural enmarcada en lo moral. Esta construcción de la diferencia servía en parte para la edificación de la imagen de la antropóloga. El haber experimentado durante largos años como los ricos lamentos funerarios de su madre eran anotados cuidadosamente por nuestra amiga folklorista, así como el ver sus experiencias cotidianas fotografiadas por los turistas, había sin duda ayudado a Zaynab a objetivar su propia cultura. Los regalos que me hizo a lo largo de los años sugerían que ella había aprendido bien la lección. Su primer regalo fue una cacerola de barro rústica del tipo fabricado y usado localmente. El segundo fue una pieza de tela negra tradicional, ofrecida con el anuncio confiado de que me había conseguido algo que realmente me gustaría, algo raro en estos días. El tercero fue un chal

negro, el último diseño local de lo que las mujeres “tradicionales” usaban en su cabeza. Cada regalo representaba algo único del alto Egipto y algo que aquellos que desean ser más sofisticados (como su hija) hubieran rechazado por estar pasado de moda.

Pero para Zaynab, una mujer que se siente en casa en su mundo social, un poco mayor para su edad y segura de ser una de las mujeres adultas de la aldea que tomaba muy en serio sus deberes sociales (visitas a enfermos y funerales, por ejemplo), las diferencias culturales dentro de las cuales ella enmarcaba su respuesta a la serie de televisión también eran personalmente significativas. Su propia experiencia en el matrimonio era muy diferente de lo que veía en televisión. Como la mayoría de las mujeres en la aldea, había tenido un matrimonio arreglado (aunque, siguiendo las líneas del parentesco práctico más cercano se casó con un primo materno, y no paterno según la tradición del alto Egipto). La madre de Zaynab fue la segunda esposa entre las más jóvenes que enviudó poco después de dar a luz a su única hija. Como su madre no era cercana al patrilineaje de su esposo, había buscado ayuda de sus propios parientes, y eventualmente había encontrado un marido para su hija. Había, además, heredado de su padre algo de tierra, en la cual ella y Zaynab construyeron después una casa de ladrillo de dos pisos. El esposo de Zaynab trabajaba por temporadas en el Cairo desde que tenía catorce años, dejándola sola con su madre la mayoría del tiempo para criar a los hijos. Secretamente, él se había casado con una segunda esposa en el Cairo; Zaynab se había enterado y estaba resignada al hecho de que él probablemente no regresaría a vivir en la aldea.

Al pasar los años y al tener Zaynab más hijos, concebidos en las visitas de su marido, se hacían mayores las dificultades para sobrellevar la situación. Fue muy difícil cuando se le secó la leche después de dar a luz gemelos. No mucho después de eso, ella y su madre se

vieron obligadas a vender su ganado al no poder cuidar de él. Entonces murió su madre, dejando a Zaynab sola.

No se puede ignorar la posibilidad de que Zaynab haya comentado el episodio del matrimonio de la viuda mayor porque se podía relacionar con su propia situación personal. Estaba sola, administrando un hogar complejo, y su única compañía eran sus hijos, cuando miraban la televisión juntos, casi todas las tardes. No tenía un hombre que le ayudara a tomar decisiones sobre la educación de los niños, a decidir sobre qué ganado comprar, que franjas de tierra plantar o cómo cosechar. Para conseguir ayuda para el trabajo en el campo tenía que llamar a jóvenes parientes o pagar por el trabajo. Ciertamente no tenía a nadie que le diera compañía o amor. De las visitas de su esposo a la casa había dicho: “es como un invitado, no sabe nada de nuestras vidas”.

De hecho, un tema recurrente en mis conversaciones con Zaynab era la situación de las mujeres mayores en Suiza, Alemania y los Estados Unidos, las cuales se casaban o tenían amoríos con jóvenes aldeanos locales a los que habían conocido cuando estaban de vacaciones. Algunas eran divorciadas con hijos mayores, como observaba Zaynab. Usándome como informante del extraño comportamiento de las extranjeras, me preguntaba cómo esas mujeres podían hacer esto. Estaba intrigada en saber si su comportamiento era aceptable, especialmente para sus hijos. Ella no fue la única mujer de la aldea que me habló sobre este fenómeno, pero me pregunto si su curiosidad por esas mujeres mayores que habían tenido segundas vidas, segundas oportunidades en el amor o el sexo, no habría tenido una resonancia especial. No obstante, como una mujer cuya respetabilidad dependía de su matrimonio, ella se distanciaba a través de un lenguaje moral de lo que percibía como una diferencia cultural entre la vida aquí, en las aldeas



del alto Egipto, y allí, en Alejandría, en el Cairo u otras ciudades.

Zaynab no podía ni empezar a reconocer que para la escritora del Cairo de *Madres en la casa del amor*, una activista progresista comprometida en debates con intelectuales y políticos más conservadores, este episodio sobre el valor del amor frente a la presión social no constituía un simple retrato de los valores de la clase media de la sociedad de Alejandría, sino una alternativa revolucionaria universalmente aplicable para realzar el estatus y la vida de la mujer.

Otra serie de la que al-`Assal estaba orgullosa trataba sobre una mujer que, rechazada por su esposo por no ser educada, sale y se proporciona a sí misma una educación. Cuando su esposo quiere recuperarla, luego de eso, ella se niega; y esto a pesar de tener juntos un hijo. Al-`Assad dijo de esta serie: “mi interés era enfatizar el valor del hogar como hogar. Es decir, un hombre y una mujer deberían estar juntos sólo a condición de que se amen mutuamente”.<sup>9</sup> El matrimonio, sostenía, debería estar basado primero y antes que nada en el entendimiento mutuo y el amor. Ella contrastaba sus ideas sobre el matrimonio sin hijos, del cual los contrayentes pueden divorciarse sin gravamen, con los valores predominantes que privilegian las consideraciones financieras. Su punto de referencia era la clase media urbana y sus puntos de vista eran aquellos del lado más progresista y modernista. Aunque la idea de la pareja burguesa y el matrimonio sin hijos del cual los contrayentes pueden divorciarse sin gravamen ha sido idealizada y tomada en cuenta cada vez más por las clases medias en el Egipto del siglo XX, el énfasis de Al-`Assal en la igualdad de marido y mujer intentaba ser más radical que esa visión dominante de clase

media<sup>10</sup>. En cuanto al matrimonio de Zaynab, ni siquiera concordaba con el ideal de clase media; el vocabulario de derechos al amor y felicidad personal era desconocido para ella.

Hay otros ejemplos de cómo las series motivaban la discusión de asuntos relevantes para los espectadores de la aldea y sin embargo resultaban, al mismo tiempo, inasimilables para ellos mismos, debido a diferencias de perspectiva relacionadas con la posición social. En una de las primeras conversaciones que tuve mientras veía televisión con Zaynab, ella me habló animadamente del programa que acababa de salir al aire. Este extraordinario show semanal de entrevistas, que fue censurado unos años después, se llamaba *La confrontación* (Al-muwajaha) y consistía en entrevistas (más parecidas a interrogatorios) con criminales reales que tenían sentencias de prisión. Imitando el dialecto del Cairo, Zaynab narró una memorable entrevista con una mujer narcotraficante. Cuando el entrevistador le preguntó si lo haría otra vez, la mujer había respondido: “Por supuesto. Tan pronto como salga traficaré drogas otra vez”. Cuando le preguntaron por qué, ella respondió: “tengo que comer”. Zaynab añadió que la mujer se había acostumbrado a cierto tipo de vida y por tanto tenía que continuar de aquella manera. Zaynab la citó de nuevo: “ellos me encerrarán y saldré y traficaré. Me pondrán en prisión, saldré y lo haré otra vez. Así es como me gano la vida”.

Que Zaynab haya encontrado a esta criminal interesante resulta tan significativo como el hecho de que ella haya dado una respuesta al tema televisivo del matrimonio a una edad avanzada. La mujer narcotraficante, tratando de ganarse la vida, debe haber representado algo importante para esta persona de gran integridad, que se veía insultada por cualquier insinuación de falta de respeto. Toda la vida de Zaynab estaba organizada en torno a tratar de alimentar a su familia y a sí

9 Todas las citas de Al-`Assal son de una entrevista con la autora el 26 de junio de 1993.

10 Para más de visiones feministas del matrimonio, ver Abu-Lughod (1998: 243-269) y Baron (1991: 275-91).

misma (en el sentido más amplio de administrar un hogar y educar, vestir y criar a sus hijos). Ella cultivaba tres pequeños lotes de tierra, ubicados lejos unos de otros, criaba ovejas, un búfalo de agua, gallinas, patos y pichones. Ella además horneaba el pan. El trabajo y las luchas económicas eran temas persistentes en sus conversaciones con otros y las principales preocupaciones de su día a día.

La serie de televisión que vimos en enero (*Madres en la casa del amor*) también trataba este tema. Pero la manera como estaba tratado el trabajo de las mujeres y la forma de percibir su utilidad eran difíciles de asimilar para alguien como Zaynab. Uno de los objetivos de Al-Assal al escribir esta serie era mostrar que las percepciones de “edad avanzada” y “senilidad” en las mujeres, eran, al menos en parte, el resultado de no haber tenido ningún rol social. Como ella dijo,

“Quería crear un nuevo papel para las mujeres mayores... En la misma casa de retiro ellas empezaron una clase de inglés, porque una mujer había sido profesora de inglés; otra mujer que se había dedicado a la platería abrió un pequeño taller y enseñó a las mujeres las habilidades necesarias para este trabajo. Participaron en la erradicación del analfabetismo enseñando a las jóvenes del barrio a leer y escribir. También daban clases de administración del hogar, e incluso de agricultura... Mi mensaje es que las mujeres todavía pueden aprender a esta edad, y que todavía podemos beneficiarnos de lo que ellas nos puedan enseñar”.

La dinámica escritora del Cairo sostenía que hablaba desde su propia experiencia:

“Tengo sesenta años ahora. En el pasado, cuando una mujer tenía sesenta, se esperaba que se sentara en casa a esperar la muerte, después de haber casado a sus hijos. Ahora tengo cuatro hijos y ocho nietos, pero ya que tengo mis propias preocupaciones y ambiciones como escritora y política, no siento que

estoy envejeciendo. Quería comunicar esto en una serie”.

El mensaje socialista feminista de Al-`Assal es impresionante. Ella aboga por papeles socialmente útiles para las mujeres; el desarrollo de habilidades y actividades que les abran un espacio más allá de los lugares establecidos de la familia y el hogar y les permitan una independencia económica que alivie los peores efectos de la dominación masculina. A contracorriente de los actuales sentimientos conservadores a favor del regreso de la mujer al hogar, promovidos por el Parlamento y los medios de comunicación (en un tiempo en el que paradójicamente un gran número de mujeres deben trabajar por necesidad económica y en donde son comunes las carreras profesionales en las que participan mujeres) esta posición políticamente motivada es enfatizada por la propia Al-`Assal. Su padre era un comerciante rico que, muy inusualmente, se había casado con veinte mujeres diferentes luego del matrimonio (y eventual divorcio) con su madre, una ama de casa sin poder para cuestionarle. Al-`Assal estaba determinada a educarse y todavía cree en la educación como la solución para las mujeres y en general para el progreso social. Históricamente, esta era una posición política que tuvo sus orígenes a principios del siglo XX, cuando la elite y algunos reformistas de clase media (tanto hombres como mujeres) empezaron a abogar por la educación de las mujeres. Pero fue en los sesenta cuando estas ideas recibieron un impulso real con los programas de Nasser para proporcionar educación masiva.<sup>11</sup> Al-`Assal empezó su carrera como escritora de series de televisión durante este periodo, cuando se dio cuenta de que los estudiantes a los que enseñaba a leer y escribir desertaban de la clase para escuchar donde el portero del

11 Ver Abu-Lughod (1998), Baron (1994), Booth (2001).

establecimiento las series melodramáticas de la radio. Todavía trata de demostrar la importancia del alfabetismo en muchos de sus argumentos y me habló con orgullo de una serie que escribió sobre una mujer de cincuenta años cuyo marido escapó con otra mujer, dejándola sin identidad y sin las habilidades necesarias. Lo que buscaba Al-`Assal

“era mostrar cómo ella fue capaz de lidiar con la vida, se rehusó a volver a ser la esposa de tal y tal, y se fue volviendo una persona en pleno derecho. Trabajó en una casa editorial y leyó y expandió sus horizontes, finalmente escribió historias y ganó un premio gracias a ellas. Esta serie terminaba con esa nota, con el propósito de mostrar cómo fue capaz de ganar un premio por sí sola; ella fue la única dueña de la victoria.

¿En que medida se vio afectada Zaynab por el tema de aprender a leer y escribir? Justo el año anterior a la emisión de *Madres en la casa del amor* habían sido implementadas en la aldea y en los alrededores clases de alfabetización para mujeres. Estas clases estaban auspiciadas por el gobierno. Para alguien tan ocupada como Zaynab era imposible asistir. Las mujeres no concurrían a clases por una serie de razones, pero todas las que acudían tenían dos cosas en común: no tenían hijos (o tenían pocos y contaban con alguien que los cuidara por un rato) y su situación familiar les permitía librarse del trabajo por unas pocas horas en la tarde.

Cuando visité a Umm Ahmad, otra mujer a la que conocía y apreciaba, le pregunté - para empezar una conversación- si pensaba asistir a clases. Con ojos brillantes y una gran sonrisa me dijo que quisiera hacerlo de verdad; se moría de ganas de aprender a leer y

escribir y odiaba no poder firmar su propio nombre (ella había estado tratando de cobrar la pensión de su padre recientemente muerto). “Pero, ¿puedo aprender?”, me preguntó dudosa. “No, estoy demasiado vieja. No tengo cerebro”, rió. Luego añadió: “soy una mujer vieja, por eso hablarán. Dirán, ‘¿para qué necesita ella ir a aprender?’.” Le pregunté quién hablaría, y ella dijo, “Los hombres. Los hombres hablarían”.<sup>12</sup>

Cuando su hijo, un hombre joven de unos treinta años y padre de dos hijos, entró en la habitación, le molesté: “oye, deberías permitirle a tu madre ir a las clases de alfabetización”. Respondió: “bueno, está bien, puede ir”. Virándose hacia ella con una sonrisa añadió: “hasta te conseguiré una mochila para tus libros”. Esta era una burla dado que las mujeres de la aldea nunca llevan carteras. Si van al mercado o de visita, llevan una canasta en sus cabezas. De otro modo, llevan lo que necesitan dentro de sus largos sobretodos negros. Sólo los escolares y la gente de la ciudad llevan mochilas.

Pero Umm Ahmad no era una mujer vieja, oprimida y anticuada sin un papel social útil o sin habilidades como al-`Assal hubiera temido. Ella era una abuela, pero también una persona resistente y enérgica, que trabajaba en los campos, cuidando de su búfalo de agua, y vendiendo queso y mantequilla localmente. Su situación era algo inusual, pero en mi experiencia la historia de cada persona en la aldea era única. Había tenido un mal matrimonio y regresado a vivir a la casa de su padre. Tenía un sólo hijo que también inusualmente vivía con ella y trabajaba en los campos del padre de ella, a la vez que tenía un trabajo nocturno como guardia en un templo faraónico cercano. Durante cuatro años ella había cuidado de su padre, que estaba en malas condiciones de salud y no estaba siempre lúcido. Su padre, un fundador del caserío en el que vivían, había sido una importante figura. Umm Ahmad era la encargada de

12 Umm Ahmad consiguió finalmente arreglar que las clases de alfabetización fueran ofrecidas en el centro de recepciones del clan junto a su casa y empezó a estudiar en 2000.

administrar el hogar y la granja del padre, especialmente el ganado, mientras su hijo crecía, e igualmente buscó ampliar sus ingresos - cuando necesitó de ellos de manera desesperada- trabajando por un corto tiempo en un criadero de pollos de unos libaneses cerca de Alejandría.

¿Qué significado podría tener para Umm Ahmad un grupo de mujeres ricas o que habían sido ricas, sentadas en una cómoda casa de retiro que de repente dejan de lado sus problemas individuales y superan su sentido de impotencia e inutilidad? ¿Qué pensaría sobre el ideal feminista moderno de los derechos de las mujeres a la educación y a una carrera, o al menos a un trabajo socialmente útil? ¿Qué le parecería la idea de ganar un premio por escribir? Umm Ahmad tenía que bregar con un sistema de género que coartaba a las mujeres, pero este no era su mayor impedimento para asegurarse una vida decente. Otras preocupaciones eran más apremiantes: el costo de cultivar con un fertilizante más caro, los precios rebajados que el gobierno pagaba por los cultivos, el levantamiento forzado por el FMI de los subsidios para el trigo que hacía que el aprovisionamiento de pan de los hogares fuera un esfuerzo mayor para la mayoría de las familias locales, el mayor costo de vida en un área donde el abastecimiento de los hoteles para turistas elevaba los precios, la necesidad sentida de educar a los hijos para que pudieran encontrar empleo, y las grandes desigualdades entre los grandes propietarios y la mayoría de los hogares.

¿Qué posibilidades tenían Umm Ahmad u otras mujeres de la aldea para seguir carreras en las que se realizaran personalmente o de alcanzar la independencia económica necesaria para un matrimonio basado en la igualdad, cuando inclusive los hombres locales más educados tenían que contentarse con ser guardias de los lugares arqueológicos o con esperar cinco o seis años después de graduarse de la universidad para lograr un puesto

gubernamental como bibliotecarios en la escuela secundaria local, trabajando por un par de horas al día y ganando apenas lo suficiente para pagar los cigarrillos?

El problema es que Al-`Assal valora ciertos ideales para las mujeres y los hombres en oposición a aspectos que considera negativos, como la capacidad de leer y escribir por sobre la ignorancia, la realización y logro individual por sobre la unidad familiar, el desarrollo nacional por sobre la integridad comunal. Esto no se debe sólo a que productores culturales como al-`Assal provienen de una clase social diferente al de las mujeres de las aldeas, que ven sus programas (aunque esto es significativo). Tampoco es el resultado de la diferencia entre las experiencias urbanas y rurales, aunque estas sean considerables. En realidad, Al-`Assal trató de tender puentes entre estos tipos de experiencias diferentes cuando escribió la serie *Cosecha del amor* sobre el alto Egipto rural, la cual fue transmitida en 1993. La serie mostraba la crueldad y el poder de los grandes propietarios y la falta de poder de los campesinos que no estaban unidos por una causa común. Pero el principal tema de la serie era la venganza, la metonimia por la cual han conocido el alto Egipto generaciones de escritores del norte del país (violencia que ahora se transfiere hacia los militantes musulmanes y terroristas cuyas plazas fuertes se localizan en esta área).<sup>13</sup>

Al-`Assal escribió esta serie como fruto de su genuina preocupación. Incluso pasó tres meses viviendo con una familia rural para prepararse para escribir el guión, tal como había hecho al permanecer en una casa de retiro para escribir *Madres en la casa del amor*. Como política radical (después incluso se candidatizaría), ella estaba profundamente

13 Esta representación tradicional de los campesinos atrasados del alto Egipto tiene muchos antecedentes literarios y cinematográficos. Martina Reiker (1996) también proporciona ejemplos de esta representación.

preocupada por las condiciones sociales y la terrible pobreza de la región. Pero su énfasis en la venganza que ofreció en la serie reproducía un discurso muy viejo y común de la modernidad ilustrada en contra de las costumbres atrasadas que continúan denigrando a los campesinos del alto Egipto, tanto hombres como mujeres. El héroe y la heroína del programa eran una joven pareja, un Romeo y una Julieta actuales, cuya educación moderna e ideas ilustradas les conducían a rechazar la vendetta (una tradición “atrasada” que todavía era mantenida por las mujeres mayores) y a tratar de romper el dominio de los señores feudales (y sus esposas) apoyando los esfuerzos de los campesinos por establecer una fábrica de propiedad colectiva.

El problema es que tanto el feminismo de Al-`Assal como su política progresista son parte de un poderoso discurso público nacional de reforma y edificación en el que pueden rastrearse los esfuerzos coloniales y anticoloniales para transformar a Egipto en un lugar moderno, y cuyos objetivos han sido apoyados por las instituciones del estado, especialmente las establecidas bajo la presidencia de Nasser en los años cincuenta y sesenta.

Esta actitud de conocer lo que es bueno para la “sociedad” entendida como un objeto a ser manipulado por expertos (si bien se ve algo mejorada por el acercamiento etnográfico y por la gran simpatía hacia los campesinos, en el caso de al-`Assal), subyace en el trabajo de muchos de los escritores de las series de televisión que dan forma a la multitud de proyectos de reforma, desde la educación a los planes de salud pública, en los que se ven involucrados los aldeanos. En lugares como Egipto, la televisión es el principal instrumento para la transmisión de las narrativas públicas del estado y de las clases medias urbanas y de las ideas de los expertos<sup>14</sup>.

Estos discursos ilustrados tienen su lado oscuro. Si Umm Ahmad hubiera podido asistir a sus clases locales de alfabetización hubiera aprendido a leer y escribir usando libros de texto llenos de historias didácticas sobre el valor de la familia nuclear, la cooperación vecinal y la responsabilidad nacional. Hasta que tenga su mochila, ella estará sujeta a éste discurso pedagógico, no a través de los textos sino de la televisión. ¿En que medida le ayuda este discurso a comprenderse a sí misma? ¿Como alguien que podría llevar una mochila llena de libros? ¿Como alguien cuya vida es, simplemente, diferente de las retratadas en la televisión? ¿O como alguien cuya vida es irremediabilmente inferior?

La televisión hace patente el hecho de que diferentes textos culturales tienen diferentes significados en diferentes contextos. Cuando Zaynab interpreta una escena como la del matrimonio de una mujer de sesenta años como un asunto de diferencia cultural, forma de vida y moralidad, de carácter regional, es porque ella está en situación tan desventajosa en términos de clase y educación que no puede apreciar las intenciones de la creadora del programa (con más privilegios que ella) en su totalidad. Para al-`Assal, que trabaja como una política de oposición dentro del contexto nacional de un Estado postcolonial y que discute con compañeros intelectuales, críticos y políticos en el Cairo y a través del mundo árabe, mientras trata de reformar al público, este episodio quería presentarse como una opción feminista revolucionaria e ilustrada. Sólo una etnografía móvil puede hacer justicia a las maneras en que estos diferentes mundos se articulan con la nación. Y esta intersección debe ser parte de cualquier descripción densa de la televisión y cualquier etnografía de la nación.

Esta extensa reflexión sobre el encuentro entre algunas mujeres aldeanas y una serie de televisión ha tratado de mostrar cómo las historias sobre mochilas, casarse a los sesenta y la

14 Para la India, ver Veena Das (1995: 169-189) y Purnima Mankekar (1999).

televisión pueden permitirnos reflexionar, como sugirió Geertz, sobre los mega-conceptos. Tomar a la televisión en serio nos fuerza a pensar sobre la “cultura” no tanto como un sistema de significados o incluso como una forma de vida, sino como algo cuyos elementos son financiados, producidos, censurados y retransmitidos a través de una nación, o incluso más allá de las fronteras nacionales. La naturaleza hegemónica o ideológica y por lo tanto la relación con el poder de los textos culturales mediáticos al servicio de proyectos nacionales, de clase o comerciales, es innegable. Esto, a su vez, nos debería llevar a pensar sobre las maneras en las que aspectos de lo que solíamos asumir como parte de una cultura local, tales como los valores morales sobre la edad apropiada de matrimonio o la conveniencia de la educación para las mujeres, no son características neutras a ser interpretadas, sino el resultado a veces controvertido de otros proyectos de poder que vale la pena analizar.<sup>15</sup>

#### *De las culturas a los cosmopolitas*

Más interesante, tal vez, es la manera en que - debido a que sus textos culturales son producidos en otro lugar e insertados en hogares locales, comunidades y naciones- las etnografías de la televisión nos confirman la necesidad de repensar la noción de cultura en singular, como una conjunto compartido de significados, distintos de aquellos mantenidos por otras comunidades llamadas a veces “culturas”. Esta observación se ha convertido en un lugar común en antropología. Ulf Hannerz usa el término “complejidad cultural” y ha desarrollado una teoría distributiva

de la cultura para capturar las maneras en que la cultura no es necesariamente compartida (Hannerz 1992). Las críticas sobre la manera en que el concepto de cultura ha tendido a homogeneizar las comunidades y crear falsos límites (tal vez articuladas más elocuentemente por Clifford) aparecen en las introducciones de importantes libros de texto interdisciplinarios y en discusiones como la de Arjun Appadurai sobre que los “nativos”, gente encarcelada en un lugar y modo de pensamiento determinados, son ficciones de la imaginación antropológica.<sup>16</sup> Estos argumentos toman su base de reflexiones marxistas anteriores como la de Eric Wolf acerca de “la gente sin historia” (Wolf 1982). En mi propio argumento de “escribir en contra de la cultura”, también registré incomodidad con la homogeneización interna producida por el concepto de cultura (Abu-Lughod 1991; ver también 1999). Exploré maneras de escribir en contra de la tipificación de comunidades que resulta de pensarlas como “culturas”, y traté de subrayar la naturaleza contestataria de los discursos al interior de las comunidades.<sup>17</sup>

Esto no niega que la noción de tener una cultura, o ser una cultura, se haya vuelto políticamente crucial para muchas comunidades previamente etiquetadas como “culturas” por los antropólogos (los isleños de Solomon que invocan el *kastom* (costumbre), los hindúes de la diáspora que apoyan a organizaciones religiosas fundamentalistas que glorifican la cultura hindú, catalanes y jordanos que establecen museos de folklore nacional o regional como parte de lo que se puede llamar la industria del patrimonio). Como Marshal Sahlins, siguiendo a Norbert Elias y otros, ha observado sobre los orígenes del concepto de cultura, este está relacionado a una desventaja relativa. Se desarrolló en

15 Esta idea se sostiene en las críticas materialistas al concepto de cultura. Para buenos ejemplos ver Talal Asad (1993) y Pierre Bourdieu (1977).

16 Ver Appadurai (1988), Clifford (1988), Dirks, Ortner y Eley, eds. (1993), y Gupta y Ferguson (1997).

17 Algunas lecturas descuidadas han interpretado esto como que implicara que no hay diferencias culturales. Ver por ejemplo la introducción a Yanagisako y Delaney (1995).

Alemania, “una región relativamente poco desarrollada (en oposición a los poderes imperiales y coloniales de Europa occidental) y es una expresión de ese atraso comparativo, o de sus demandas nacionalistas” (Sahlins 1995: 12-13). Las similitudes en las condiciones de regiones donde hoy en día la idea de la cultura está ganando actualidad son obvias. Appadurai ha llamado a este fenómeno “culturalismo”, refiriéndose a cómo las identidades son movilizadas en el contexto de estados-nación, comunicación mediática de masas, migración y globalización (Appadurai 1996: 16, 146-47). No es accidente que en la aldea del alto Egipto donde trabajé, fuera Zaynab, una mujer con gran experiencia con extranjeros, quien sabía qué clases de regalos yo apreciaría: objetos de una “cultura” local distinta. El proceso de “culturización” está relacionado a encuentros con otros, muchos de los cuales ya llegan empapados de nociones de cultura.

Sin embargo, estos procesos reactivos son balanceados por muchos otros que cuestionan las fronteras entre las culturas. Mucho se ha escrito sobre el viajar o la migración, lo cual ha sido ciertamente una parte creciente de la realidad del alto Egipto (el esposo de Zaynab, por ejemplo, se reúne con generaciones de gente del alto Egipto en la ciudad del Cairo, que desde hace tiempo está salpicada de clubes dedicados a migrantes de aldeas particulares). También se podría escribir mucho sobre el colonialismo y otras formas de interpenetración política y económica. En el alto Egipto, los mejores ejemplos serían las grandes propiedades de la familia real en el siglo XIX que se dedicaron a la producción de caña de azúcar, la que sigue siendo el principal cultivo en esta aldea (ver Mitchell 2002).

Pero la televisión es un medio extraordinario para traspasar las fronteras e intensificar y multiplicar encuentros entre mundos de vida, sensibilidades e ideas. La televisión lleva al hogar de Zaynab, a su imaginación y a sus

conversaciones, una gama de ideas, visiones, perspectivas y experiencias que se originan fuera de su comunidad, en lugares tales como el Cairo, Alejandría, Hollywood, Bombay, e incluso Tokio. Al mismo tiempo, la coloca en una relación particular con ellos. Si consideramos las estimaciones de la UNESCO para 1993, de acuerdo a las cuales habían seis millones de aparatos de televisión en Egipto, y otras estimaciones que sitúan que entre el 93% y el 98% de la población accede a la televisión, podemos decir que la exposición de Zaynab a ese medio difícilmente puede ser calificada como algo inusual (Amin 1996: 101-125; estadísticas en pp. 104).

Lo importante es que los significados de la televisión son producidos en un lugar que para una mayoría de espectadores es otro lugar, y son consumidos en una variedad de localidades. Inclusive si logra crear un “habitus nacional” (como sostengo), o indicios de un habitus transnacional, la televisión es interesante en la medida en que proporciona material que es insertado, interpretado y mezclado con conocimientos, discursos y sistemas de significado locales diferenciados socialmente.<sup>18</sup> La televisión, tal como lo han demostrado ampliamente los teóricos de los medios, no impide un compromiso activo con estas visiones, o una apropiación creativa de las mismas. Mi propio trabajo en la aldea ha mostrado que los individuos tienen diferentes niveles de adhesión al mundo de la televisión, diferentes grados de conocimiento sobre lo que ven, y diferentes reacciones frente a lo que miran.

Pensar en que Zaynab observa series dramáticas y películas egipcias, entrevistas con criminales, emisiones de las sesiones del Parlamento, novelas estadounidenses, programas sobre la naturaleza importados que la llevan al Caribe o las planicies del Serengeti, y

18 La noción de “habitus nacional” viene de Orvar Lofgren, citado en Rober Foster (199:237).

propagandas de dulces, toiles de cerámica, cubos de gallina y Coca-Cola, me lleva a empezar a percibir a ella y otros en esta aldea no como miembros de algún tipo de cultura campesina unificada egipcia, o del alto Egipto, una en la cual no es apropiado que se casen las mujeres sobre los treinta o que las mujeres mayores vayan a la escuela, sino en términos del cosmopolitanismo que ellos pueden representar.

La introducción aquí del concepto de cosmopolitanismo puede parecer sorprendente o superficial. Dado que es generalmente asociado con los que viajan, los que se sienten en casa en diferentes partes del mundo y los que son profesionales, el concepto parecería aplicarse más fácilmente a la progresista escritora de televisión al-`Assal.<sup>19</sup> Aunque sus preocupaciones políticas y sociales están centradas apasionadamente en Egipto, su vocabulario político es internacional; está muy al tanto de la literatura, películas y medios extranjeros, tiene hijos mayores que trabajan en Finlandia y Francia y expresa su frustración porque el trabajo de muchas buenas escritoras egipcias no se traduce a idiomas extranjeros. Ella lee los textos televisivos en términos de sus perspectivas políticas, criticando a otros compañeros escritores por ser conservadores o por acomodarse a las expectativas gubernamentales. Ella se preocupa por el impacto social de la televisión, desaprobando una telenovela estadounidense como *The Bold and the Beautiful* por la normalización de la inmoralidad.

Sin embargo, lo que mujeres de la aldea como Zaynab, su hija Sumaya o su vecina Fayruz nos pueden ayudar a entender es cómo las experiencias particulares de la vida diaria se combinan con la televisión para marcar otras variedades de cosmopolitanis-

mo. Estos son los tipos de cosmopolitanismo que se encuentran en muchas áreas rurales del mundo postcolonial y que confunden la idea de "culturas". La pobreza, por ejemplo, impide el acceso completo a la cultura de consumo y a la mercantilización de los signos que una parte importante de la vida cosmopolita postmoderna. Sin embargo, la vida de Zaynab no permanece intacta frente a estas características del cosmopolitanismo -las mismas que serán discutidas más extensamente cuando me refiera al consumismo-. Las propagandas de televisión en Egipto comercian de manera insistente con estos signos, sus jingles, escritos por empresas de publicidad que ostentan nombres como "Americana", seducen a la gente a comprar champú y yogurt de marcas. A diferencia de sus hijos, Zaynab permanece bastante impasible ante estas propagandas, pero esto no implica que la imaginación de Zaynab no sea amplia o que ella no tenga un gran conocimiento de otros mundos, promovida no sólo por la televisión sino por sus amigos extranjeros. El caserío en el que vive, con sus folkloristas, periodistas, politólogos, turistas y divorciadas mayores euroamericanas, es sólo una versión extrema de los tipos de comunidades en las que viven muchos aldeanos en Egipto y otros lugares. Esposos migrantes y ventiladores y aparatos de televisión importados (traídos de países ricos que a su vez importan mano de obra) son también figuras y objetos familiares, productos de economías, naciones y estados desiguales. El estado postcolonial también está allí, muy presente, en un currículo nacional diseminado por profesores que recién aprendieron a leer y escribir en clases abarrotadas con muy pocos recursos, en los libros de texto escolares que promulgan mensajes de planificación familiar, y en series de televisión que promueven ideales modernos forjados en los movimientos nacionalistas anti-coloniales de la primera mitad del siglo.

La vida de Zaynab todavía está anclada -

19 La discusión del cosmopolitanismo es muy amplia. En antropología, el texto "Representations are Social Facts" de Paul Rabinow (1986) fue un punto de partida. Textos claves son Appadurai (1996), James Clifford (1992) y Hannerz (1992).



por constreñimientos económicos- a la casa, la familia y la aldea; la aspiración de educar a sus hijos es el único ideal nacional modernista a su alcance, y como la mayoría de los padres de familia de la aldea sacrifica mucho para ello. Zaynab ha pasado tiempo en el Cairo, buscando tratamiento médico para su hijo. Mientras estuvo allí, ella se quedó en el apartamento de la folklorista canadiense, decorado con antigüedades egipcias, arte folklórico y alfombras beduinas, pero dónde también había un transcriptor, un toca-casete y muchos libros. La relación subalterna de Zaynab con este mundo metropolitano, relacionada a su pobreza y falta de educación, es simbolizada por lo que vestía en el Cairo. A pesar de su versátil conocimiento, ella usaba las únicas ropas que tenía, una vestimenta que anunciaba su origen regional y rural.

Esto contrasta con la forma de cosmopolitanismo que caracteriza a su rica vecina, Fayruz. La primera vez que oí hablar de esta joven mujer fue a través de su madre, la esposa del terrateniente más importante de la aldea. Durante nuestra primera visita en 1990, hablé con la madre sobre *La bandera blanca*, una serie televisiva acerca de las luchas de un diplomático retirado para salvar su villa histórica de la destrucción por parte de un nuevo rico desarrollista. Ella me contó cómo, encontrándose todavía en el banco oeste del Nilo, algunos turistas egipcios habían golpeado en la puerta de su hija y le habían rogado que les dejara ver la serie en su casa. Su hija Fayruz, dijo orgullosamente, les había preparado la cena, lo cual implicaba que Fayruz poseía la sofisticación necesaria para sentirse cómoda con este tipo urbano, al igual que la generosidad tradicional para invitarlos a una comida.

Fayruz vive a la vuelta de la esquina de Zaynab en una casa que se ve bastante diferente del resto. En el frente está una pequeña tienda, sus estantes abastecidos con los contenidos usuales de una tienda local en cualquier

lugar del Egipto rural, jabones de ropa, latas de salsa de tomate, halvah, aceite de cocina, cigarrillos y dulces. La tienda es también el centro de un inmenso negocio al por mayor de abarrotes que, combinado con sus esfuerzos agrícolas y un monopolio de la distribución gubernamental de raciones, ha ayudado a su marido y su hermano a consolidar la riqueza de su padre.

Al final de la calle hay una extraña estructura que dice mucho de la posición social de Fayruz. Una casa de ladrillos hechos con barro está adjunta a una casa de concreto y ladrillo, que se completa con un balcón. Este es el tipo de "villa" que la gente con dinero aspira ahora a construir. Como todas las mujeres de la aldea, ella horneaba el pan en su horno exterior. Pero su casa se veía más limpia, porque no necesita tener ganado para elevar el ingreso del hogar. Cuando regresé en 1996, ella se había mudado a la estructura adjunta, con sus azulejos de piedra para el piso y su baño embaldosado con cerámica azul brillante, con escusado y bañera. Ella me mostró la casa para que pudiera ver todos los muebles, camas, guardarropas, sofás, sillones y mesas de centro (en contraste, Zaynab posee sólo un par de bancos fabricados localmente, una mesa baja para comer, una cama grande de madera, y una cantidad de otras camas pequeñas hechas de juncos de palmera podados de sus cuatro árboles). La nueva casa "moderna" había sido preparada para el cuñado más joven y educado de Fayruz. Pero cuando finalmente consiguió una novia, una chica de una rica familia local de Luxor, ella se había rehusado a vivir en la aldea, aún en lo que la gente local hubiera considerado un "palacio" sofisticado. Ella insistió en vivir en un apartamento junto al río en Luxor.

Comparadas con las distinciones que los bienes pueden marcar en una ciudad como Cairo, donde la elite rica, educada, cosmopolita, puede tener los mejores electrodomésticos y muebles importados y donde las dife-

rencias de gusto pueden ser marcadas sutilmente (decorar al menos una habitación con muebles arabescos era común entre los “cultu- rizados” en los setenta y ochenta), las distin- ciones en un área de provincias como Luxor eran más crudas. El hogar de Fayruz tenía muebles, un teléfono y un televisor a color. Estos separaban a sus miembros como gente con dinero y una orientación “moderna”, mundana, no rural y atrasada. En contraste, su padre (de una generación mayor y, como Zaynab, más orientada localmente), aunque perfectamente deseoso de invertir en tractores y cosechadoras para su empresa agrícola, no consideraría mudarse de su casa de ladrillos de barro o comprar un televisor más grande, aún cuando fue eventualmente persuadido de construir una villa para su hijo más joven.<sup>20</sup>

Cuando Fayruz abrió su guardarropa y empezó a sacar vestidos para mostrármelos, entendí aún mejor cómo su riqueza permitía una forma diferente de cosmopolitanismo que el de Zaynab, mientras su falta de educa- ción y su ubicación en las provincias todavía la distinguía de los cosmopolitas profesiona- les urbanos como los relacionados a la televi- sión. Fayruz me mostró vestidos impresio- nantes de chifón con lentejuelas y botones de oro, todos largos y con mangas largas (sólo las clases altas urbanas y las estrellas de cine usa- rían algo más revelador), algunos tenían cor- piños sorprendentemente curvados y volantes extravagantes. Yo estaba sorprendida porque en el pueblo ella usaba el pañuelo negro tra- dicional en la cabeza y sobretodos sólo ligera- mente más sofisticados que los de la mayoría de las mujeres del pueblo.

Este guardarropa ornamentado lleno de vestidos extraordinarios inspirados en una serie de televisión llamada *Noches de*

*Hilmiyya*, revela mucho sobre lo que significa la urbanidad, la clase, la distinción y el con- texto nacional para un provinciano. Cuando Fayruz fue al Cairo a buscar tratamiento médico para sus migrañas, se quedó, a dife- rencia de Zaynab, en una parte de la ciudad en mal estado donde pocos extranjeros vivirían. Ella y su esposo llamaron a contactos de negocios que su cuñado había desarrollado mientras asistía a la escuela de negocios (que era parte de un sistema paralelo de educa- ción) manejada por la venerable universidad- mezquita Al-Azhar. Mientras Zaynab, a pesar de su contacto con cosmopolitas extranjeros, había usado la ropa de su aldea, Fayruz, cuyo conocimiento de otros mundos provenía de la televisión y de gente del alto Egipto con experiencia o aspiraciones urbanas, se depiló las cejas, usó maquillaje, y se puso algunos de los vestidos más modestos (en el sentido de mostrar el pudor recomendado por el Islam) que tenía en su guardarropa. También cam- bió el pañuelo negro que cubría su cabeza por la *hijab* (velo), la cubierta para la cabeza aso- ciada con el vestido islámico pudoroso, borrando con ella su identidad aldeana. Esta adopción de la *hijab* no es sorprendente. Para los egipcios rurales, como para las mujeres urbanas de clase baja y media desde los ochenta, volverse “moderna” y urbana ha sig- nificado adquirir la apariencia islámica más identificablemente moderna.<sup>21</sup>

Podemos leer en estas diferencias un con- traste entre cosmopolitanismos: entre un marco resueltamente nacional de una provin- ciana joven que mejora de clase social y los agudos contrastes producidos para una mujer pobre por la intersección del viaje neocolo- nial de folkloristas, antropólogos y turistas, proyectos de modernización postcoloniales nacionalistas, y los flujos transnacionales de los programas de televisión. Fayruz, con sus

20 Lo cual pudo haber ocurrido para apaciguar a su hijo, a quien había forzado a un matrimonio arreglado, dejando atrás una estela de murmuraciones y dejando con el corazón roto a la chica con quien su hijo había prometido casarse.

21 Ver Abu-Lughod (1995:53-67); y de manera más general sobre el nuevo uso del velo, Ahmed (1992).

vestidos de chifón y su *hijab*, puede imaginarse a sí misma más fácilmente en los melodramas de las series televisivas egipcias de lo que puede Zaynab, quien critica la moralidad del matrimonio a los sesenta. Pero como ella no posee ni la educación ni la experiencia urbana de escritoras de series como al-`Assal (una firme opositora del nuevo uso del velo), Fayruz afirma su sofisticación posicionándose en el mundo moral de clase media simbolizado por el uso del velo.

La participación imaginativa de Fayruz en la nación, con sus centros de poder situados en las ciudades, se intensificará si continúa con sus clases de alfabetización. Pero hay que anotar que ella está asistiendo más por orgullo herido (y soledad) que por cualquier deseo de emancipación femenina o deseos de plena ciudadanía en la nación. Cuando la nueva novia de su cuñado rechazó quedarse con ella en casa, aparentemente se dio ínfulas por su educación. Contándome estas historias, Fayruz exclamó furiosa: “¿es ella mejor que yo?”. “Mira quién es mi padre”, añadió. En el contexto nacional, donde los estándares son establecidos por lo urbano y donde la televisión glorifica a los educados y cultos, Fayruz se dio cuenta de que no podía sólo depender de su riqueza y del nombre de su familia para ganar estatus.

Para comprender un tercer tipo de cosmopolitanismo de la aldea, consideremos a la hija de veinte años de Zaynab, Sumaya. Ella tiene la educación que le falta a Fayruz sin la riqueza que le permite a Fayruz vivir en una casa “moderna” y tener un guardarropa lleno de vestidos que no puede usar en la aldea. Debido a su educación (ella ha completado la escuela agrícola secundaria), también usa una versión de la *hijab* cuando va a la escuela o se viste, reemplazando los vestidos confeccionados localmente que usa de ordinario, con un traje brillante de poliéster comprado en una tienda y tacos altos. Ahorra para comprar cremas faciales que ha visto publicitadas en la televisión, y sabe cómo hornear *cakes* por sus

clases de economía doméstica. Ocasionalmente lee el periódico y planea tener una familia pequeña, como dicta la propaganda nacional. El primer regalo de Sumaya para mí, tan diferente al de su madre, indica la forma de cosmopolitanismo de su generación. Tímidamente, ella me presentó una postal a colores enmarcada con hilos retorridos verdes y azules. La postal, anticuada, impresa en Italia, y del tipo que circula ampliamente en Egipto, retrataba a una novia y un novio europeos mirándose a los ojos. El marco era su propio trabajo manual, un diseño sin duda aprendido en sus clases de economía doméstica en la escuela, usando materiales que sólo los profesores podrían proporcionar. Un regalo que su madre no podría apreciar, que expresaba sus fantasías románticas (animadas por la televisión) y que simbolizaba su educación moderna, vocacional iniciada por el Estado.

Lo que las situaciones, conocimientos culturales, habilidades para cambiar de código y posibilidades imaginativas de estas tres mujeres significan para la interpretación de la(s) cultura(s) después de la televisión, y todo lo que la televisión ha hecho posible y ampliamente presente en las aldeas alrededor del mundo, no es sólo que los procesos (post)coloniales de hibridación cultural han socavado la utilidad de concepciones más estáticas y homegeneizantes de la(s) cultura(s).<sup>22</sup> Tampoco es sólo que estas múltiples situaciones, conocimientos y habilidades confirman la importancia de, como sostiene tan adecuadamente Bruce Robbins, poner

22 Un teórico particularmente elocuente sobre los procesos de hibridación y traducción es Homi Bhabha (1994).

23 Bruce Robbins (1993:194-195) argumenta persuasivamente que los esfuerzos de James Clifford y Arjun Appadurai para hacernos reconocer el cosmopolitanismo como una característica de la gente y comunidades previamente pensadas como locales y particulares (culturas, en el sentido antiguo) nos permite ahora usar el término más inclusivamente y buscar “cosmopolitanismos discrepantes”.

atención a los “cosmopolitanismos discrepantes”.<sup>23</sup> Más bien, se trata de que vale la pena especificar las hibridaciones y cosmopolitanismos (de Fayruz, de Zaynab, de Sumaya y de al-`Assal siendo cada uno diferente), y que los efectos de los medios en lo que Appadurai llama “el trabajo de la imaginación” y “autofabricación” merecen rastrearse para dar con configuraciones de poder, educación, edad y riqueza en lugares particulares, como una aldea agrícola en el corazón de la industria turística en una región desaventajada de Egipto en los noventa (Appadurai 1996).

### ¿Antropología para quién?

Si como he mostrado, las descripciones densas de la televisión pueden servir para hablar de asuntos y conceptos más amplios, todavía nos queda pensar cuáles son los asuntos a escoger y si, al final, lo que queremos es sólo hablar a colegas preocupados por ellos. Este dilema se remonta al menos hasta Max Weber, quien señaló que nuestras preguntas sobre el flujo de la vida eran determinadas por nuestros valores (Weber 1949). Como apunta Ien Ang, al defender la contextualización radical como el método para los estudios críticos de la televisión, es difícil determinar cuándo parar y dónde enfocarse (Ang 1996: 66-81). En esta época post-orientalista y postcolonial de la antropología, y post crisis de la autoridad de la ciencia, la formulación de Geertz sobre la vocación de los antropólogos de registrar las respuestas que otros han dado a nuestras preguntas más profundas, parece menos completa de lo que solíamos pensar (Geertz 1973b: 30). Más cerca de casa, y a propósito del desarrollo de los estudios críticos de la audiencia, el llamado de Ang a reconocer que sólo ofrecemos verdades parciales y posicionadas no nos lleva mucho más lejos.<sup>24</sup>

Mi propia inclinación ha sido acercarme a

la televisión como uno de los muchos aspectos de las vidas de fines del siglo veinte. Así mismo me acerqué a la poesía de los beduinos Awlad `Ali como un elemento de sus vidas diarias, más que como el objeto de un estudio de poética (Abu-Lughod 1986-2000). Uno de los beneficios de trabajar con la televisión como una entrada a esas vidas, en oposición, por ejemplo, a centrarse en la poesía, religión, parentesco o economía política, es que ofrece posibilidades particularmente contemporáneas para la intervención crítica.<sup>25</sup> Lo hace en la medida que nos permite trabajar como intelectuales dentro del marco nacional que es un contexto tan crucial para la mayoría de la gente, incluyendo las mujeres y hombres en esta aldea del alto Egipto.

En *Writing Women's Worlds* (“Escribiendo los mundos de las mujeres”), sugerí que podríamos escribir etnografías críticas que fueran “a contracorriente” de las desigualdades globales, aún cuando tuviéramos que ser modestas en nuestras proclamas de radicalismo, y realistas en torno a los impactos de estas etnografías (Abu-Lughod 1993). Creo que la televisión es particularmente útil para escribir contracorriente porque nos fuerza a representar a la gente en aldeas distantes como parte de los mismos mundos culturales en los que nosotros habitamos, mundos de medios de comunicación de masas, consumo y comunidades imaginarias dispersas, donde lo nacional tiene un peso considerable. Escribir sobre la televisión en Egipto o Indonesia o Brasil es escribir sobre la articulación de lo transnacional, lo nacional, lo local y lo personal. La televisión no es la única manera de hacer esto, por supuesto; las reflexiones de Anna Tsing sobre la marginalidad

24 Ang (1996:79-70) se inspira en el trabajo de James Clifford, Donna Haraway y en el mío para apoyar este argumento.

25 Este punto de vista actual y realista es lo que según Ang caracteriza a los estudios culturales “críticos”. Ver Ang (1996:45-46, 79).

en una región remota de Indonesia y su atención a gente como Uma Adang, una mujer particular que de manera brillante combina discursos nacionales, locales y extranjeros, para establecerse como shaman, fueron desarrolladas sin hablar sobre la televisión (Tsing 1993). Pero la televisión hace especialmente difícil escribir como si la cultura o culturas, a pesar de sus “inconsistencias”, fueran las maneras más poderosas de dar sentido al mundo (Geertz 1995: 43).

Trabajar sobre la televisión también hace posible intervenciones más locales, a nivel nacional, con intelectuales que son nuestros pares y contrapartes. Son personas que puedo admirar o con las que puedo estar en desacuerdo, y que pueden por su parte leer, criticar y debatir mi trabajo. Si a través de mis descripciones densas de la televisión en lugares particulares puedo empezar a desentrañar las estructuras de poder dentro de las cuales viven sus vidas los grupos subalternos y las maneras en las que la televisión es parte de eso, en hogares, en comunidades, en imaginaciones, tal vez también puedo debatir con escritoras comprometidas como al-`Assal, cuyo trabajo fue analizado en este artículo, Usama Anwar `Ukasha, el autor de *Noches de Hilmiyya*, y muchos otros/otras. Ellos/ellas son a menudo nacionalistas y modernistas y me preocupa cómo piensan con respecto a sus audiencias y sus proyectos políticos.

Me gustaría comprometerme en este debate porque respeto su preocupación social, pero también sé por el trabajo de campo desde el lugar estratégico de los aldeanos del alto Egipto como Zaynab y Umm Ahmad, que las respuestas que ofrecen a los problemas sociales que atraviesan a la gente común frecuentemente parecen irrealas o condescendientes. La televisión articula y extiende el discurso de los expertos. Dirige a audiencias estereotipadas los mismos objetos generalizados de los reformadores sociales. ¿Es posible que las descripciones densas de

tales comunidades puedan hacer más compleja la comprensión de los intelectuales urbanos sobre los aldeanos egipcios? ¿O que los lleve a tomar más en serio la complejidad de las formas de cosmopolitanismo que encontramos en Egipto? ¿Podemos cuestionar los dogmas nacionalistas y modernistas -la capacidad de leer y escribir, la educación y el matrimonio por amor- como panaceas? Para crédito de al-`Assal, una de sus metas al escribir la serie sobre el alto Egipto fue mostrar, como ella misma dice, “que la venganza real sería transformar [a través del desarrollo] las circunstancias que les han llevado a estar adheridos a la vendetta en primer lugar”. Pero al continuar subsumiendo historias mucho más complejas de la vida rural bajo el familiar tropo modernizante de una “tradición” y “atraso” negativos, ella, como muchos intelectuales egipcios, se arriesga a reafirmar la marginalidad de mujeres tales como Zaynab y otras mujeres y hombres pobres y rurales no educados en toda la nación.

## Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila, 1999, “Comments on *Writing for Culture*”, en *Current Anthropology* No. 40, Special Supplement: S13-S15.
- , 1998, “The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics”, en Lila Abu-Lughod, editora, *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton, pp. 243-269.
- , 1995, “Movie Stars and Islamic Moralism in Egypt”, en *Social Text* No. 42, pp. 53-67.
- , 1993, *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, University of California Press, Berkeley.
- , 1991, “Writing Against Culture”, en Richard Fox, editor, *Recapturing Anthropology*, School of American Research

- Press, Santa Fe, pp. 137-162.
- , 1990, “The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women”, en *American Ethnologist*, No. 17, pp.41-55.
- , 1986/2000, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley.
- Abu-Lughod, Lila, editora, 1998, *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton.
- Ahmed, Leila, 1992, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven.
- Amin, Hussein, 1996, “Egypt and the Arab World in the Satellite Age”, en John Sinclair, Elizabeth Jacka y Stuart Cunningham, editores, *New Patterns in Global Television: Peripheral Vision*, Oxford University Press, Oxford, pp.101-125.
- Ang, Ien, 1996, *Living Room Wars: Rethinking Media Audiences for a Postmodern World*, Routledge, London and New York.
- Allen, Robert, editor, 1995 *To Be Continued...: Soap Operas Around the World*, Routledge, New York.
- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- , 1988, “Putting Hierarchy in its Place”, en *Cultural Anthropology* No. 3, pp. 36-49.
- Asad, Talal, 1993, *Genealogies of Religion*, Johns Hopkins Press, Baltimore.
- Badran, Margot, 1995, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, Princeton.
- Baron, Beth, 1991, “The Making and Breaking of Marital Bonds in Modern Egypt”, en Nikki Keddie and Beth Baron, editores, *Women in Middle Eastern History*, Yale University Press, New Haven, pp.275-291.
- , 1994, *The Women’s Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press*, Yale University Press, New Haven.
- Baudrillard, Jean, 1988, *Selected Writings*, editado por Mark Poster, Stanford University Press, Stanford.
- Bhabha, Homi, 1994, *The Location of Culture*, Routledge, Londres.
- Booth, Marilyn, 2001, *May Her Likes Be Multiplied: Biography and Gender Politics in Egypt*, University of California Press, Berkeley.
- Bourdieu, Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Clifford, James, 1988, *The Predicament of Culture Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge.
- , 1992, “Travelling Cultures”, en Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler editores, *Cultural Studies*, Routledge, New York.
- Das, Veena, 1995, “On Soap Opera: What Kind of Anthropological Object Is It?”, en Daniel Miller, editor, *Worlds Apart: Modernity Through the Prism of the Local*, Routledge, London, pp. 169-189.
- Dirks, Nicholas, Sherry Ortner y Geoffrey Eley, editores, 1993, *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*, Princeton University Press, Princeton.
- Fiske, John, 1987, *Television Culture*, Methuen, London.
- Foster, Robert, 1991, “Making National Cultures in the Global Ecumene”, en *Annual Review of Anthropology* No. 20, pp. 235-260.
- Foucault, Michel, 1982, “Afterword: The Subject and Power”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, editores, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 208-226.
- Geertz, Clifford, 1995, *After the Fact: Two Centuries, Four Decades, One Anthropologist*, Harvard University Press, Cambridge.
- , 1988, *Works and Lives*, Stanford University Press, Stanford.
- , 1973a, “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”, en *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, pp. 412-414.
- , 1973b, “Thick Description: Toward

- an Interpretive Theory of Culture”, en *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, pp. 3-30.
- Ginsburg, Faye, 1994, “Culture/media: A (Mild) Polemic”, en *Anthropology Today* No. 10, pp. 5-15.
- Ginsburg, Faye, Lila Abu-Lughod y Brian Larkin, editores, 2002, *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles.
- Gupta, Akhil y James Ferguson, 1997, *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham, NC.
- Hannerz, Ulf, 1992, *Cultural Complexity*, Columbia University Press, New York.
- Larkin, Brian, s.f., “The Social Space of Media”, Panel organizado por el Annual Meeting of the American Anthropological Association, San Francisco, 1996.
- Liebes, Tamar y Elihu Katz, 1990, *The Export of Meaning: Cross-Cultural Readings of Dallas*, Oxford University Press, New York.
- Lull, James, 1990, *Inside Family Viewing: Ethnographic Research on Television's Audience*, Routledge, Londres.
- Mankekar, Purnima, 1993a, “National Texts and Gendered Lives: An Ethnography of Television Viewers in a North Indian City”, en *American Ethnologist* No. 20, pp. 543-563.
- , 1999, *Screening Culture, Viewing Politics: An Ethnography of Television, Womanhood, and Nation in Postcolonial India*, Duke University Press, Durham, NC.
- Marcus, George, 1998, *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton.
- Mitchell, Timothy, 2002, *Rule of Experts: Egypt, Technopolitics, Economy*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles.
- , 1990, “The Invention and Reinvention of the Egyptian Peasant”, en *International Journal of Middle East Studies* No. 28, pp. 129-150.
- Morley, David, 1986, *Family Television*, Comedia, Londres.
- Ortner, Sherry, 1995, “Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal”, *Comparative Studies in Society and History* No. 37, pp. 173-193.
- Rabinow Paul, 1986, “Representations are Social Facts”, en James Clifford y George Marcus, editores, *Writing Culture*, University of California Press, Berkeley, pp. 234-261.
- Radway, Janice, 1984, *Reading the Romance: Women, Patriarchy, and Popular Literature*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Reiker, Martina, 1996, “The Sa'id and the City: The Politics of Space in the Making of Modern Egypt”, Tesis de Ph.D., Temple University.
- Robbins, Bruce, 1993, *Secular Vocations: Intellectuals, Professionalism, Culture*, Verso, Londres.
- Rofel, Lisa, 1994, “Yearnings: Televisual Love and Melodramatic Politics in Contemporary China”, en *American Ethnologist* No. 21, pp. 700-722.
- Sahlins, Marshall, 1995, *How 'Natives' Think: About Captain Cook, for Example*, University of Chicago Press, Chicago.
- Seiter, Ellen, Hans Borchers, Gabrielle Kreutzner y Eva-Maria Warth, editores, 1989, *Remote Control: Television, Audiences, and Cultural Power*, Routledge, Londres.
- Silverstone, Roger, 1994, *Television and Everyday Life*, Routledge, Londres.
- Spitulnik, Debra, 1993, “Anthropology and Mass Media”, *Annual Review of Anthropology* No. 22, pp. 293-315.
- Tsing, Anna, 1993, *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton University Press, Princeton.
- Weber, Max, 1949, “Objectivity in Social Science and Social Policy”, en *The Methodology of the Social Sciences*, Free Press, New York.
- Wickett, Elizabeth, 1993, “For Our Destinies: The Funerary Laments of Upper Egypt”, Tesis de Ph.D., University of Pennsylvania.
- Wolf, Eric, 1982, *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley.
- Yanagisako, Sylvia y Carol Delaney, editores, 1995, *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, Routledge, New York.