

¿PUEDE HABER UNA ETNOGRAFÍA FEMINISTA?^{1*}

LILA ABU-LUGHOD

Comienzo esta conferencia con cierta inquietud porque no es el tipo de conferencia que suelo dar. Los antropólogos están acostumbrados a ganarse a nuestras audiencias con historias del campo. En mi caso, siempre he tenido la ventaja de poder usar lo que las familias Beduinas con las que vivía en Egipto me ofrecieron en forma de poesía conmovedora, canciones divertidas, cuentos populares indignantes, historias emocionantes sobre las experiencias de amor y matrimonio, y las tragedias de muerte y pérdida. Justo cuando estén a punto de quedarse dormidos, perdiendo el hilo de mi argumento, les despertaría con una de estas historias. Pero es más que eso. Por lo general, teorizo a través de mi material y preservo esa interacción y la prioridad de la etnografía en mis charlas.

¹ Este es el texto ligeramente modificado de una conferencia presentada a la Sección de Antropología de la Academia de Ciencias de Nueva York el 29 de febrero de 1988. Las conferencias son el particular performance que la mayoría de los académicos realizan; pensé que la dejaría tal cual, con fallas y todo. Desde que dicté esta conferencia, he repensado muchos de los temas. Para una discusión más desarrollada de lo que comparten las feministas y los “*halfies*”, y lo que revelan sobre la antropología, véase Abu-Lughod ([1991] 2012). Estoy agradecida a NEH por la beca que me permitió pasar el año 1987-88 en el Instituto de Estudios Avanzados en Princeton, donde tuve tiempo para trabajar en esta conferencia, entre otros proyectos, y donde recibí ideas de las discusiones en el Seminario de Género. También quiero agradecer a Cathy Lutz por los comentarios útiles, ya Connie Sutton y Susan Slyomovics por animarme a poner esto en el mundo de una forma menos fúgaz.

* Traducido por Andrea Neira Cruz. IESCO, Universidad Central.

Pero al abordar la cuestión de si puede existir una etnografía feminista, no puedo ofrecerles estas historias para mantenerlos conectados. Quiero considerar algunas cuestiones teóricas de las cuales el libro que estoy escribiendo es la práctica. Esta es la mitad, por lo tanto, sin las historias ni la etnografía. El libro estará lleno de narraciones como las de una antigua matriarca de la comunidad en la que viví, quien sesenta años después de los hechos, cuenta vívidamente tres episodios de resistencia al matrimonio en su juventud, episodios en los que lloró y se negó a comer por doce días, pasó largas horas frente a un barranco orando para que los espíritus la poseyeran para poder volverse loca, se cubrió con un tinte negro, huyó a la casa de su tío materno y arrojó platos de comida fuera de la tienda. El libro incluirá historias sobre anticoncepción y fertilidad, historias como las de una mujer, cuya hija mayor explica con orgullo que su madre dejó de tener hijos (¡después de dar a luz a nueve!) porque ella, la hija, aplastó bajo sus pies los siete caracoles blancos que se habían llenado de sangre del cordón umbilical del último nacimiento de su madre. Hizo esto en lugar de ponerlos en un frasco y enterrarlos para que su madre pudiera volver a quedar embarazada al bañarse con el agua en la que los había empapado.

Este libro incluirá las canciones cantadas en medio de aplausos salvajes y disparos de celebración para elogiar la tela de virginidad exhibida triunfalmente en las bodas, las canciones que elogian el honor de la niña y el de su padre, el novio y su familia, y los invitados reunidos. En el libro aparecerá una autopsia detallada sobre cada aspecto de las bodas de las mujeres beduinas: desde quiénes vinieron hasta cómo se organizó la presentación de los alimentos, cuántos vestidos y cuánto oro trajo la novia. Las historias que gestan las complejas transformaciones de la vida de las personas en la era de la televisión, la

radio, la escuela y el movimiento islámico, incluirá discusiones de las niñas adolescentes beduinas sobre las últimas radionovelas egipcias como “Una novia por computadora”. Esta serie termina felizmente, con nuestro héroe finalmente casándose con la mujer que amaba, después de haber sido forzado a probar a tres novias inapropiadas dispuestas a través de un servicio de casamiento por computadora. Mientras me siento con unas cuantas chicas beduinas que escuchan la radio mientras hornean el pan, el humo en nuestros ojos, el viento que sale del desierto y las gallinas que se persiguen ruidosamente entre sí, ellas me cuentan los episodios de la serie que no he visto. Al terminar, me preguntan tímidamente: “¿qué es una computadora?”.

Esta conferencia no puede incluir tales historias. Al abordar la cuestión de si puede existir una etnografía feminista y cómo sería ésta, tendré que hablar en cambio sobre cosas como la epistemología y la representación, la antropología, el feminismo, el yo y el otro. Tendré que recurrir a muchos nombres, no todos les serán familiares para todos ustedes, ya que provienen de diferentes disciplinas. La responsabilidad de permanecer despiertos será de ustedes.

Quiero argumentar que estamos en un momento crítico en las trayectorias del feminismo y la antropología que hacen que el desarrollo de una etnografía feminista sea muy posible y deseable. Para hacer ese argumento, primero hablaré sobre las críticas antropológicas y feministas de la objetividad, esa actitud que podría invocarse para declarar la imposibilidad de unir “feminismo” y “etnografía”. Luego discutiré una crisis en la antropología y una crisis en el feminismo que hacen de este un momento oportuno para el proyecto de etnografía feminista. Pero primero, una definición de términos. Para preguntar si puede haber una etnografía específicamente feminista, debemos

saber qué entendemos por etnografía. Y ya las cosas son complicadas porque etnografía es un término ambiguo que se refiere tanto a la actividad de hacer investigación antropológica, y más comúnmente, a los resultados escritos de esta investigación, los textos o etnografías que ahora son reconocidos como constitutivos de un distintivo género semi-literario. Dejaré de lado la definición de feminismo, porque todos tenemos una idea aproximada de lo que es y porque es un término demasiado controvertido para definirlo sin caer de inmediato en problemas.

Preguntar si podría existir una etnografía feminista es preguntar qué diferencia podría hacer el feminismo en la investigación antropológica y/o en la redacción de relatos de las vidas de otros grupos culturales. Considerar *esas* preguntas es provocar una reconsideración del problema de la “objetividad”, ya que si la objetividad es el ideal de la investigación y la escritura antropológica, entonces argumentar a favor de la etnografía feminista sería argumentar a favor de un sesgo, interesado, parcial y, por tanto, un proyecto defectuoso. La cuestión de la objetividad es venerable dentro de las ciencias sociales y la antropología tiene su propia opinión sobre ella. Hablaré de eso primero, y luego continuaré describiendo los avances que las teóricas feministas han hecho al pensar en la “objetividad”. Para ellas, la epistemología ha sido el foco explícito de una tremenda cantidad de teorización, y han atacado la “objetividad” como baluarte de la ciencia misma.

ANTROPOLOGÍA REFLEXIVA Y TEXTUAL

De alguna manera, la prospectiva de la etnografía feminista no parece tan impactante como la idea de la ciencia política feminista o la economía feminista. No mucha gente protes-

taría. En parte, porque implícito en la antropología, con su larga tradición de relativismo cultural y su noción de muchas verdades, hay una crítica de las bases filosóficas de la doctrina de la objetividad. Pero en las últimas dos décadas, ha habido un cuestionamiento más explícito de la posibilidad de objetividad. Esto no proviene tanto de la sociología del conocimiento, que en otros campos ha sido uno de los más potentes cuestionadores de las afirmaciones de objetividad del conocimiento, como de la antropología interpretativa. Clifford Geertz, a través de su metáfora de las culturas como textos con su célebre corolario de que la antropología “no es una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significados” ([1973] 1996: 20), sentó las bases de los dos desarrollos más importantes asociados con las críticas, ahora de moda, de la objetividad en antropología: la atención reflexiva al proceso de trabajo de campo y la atención literaria a la producción de representaciones escritas.

Bajo la rúbrica de la antropología reflexiva están aquellos trabajos relacionados con la forma en que los llamados “hechos” que obtenemos en el campo se construyen a través de nuestras interacciones personales con individuos particulares en contextos sociales y culturales específicos. Los nombres clave asociados con este trabajo son Vincent Crapanzano (1977: 69-73, 1980), Jean Paul Dumont (1978), Kevin Dwyer (1982), Paul Rabinow (1977) y Paul Riesman (1977), todos ellos, aunque de diferentes maneras, han prestado especial atención al encuentro en el trabajo de campo como el locus de la producción intersubjetiva de “hechos”. Si, como antropólogos, sabemos que conocemos a través de encuentros sociales emocionalmente complicados y comunicativamente ambiguos en el campo, entonces la objetividad es claramente imposible y la antropología no debe asociarse con la ciencia.

La segunda ola de críticas de la objetividad proviene de un ángulo ligeramente diferente. Nuevamente, con Geertz, ha habido una creciente comprensión de que una de las principales cosas que los antropólogos realmente hacen es escribir. Al observar las convenciones literarias de la escritura etnográfica, algunos antropólogos comenzaron a señalar cómo se utilizaba el realismo y el lenguaje transparente de la objetividad para sustentar la autoridad del narrador / antropólogo en las etnografías clásicas. Aquí, las formas en que se construyen las descripciones antropológicas son cruciales y están vinculadas a la relación de distancia y desigualdad entre los etnógrafos y los sujetos (Clifford 1986: 1-26, 1988), Marcus y Clifford 1985: 267-271, Marcus y Cushman 1982, Taussig 1987, Tedlock 1983, Tyler 1986).

En la introducción a *Writing Culture*,² Clifford explica las formas en que la escritura y la descripción etnográficas pueden ser moldeadas por factores que están fuera de la conciencia y el control del escritor. Escribe: “La escritura etnográfica, pues, queda determinada, configurada, de las seis maneras siguientes: (1) por el contexto (descripción de los significados sociales); (2) por la retórica (uso y desuso de las convencionalidades expresivas); (3) por la desintitucionalización (en contra de las tradiciones específicas, de las disciplinas que acostumbran al receptor del mensaje); (4) por la generalización (pues un etnógrafo, por lo general, resulta fácil de descubrir entre un novelista o entre unos simples viajeros); (5) por la politización (toda autoridad, todo autoritarismo cultural, que pretenda la unidimensión del discurso, debe ser contestado); (6) por el historicismo (es necesario conocer la Historia para lograr el cese de los lugares

² La autora se refiere al libro *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. Editado por James Clifford y George Marcus, en 1986. Este texto fue traducido al español como *Retóricas de la Antropología* en 1991. N.T.

comunes). Esto es lo que dota de coherencia a las ficciones etnográficas; esto es lo que las determina; éste el principio que las rige” (Clifford [1986] 1991: 32-33).

De estas determinaciones que, como lo expresa Clifford, “gobiernan la inscripción de ficciones etnográficas coherentes” (1991: 33), muy pocas han sido sistemáticamente exploradas. La mayor parte de la autoconciencia ha sido sobre convenciones literarias (2 y 4 arriba) y han conducido a una interesante experimentación con la forma. Una solución común propuesta es la introducción de la etnografía dialógica o polifónica. Este tipo de etnografía, una descolonización en el nivel del texto, dejaría claro que la voz del narrador/antropólogo era solo una entre muchas, y permitiría que se escucharan las voces de los sujetos. Me parece que, en esta crítica de las etnografías como textos, las cuestiones epistemológicas –cuestiones sobre cómo conocemos–, se han colapsado con demasiada rapidez con las cuestiones de cómo representamos, lo que permite una especie de escape de la cuestión política básica en el corazón de la mayoría de la antropología: el asunto de los sujetos occidentales que conocen y representan, y los sujetos no occidentales que son conocidos y representados. Esta es una cuestión del yo y el otro, del sujeto y objeto, al que volveré porque está relacionada con los temas de género y etnografía feminista.

TEORÍA FEMINISTA Y LA CUESTIÓN DE LA “OBJETIVIDAD”

Para las teóricas feministas, por otro lado, la relación entre el género, el método, la teoría y la descripción ha sido objeto de trabajos que trascienden los límites disciplinarios. En la primera ola de las académicas feministas, que continúa hoy, el cuestionamiento a gran parte de la teoría y el conocimiento

existente era que no fuese realmente objetivo o lo suficientemente objetivo. Las académicas señalaron las formas en que las mujeres habían sido ignoradas en los estudios de la sociedad y la producción cultural, y cómo ciertas preguntas no habían sido formuladas, o lo habían sido, de tal modo que soslayaban el género o las mujeres. La validez de los estudios científicos que apoyaban las suposiciones más comunes sobre las diferencias de sexo y la inferioridad de las mujeres comenzó a ser cuestionada. La acusación fue que se trataba de “mala ciencia”. La documentación de las distorsiones producidas por el androcentrismo en la mayoría de los campos de estudio fue bastante significativa, al igual que la investigación correctiva emprendida.³ La crítica al conocimiento académico existente fue que estaba sesgado, y el objetivo de la academia feminista era completar el registro y hacer que las teorías fueran más objetivas, más completas y más universales a través de la inclusión de las vidas de las mujeres, sus experiencias, literatura, arte y así sucesivamente. En esta formulación, el ideal de objetividad aún no era cuestionado, y se suponía que su opuesto era el sesgo o la parcialidad.⁴

La segunda ola de críticas feministas de la objetividad comenzó desde un punto diferente. Implicaron un asalto multi-

³ Se puede pensar en esta crítica como la contrapartida epistemológica de la crítica del movimiento feminista a las instituciones sociales, políticas y económicas.

⁴ Esta crítica del androcentrismo se convirtió en algo que comenzó a poner en duda la “objetividad”. Adrienne Rich, una de las feministas radicales más elocuentes, expresó: “Feminismo significa finalmente que renunciamos a nuestra obediencia a los padres y reconocemos que el mundo que han descrito no es el mundo entero. Las ideologías masculinas son la ‘creación’ de la subjetividad masculina; no son objetivas, ni están libres de valores, ni son inclusivamente ‘humanas’. El feminismo implica que reconocemos plenamente la insuficiencia para nosotros, la distorsión de las ideologías centradas en el varón, y que procedemos a pensar y actuar desde ese reconocimiento” (1979: 209).

facético a la “objetividad” y la dicotomía entre objetivo y subjetivo a través de la cual el término adquiere su significado. Con esto, las feministas comenzaron a desviar el debate de las preocupaciones tradicionales acerca de las “restricciones a la objetividad” (que llevan los supuestos científicos convencionales sobre la objetividad como un ideal) a un cuestionamiento más radical del real estado del concepto de objetividad y su valor.

Lo más riguroso y emocionante de este pensamiento no proviene de las ciencias sociales, donde la noción de objetividad como ideal o posibilidad practicable siempre ha sido controversial, sino de la filosofía o historia de las ciencias naturales. Este es el argumento de peso, porque en las ciencias es donde los ideales de objetividad parecen más inexpugnables y la separación entre el sujeto que conoce y el objeto de estudio está más claramente definido. Las teóricas feministas han argumentado que la objetividad dentro de la ciencia es a la vez parte de un dualismo que está engenerado y es un modo de poder. Algunas argumentan que debería ser abolida, otras que debería ser reformada.

Permítanme darles una idea de esos asuntos. Una de las observaciones cautivadoras que hace Evelyn Fox Keller (1982, 1985) es que la objetividad toma su significado de estar emparejada con la subjetividad y que este dualismo corresponde, en nuestra cultura, al dualismo polarizado del género. La objetividad está asociada con la masculinidad y conlleva una serie de características que también se consideran masculinas en esta cultura –la razón en oposición a la emoción, la mente versus el cuerpo, el desapego y la impersonalidad en oposición al interés personal y la participación–, una asociación que permite el refuerzo mutuo del prestigio de la ciencia y el predominio

de la masculinidad.⁵ Keller también sugiere formas, en las cuales lo que llama la ideología del “objetivismo” en la ciencia se reproduce a si misma a través de una especie de auto-selección. Argumenta que la ciencia atrae a quienes comparten sus valores estereotipados o cuya autoestima sería compatible con tales valores, en su mayoría hombres. Además, al hacer un argumento psicodinámico más especulativo, propone que también atrae a aquellos cuyas experiencias infantiles tempranas los hacen sentir cómodos con el prometido desapego y la claridad de los límites de la empresa científica, de nuevo, en su mayoría hombres.

Su argumento tiene muchos hilos. Para nuestros propósitos, sin embargo, lo único que quiero señalar es cuán persuasiva es esta interpretación cultural. Solo piensen en dos ejes centrales para concebir la relación entre sujeto y objeto en la ciencia: el estatus del conocedor y de lo conocido y su relación. Se obtienen oposiciones como subjetivo/objetivo; parcial/imparcial; personal/impersonal; identificado con/separado de; parcial/universal; particular/general; interesado/libre de valor; emocional/racional. Todas ellas están asociadas con lo femenino/masculino. Luego se cuenta con la asociación de científico/naturaleza, o incluso hombre/naturaleza, como la relación sujeto/objeto con la naturaleza siempre asociada con lo femenino.

A Keller le gustaría preservar una distinción entre “objetivismo”, que considera la ideología de la ciencia, antes que una descripción de la práctica científica, y la verdadera “objetividad”. Las críticas feministas más radicales de “objetividad” desde Catharine MacKinnon hasta Dorothy Smith no aceptarían esta distinción. MacKinnon es la más radical y controversial de las

⁵ Para una explicación de los dualismos en los que el concepto de emoción participa en la cultura euroamericana, véase Catherine Lutz (1988).

teóricas feministas que han considerado cómo funciona la objetividad en una sociedad como la nuestra, estructurada fundamentalmente en términos de desigualdad sexual. Ella argumenta que la objetividad es una estrategia del poder masculino, no solo una noción que tiene un significado cultural asociado con la masculinidad. Ella plantea:

El feminismo no ve su visión como subjetiva, parcial o indeterminada, sino como una crítica de la supuesta generalidad, desinterés y universalidad de los relatos anteriores [...] El feminismo no solo desafía la parcialidad masculina, sino que cuestiona el imperativo de universalidad en sí mismo. La ausencia de perspectividad se revela como una estrategia de la hegemonía masculina. (MacKinnon 1982: 525).

Ella cree que los hombres, siempre dominantes, crean el mundo desde su punto de vista, particularmente al objetivar a las mujeres, y luego adoptan una postura epistemológica (objetividad) que corresponde al mundo que han creado.

MacKinnon a menudo puede ser cuestionada por el mismo tipo de totalización del que acusa a los teóricos masculinos, y su argumento universalista y ahistórico sobre las raíces de la opresión de las mujeres en su dominación sexual por parte de los hombres debe ser considerado con cautela. Sin embargo, su intuición de que la objetividad y la dominación están vinculadas encuentra un apoyo más cuidadoso y detallado en el trabajo de la socióloga Dorothy Smith, quien persuasivamente defiende la afinidad y la relación entre la objetividad, el discurso sociológico, los hombres y los aparatos de gobierno. Al limitar su análisis al dominio de una disciplina y una sociedad, ella es capaz de fundamentar su argumento en aspectos específicos. Ella sostiene que la agenda y los dominios de la sociología están

[...] basados en el mundo laboral y las relaciones de los hombres, cuya experiencia e intereses surgen en el curso de y en relación con la participación en el aparato de gobierno de esta sociedad. Los campos aceptados de la sociología (teoría organizacional, sociología política, sociología del trabajo, sociología de las enfermedades mentales, la desviación y similares) se han definido desde la perspectiva de las estructuras profesionales, gerenciales y administrativas y en términos de sus preocupaciones (Smith 1987: 62).

Luego observa que la perspectiva ideal de la sociología –científica, objetiva, arquimediana– está relacionada con la participación de los sociólogos en el aparato del gobierno. Ella escribe:

El carácter específico del modo sociológico de reflexionar sobre la sociedad, sobre las relaciones sociales, sobre las personas, al suspender la posición real y particular del conocedor, debe entenderse como si estuviera ubicado... Es una vista parcial, una vista que se origina en un tipo especial de posición en la sociedad (Smith 1987: 74-75).

Esta es la vista desde arriba y la posición de dominio, una posición ocupada, al menos en las sociedades occidentales modernas, principalmente por los hombres.

Lo que MacKinnon agrega es que esta perspectiva no es solo un reflejo de las experiencias de los hombres como dominantes, gobernantes o gerentes, sino una herramienta efectiva de su dominio. Ella señala:

Si los sexos son desiguales, y la perspectiva participa en una situación, no hay una realidad no engenerada o una perspectiva sin género. Y están conectadas. En este contexto, la objetividad (El punto de vista universal, no situado, ya sea reivindicado o al que se aspira), es una negación de la existencia o potencia de la

desigualdad sexual que participa tácitamente en la construcción de la realidad desde el punto de vista dominante (MacKinnon 1983: 636).

Las académicas feministas han tenido dos tipos de respuestas a las críticas de la objetividad. Algunas han denunciado la objetividad y han comenzado a explorar la posibilidad de alternativas feministas. Muchas de estas han abrazado los valores del lado previamente devaluado del dualismo, defendiendo métodos contruidos sobre una relación diferente entre sujeto y objeto, uno de relación en lugar de distancia, de igualdad en vez de dominación, de apego en lugar de desapego o desinterés. Otras, quizás demasiado conscientes de que esto podría ser solo una inversión de la jerarquía que aún conserva los dualismos de género, en otras palabras, una manera de valorar lo convencionalmente femenino que no hace mucho para desafiar el dualismo que posibilitó tal jerarquía en un primer momento, defienden en cambio la importancia de otra implicación de la crítica. Ellas se fundamentan en el aspecto de las críticas que tiene que ver con la parcialidad, y argumentan que todo el conocimiento es parcial y proviene de una perspectiva encarnada. Quieren reclamar y redefinir la objetividad para significar precisamente la perspectiva situada. No hay tal cosa como un estudio que no esté situado, dirían ellas. El punto de vista de las mujeres, en cierto sentido, es privilegiado porque, como cualquier perspectiva subalterna, nunca podría pretender que no proviniera de algún lado (Haraway 1988).

¿DÓNDE HAN ESTADO LAS ANTROPÓLOGAS FEMINISTAS?

Dado lo que acabo de describir sobre las tendencias con respecto a la objetividad en la antropología y la teoría femi-

nista, uno esperaría una convergencia y la producción de un rico cuerpo de etnografía feminista. Pero esto no ha sucedido. ¿Dónde han estado las antropólogas feministas? ¿Atrapadas, como Marilyn Strathern (1987) ha sugerido, en una tensión creada por las dos maneras diferentes en que se supone que las feministas y antropólogas deben relacionarse con sus sujetos? Ciertamente, no las encontramos en *Writing Culture*, una ausencia que Clifford confiesa: “clama por comentarios”.

La excusa de Clifford (1991: 51) para la exclusión de las antropólogas feministas es que ninguna estuvo involucrada en la innovación textual. Si otorgamos la dudosa distinción entre innovación textual y transformaciones de contenido y teoría, podríamos conceder que las antropólogas feministas han contribuido poco a la nueva ola de experimentación en la forma. Pero un momento de reflexión nos dará pistas sobre por qué. Sin siquiera formular las preguntas básicas sobre los individuos, las instituciones, los patrocinadores y el contrato de profesor con contrato permanente, podemos recurrir al proyecto feminista en sí. Me limitaré a dos cuestiones: la relación entre forma y contenido, y la intersección de lo académico y lo político en el valor del profesionalismo. Se podría decir que las antropólogas feministas, que han estado haciendo un emocionante trabajo desde mediados de los años setenta, han estado más preocupadas por la representación en su sentido político (más que literario); sus proyectos se han dedicado a garantizar que las vidas de las mujeres estén representadas en las descripciones de las sociedades, y las experiencias de las mujeres y el género en sí mismos sean teorizados en nuestras elaboraciones de cómo funcionan las sociedades. Las antropólogas feministas, al igual que sus homólogas en otras disciplinas, han procurado visibilizar y legitimar a las mujeres y las políticas de género, incluso

haciéndolas centrales como áreas de indagación.⁶ Este proyecto podría haber fomentado un conservadurismo de la forma; necesitábamos persuadir a nuestros colegas de que la antropología que tiene en cuenta el género no solo es una buena antropología, sino una mejor antropología.

La promesa de todo esto es que podemos entender mejor la forma en que funciona el mundo si no tenemos prejuicios masculinos, si somos ciegos al género, o si estamos atrapados en nuestras propias suposiciones occidentales sobre la relación entre la naturaleza y la cultura, y especialmente sobre nuestros esencialismos biológicos. El problema es la inestabilidad del fundamento epistemológico: ¿dónde nos paramos para tener una mejor visión? La premisa que comparten los textualistas es la postmodernista de que los proyectos de las ciencias, humanas y naturales, de reflejar una realidad allá afuera, es una manera particular y peculiar de concebir y hablar sobre las cosas. Algunas feministas, y la mayoría de las antropólogas feministas se alejan de este punto de vista, están preocupadas por cómo esto podría socavar sus proyectos políticos, dentro y fuera de la academia. El temor de que esto signifique un relativismo trae consigo la sospecha expresada por la teórica política feminista Nancy Hartsock (1987: 1): ¿Por qué es que precisamente cuando los pueblos marginados, como los negros, los colonizados y las mujeres han comenzado a tener y exigir una voz, los muchachos blancos les dicen que no puede haber un orador o tema autorizado? Esta es una crítica importante que debe ser considerada, pero también debemos admitir que lo que podría

⁶ Este es un proyecto político, como afirman las diversas expresiones de antropólogos feministas de todas las tendencias que afirman que sus trabajos están arraigados en el movimiento de mujeres. Véase especialmente las colecciones tempranas como Rayna Reiter, ed. (1975), Michelle Z. Rosaldo y Lamphere, eds. (1974).

ofrecerse en cambio es un fin a los mitos de la objetividad y a los dualismos siempre jerarquizados que han alimentado tales mitos. El siguiente paso para las antropólogas feministas es pensar seriamente sobre estas posibilidades.

Un segundo tipo de política en el trabajo de las antropólogas feministas también puede haber evitado que persigan innovaciones textuales. El escepticismo de Rabinow (1986) sobre la empresa metacrítica y la etnografía experimental y su ubicación de las restricciones de la escritura etnográfica en la política colonial antes que en la política académica es refrescante. Experimentar, como señala sin rodeos, se facilita en gran medida por los contratos asegurados de profesores. Lo que yo agregaría es que debemos considerar el problema más amplio de las mujeres y el profesionalismo para comprender por qué las antropólogas feministas no están pugnando en la experimentación con la forma. Contrariamente a la afirmación de Clifford (1986: 52), las mujeres han producido “formas de escritura no convencionales”. Él simplemente las ignoró, descuidando a algunas antropólogas profesionales como Bowen (Laura Bohannon), Briggs y Cesara (Karla Poewe) quienes han experimentado con la forma y toda una “tradición de la mujer” alternativa dentro de la escritura etnográfica (Bowen 1964, Briggs 1970, Cesara 1982).⁷ Me refiero a las etnografías a menudo excelentes y populares, escritas generalmente por las esposas “no entrenadas” de antropólogos, libros como *Guests of the Sheik* de Fernea (1969), *The House of Lim* de Margery Wolf (1968) y *Nisa* de Marjorie Shostak (1981). Ellas usan diferentes convenciones (a menudo enfocadas en individuos: sus enunciados, sus actividades y preocupaciones cotidianas y sus relaciones interpersonales), son más

⁷ Dos artículos que ofrecen más información sobre la etnografía feminista pero que me llamaron la atención después de que terminé la mía son Deborah Gordon (1988) y Kamala Visweswaran (1988).

abiertas acerca de su posicionalidad (ubicándose como participantes con pronombres en primera persona), menos asertivas de su autoridad u omnisciencia, y dirigen sus obras a audiencias algo diferentes y más grandes que los escritores profesionales de etnografías estándar. En el curso de sus trabajos, abordan temas generalmente discutidos en elaboraciones antropológicas de la región, pero a medida que estos emergen en el contexto de la vida de las personas. A menudo, su enfoque en la perspectiva de las mujeres resulta en una interpretación radicalmente diferente de la relevancia y el significado de estas formas sociales, por ejemplo, la segregación sexual y la familia patrilínea.

¿Por qué estas mujeres son ignoradas como innovadoras textuales? Una mirada al propio *Writing Culture* puede dar una respuesta parcial. Los proponentes de los actuales experimentos y críticas de la escritura etnográfica rompen con la antropología convencional prestando de disciplinas de élite como la filosofía y los estudios literarios. Ellos no rompen lo convencional con fuentes más prosaicas como la experiencia ordinaria o los términos en que operan sus sujetos antropológicos. No rechazan la retórica de las ciencias sociales por el lenguaje ordinario, sino por un discurso enrarecido tan lleno de jerga que provocó a un editor de una compilación componer un poema de jerga burlona con su vocabulario de tropos, taumasmos, patopeya, metonimia, efonesis, fenomenología, epistemología, deícticos e hipotiposis, un poema incluido irónicamente como una invocación en el prefacio del libro (Clifford y Marcus 1991: 24). Aquí hay un hiperprofesionalismo que es más exclusivo que el de la antropología ordinaria.

El problema con la “tradicción de la mujer” alternativa en la escritura etnográfica es que, por el contrario, no es “profesional” y no tiene prestigio, solo puede ser reivindicado y explorado

a regañadientes por antropólogas feministas inseguras de sus posiciones. Las antropólogas feministas, al afirmar su profesionalismo, pueden haber tenido que diferenciarse de estas mujeres y distanciarse incluso del deseo de comunicarse con un amplio público, un esfuerzo que, como ilustra el caso de Margaret Mead, socava el valor profesional. Pero quizás aquí deberían haber puesto en tela de juicio el significado del profesionalismo en sí mismo, dado que las acusaciones de no profesionalismo en las obras de las esposas de los antropólogos están implícitas en una jerarquía que ya hemos cuestionado con respecto a la objetividad. Esta es una jerarquía en la que el primer término se asocia con una masculinidad valorada y el segundo con una femineidad devaluada: profesional/no profesional, objetivo/subjetivo, abstracto/concreto, teórico/descriptivo, citacional o relacionada con la literatura/basada en la observación personal.

Las feministas como Virginia Woolf ([1938] 1966) han atacado el profesionalismo en sí mismo como una práctica destructiva de exclusión que funciona contra las mujeres y se asocia con un modo de operación vinculado, como lo expresa Dorothy Smith, al aparato de gobierno y administración. Estas críticas, por más mordaces que sean, no han sacudido el poder de las profesiones ni han alterado esa jerarquía; tiene sentido que las antropólogas feministas puedan encontrar demasiado costosos los riesgos de este tipo de experimentos etnográficos. Si las antropólogas feministas no han presionado tanto como podrían sobre cuestiones epistemológicas ni han experimentado mucho con la forma, quizás sea porque prefirieron establecer su credibilidad, ganar aceptación y promover sus objetivos intelectuales y políticos.

Estas son las razones por las cuales las antropólogas feministas no han estado tan activas en estos debates antropológicos como deberían. Pero tampoco han tenido mucha presencia en los debates feministas sobre la “objetividad” u otros temas de la teoría feminista. Una vez más, debemos preguntarnos por qué. Por un lado, las antropólogas, a menudo, son relegadas por las feministas a la posición de fuentes de información sobre los orígenes y las posibilidades. Se les pregunta si las mujeres han sido dominadas siempre y en todas partes, si alguna vez ha habido matriarcados, si hay sociedades sexualmente igualitarias en algún lugar. Nosotras hemos estado más o menos dispuestas a brindar esta información, sintiéndonos incómodas porque de alguna manera nos buscaban para las cosas equivocadas, ya que al mismo tiempo estábamos incorporando a las mujeres en el registro nos preguntábamos qué tan seguro podría ser cualquier conocimiento sobre los demás, dado que antes nuestras teorías habían pasado tanto por alto. Los mejores trabajos en antropología feminista han articulado las teorías de la vida social y las categorías de análisis. Entonces, respondemos con cautela que debemos reconsiderar lo que entendemos por estatus e igualdad, debemos reconsiderar las dicotomías con las que generalmente entendemos la vida social: público/privado, simbólico/material, productivo/reproductivo, etc. Esto no proporcionó las respuestas claras que querían, así que nuestra audiencia se redujo a la disciplina; dirigimos nuestro trabajo principalmente a otros antropólogos.⁸

⁸ Probablemente sea seguro decir que lo que ha tenido el mayor atractivo fuera de los círculos antropológicos han sido los dos planteamientos que más se aproximan a los argumentos sobre los “universales”: los argumentos de Michelle Rosaldo (1974) sobre la ubicación de las raíces de la asimetría sexual en la distinción doméstico/público, y los planteamientos de Sherry Ortner (1974) sobre si lo masculino es a lo femenino lo que la cultura es a la naturaleza. Ambos son argumentos que han generado controversia y crítica dentro de la antropología. Véase Rosaldo (1980), MacCormack y

Una segunda razón por la que las antropólogas no han tenido mucha presencia en la teorización feminista es que les resulta difícil hablar de “mujer”. Cuando las académicas feministas en una variedad de disciplinas comenzaron a seguir las implicaciones de ver como masculinas cosas como la objetividad u otras cualidades que antes habían sido consideradas universales y no marcadas, encontraron un rico espacio en el cual explorar la cuestión de lo que podría ser una alternativa femenina o feminista.⁹ En todas partes, las feministas empezaron a preguntar: ¿Qué sería una universidad de la mujer? ¿Un orden político de las mujeres? ¿Una escritura de mujer? ¿Una sociología feminista? ¿Un método feminista? ¿Una ciencia ginocéntrica?¹⁰ Aquí las antropólogas feministas, como antropólogas, podrían encontrar poco lugar para ellas con su pregunta insistente: ¿Qué mujer? ¿Qué tipo de femenino? Puedo hablar sobre mis experiencias de leer la teoría feminista como una persona dividida. La mujer blanca americana de clase media que hay en mí se emociona al leer a Rich (1980) sobre la heterosexualidad obligatoria, a MacKinnon (1983) sobre la concientización como método feminista, y Helene Cixous sobre textos femenino-sexuados en los cuales “Yo-mujer, voy a hacer estallar la ley... en el lenguaje” (1983: 291).

Strathern, eds. (1980) donde la tendencia es hacia la preservación de la especificidad cultural en el análisis del género. Ver también Collier y Yanagisako, eds. (1987). Quizás la excepción a esta ausencia de antropólogas feministas de los debates generales en teoría feminista sea en el área de la economía política, donde las antropólogas feministas han estado a la vanguardia del trabajo sobre género y la división internacional del trabajo. Véase Nash y Fernandez-Kelly, eds. (1983), Ong (1987).

⁹ Para una crítica astuta de los peligros del feminismo cultural, veáse Alice Echols (1984).

¹⁰ Véase, por ejemplo, Alcoff (1987), Harding (1987), Reinharz (1983), Stanley y Wise (1983).

Esa misma parte de mí se siente encantada y reivindicada en mi feminidad por la noción de Gilligan (1982) de una moralidad basada en el cuidado y la conexión en lugar de los derechos y la autonomía, las nociones de pensamiento maternal de Sara Ruddick (1980), o la propuesta de Hilary Rose (1983, 1986) de una ciencia superior que combina mano, corazón y cerebro. La antropóloga en mí, como reconocedora profesional de la diferencia cultural, como trabajadora de campo que vivía con mujeres beduinas egipcias quienes no parecían terriblemente femeninas según nuestros estándares, y como una persona que estudió antropología por lo que podría contarme sobre mi propia experiencia personal de crecer entre dos mundos, la de mi madre estadounidense y la de mi padre palestino, se resiste a cada afirmación audaz en estos feminismos. En la alternativa de cada mujer, veo la huella reveladora de un contexto cultural específico y el significado de la feminidad, al igual que en las listas de lavado de crímenes contra las mujeres de las feministas radicales –donde el velo, el vendado de pies, la ablación del clítoris y la sati se comparan con la violación, la pornografía y tacones de puntilla– veo un fracaso inaceptable en contextualizar. ¿Qué mujeres, qué tipo de femenino? Comprometidos con la diferencia cultural y el empirismo cuidadoso, las antropólogas feministas solo podían ser negativas.

Y cuando empecé a pensar en la cuestión de una etnografía feminista y en lo que podría ser, recurrí a esta literatura y experimenté con muchas ideas que eventualmente tuve que rechazar. Tuve una visión de la etnografía en una voz diferente y escribí propuestas de becas en su nombre. La voz debía ser la de una mujer etnógrafa que escuchaba las voces de otras mujeres. Busqué estudios literarios sobre la escritura de las mujeres para confirmar mi vago deseo de escribir de manera no dominante, escribir sobre la experiencia cotidiana, escribir sobre los puntos

de vista de las mujeres de su sociedad y sus vidas, escribir sobre personas vinculadas en relaciones con otros, mirar lo particular y evitar la generalización, escribir con cuidado y apego en lugar de distanciarme, participar en lugar de eliminarme.

Me confronté con dos tipos de argumentos sobre la escritura de las mujeres, una angloamericana y otra francesa, que no parecían estar de acuerdo con lo que era.¹¹ Luego surgieron los problemas internos cuando las propias escritoras comenzaron a protestar porque no eran mujeres escritoras. Para argumentar que efectivamente eran mujeres escritoras, Elaine Showalter (1984), una de las más destacadas defensoras de la teoría de la escritura de las mujeres “literatura propia”, informa una broma que Gloria Steinem hizo en su cumpleaños cuarenta. Cuando alguien intentó felicitarla diciendo que no aparentaba su edad, ella replicó: “Esto es lo que parece tener cuarenta”. ¿El mensaje? Lo que sea que hagan las mujeres escritoras es la escritura de las mujeres. La razón por la que niegan ser mujeres escritoras es que la escritura de las mujeres está devaluada. Es la devaluación contra la que tenemos que luchar. Pero, ¿la escritura de las mujeres tiene alguna característica especial? La pregunta no se responde.

Luego tenemos las feministas francesas para quienes la escritura femenina [*l'écriture féminine*] no se limita necesariamente a las mujeres y que ni siquiera es lograda por la mayoría de las mujeres que simplemente imitan a los hombres, y se define de diversas maneras como la escritura desde el cuerpo, los fluidos, el preconscious, la semiótica (es decir, antes de lo

¹¹ Para un resumen de las dos posiciones, si es que se inclinó hacia los franceses, ver Toril Moi (1985). Para algunas importantes declaraciones tempranas del campo angloamericano, ver Annette Kolodny, (1980) y Elaine Showalter (1977).

simbólico del lenguaje y la conciencia), o lo reprimido. Para ellas, la “escritura femenina” subvierte el lenguaje, la lógica y la coherencia masculinas, y debe ser un tipo de poesía. Por muy atractivo que sea, parece improbable que sea un universal transcultural y no es sensato que una antropóloga lo intente, si ella aún quiere escribir una etnografía: libros sobre la vida de otras personas, no poesía desde su cuerpo.

Parece difícil definir las cualidades de “etnografía en una voz diferente” o una voz de mujer o incluso una voz feminista en la escritura etnográfica sin recurrir a los estereotipos culturales occidentales de la feminidad. Esta crisis para la etnografía es paralela a la crisis más seria dentro del feminismo contemporáneo, experimentada en círculos académicos y activistas —una crisis a la que a menudo se hace referencia como la crisis por la diferencia—. Planteado de manera simple, lo que sucedió fue que las mujeres comenzaron a plantearle a cualquier definición de feminidad que propusieran las feministas: “Eso no me incluye a mí ni a mi experiencia. No se puede hablar por todas las mujeres”. Las feministas lesbianas pueden haber iniciado las objeciones sobre estas totalizaciones, pero también fueron expresadas claramente por las feministas afroamericanas. El resultado es que en casi todos los artículos feministas que uno encuentra en estos días, aparece un encantamiento ritual sobre *black-and-Third-World-woman-of-color* [mujeres negras y de color del tercer mundo]¹² y como tal o cual afirmación se

¹² En los años setenta el feminismo negro y/o lesbiano tomo distancia del feminismo blanco en EEUU. En 1981 se empieza a discutir la idea de un feminismo internacional, que quería unir a las mujeres del llamado “Tercer Mundo”; este fue denominado como “feminismo tercermundista”, que trataba de no suprimir las diferencias entre las mujeres que pertenecían a él. Este mismo año se publica el texto *This Bridge called my Back: Writings by Radical Women of Color* editado por Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga; una colección de ensayos, poemas, testimonio que expresan las diferen-

refiere solo a mujeres heterosexuales blancas de clase media en la sociedad capitalista occidental moderna. Aparecen artículos sobre el feminismo y el imperialismo cultural, sobre la categoría de la Mujer del Tercer Mundo, sobre el *tokenismo*¹³, sobre el discurso colonial, etc.¹⁴. La crisis, como dice Harding, es que “una vez que 'mujer' se deconstruye en 'mujeres' y se reconoce que 'género' no tiene referentes fijos, el feminismo mismo se disuelve como una teoría que puede reflejar la voz de un sujeto naturalizado o esencializado” (1986: 246). Esto, agrega Harding, no disuelve el feminismo como identidad política, pero el tema más acuciante para la discusión en los círculos feministas ahora es cómo desarrollar una política de solidaridad, coalición o afinidad basada en el reconocimiento de la diferencia. Algunas, como Haraway (1985), ve esta crisis en el feminismo como un desarrollo positivo del nuevo orden mundial del capitalismo postindustrial moderno.

Yo argumentaría que, para las antropólogas feministas, esta coyuntura en las trayectorias del feminismo y la antropología presenta una oportunidad.

tes experiencias de las mujeres de color: chicanas, asiáticas, negras etc. En 1982, apareció otra antología, editada por P. Hull, P. Bell Scott y B. Smith, que llevaba por título *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave*, que afirmaba que el feminismo debería ser “una teoría y práctica política de lucha por la liberación de todas las mujeres: mujeres de color, obreras, pobres, discapacitadas, lesbianas, ancianas, así como mujeres blancas, económicamente privilegiadas y heterosexuales”. Aunque hoy existen otros desarrollos del feminismo del Tercer Mundo o Feminismo postcolonial, es a este contexto al que se refiere la autora. N.T.

¹³ La práctica de hacer solo un esfuerzo simbólico para hacer una cosa en particular, especialmente al reclutar a una pequeña cantidad de personas de grupos con poca representación para dar la apariencia de igualdad sexual o racial dentro de una fuerza laboral. N.T.

¹⁴ Véase, por ejemplo, a María Lugones y Elizabeth Spelman (1983), Chandra Mohanty (1983), Gayatri Chakravorty Spivak (1987).

LA CONVERGENCIA EN LA ETNOGRAFÍA FEMINISTA

Sin embargo, para entender la naturaleza de esta coyuntura, tenemos que dar un paso atrás y ver que la antropología y el feminismo como prácticas académicas son dos disciplinas que surgen y se centran en los dos sistemas de diferencia, fundamentales y políticos, sobre los cuales han dependido históricamente las desigualdades del capitalismo moderno: la raza y el género. Ambos están arraigados en y tratan el problema de las distinciones históricamente constituidas del yo/el otro. Pero vienen al asunto del yo y el otro desde diferentes lugares dentro de la estructura de la diferencia. El discurso antropológico, con sus raíces en la exploración y colonización del resto del mundo por Occidente, es el discurso del yo. Se define principalmente como el estudio del otro, lo que significa que su mismidad no fue problemática. Algunos incluso argumentarían que el yo civilizado occidental fue constituido en parte, a través de esta confrontación y con la imagen del otro salvaje o primitivo (Diamond 1974, Said 1978). Incluso cuando la antropología está en crisis, como muchos dirían que lo está hoy, e incluso cuando el foco de esa crisis es precisamente el problema del yo / el otro, como ocurre en la antropología reflexiva y la nueva etnografía, la división tiende a no ser cuestionada. Lo que preocupa a los etnógrafos ahora, no es la historia de la creación de la distinción entre el yo y el otro, sino cómo sería posible comunicarse a través de la brecha, cómo dialogar con el otro. Todavía se asume que hay un “otro”, con el corolario de que hay un yo que es concebido sin ningún problema distinto de ese otro. Cuestionar esa suposición sería observar la relación entre antropología, colonialismo y racismo en la construcción del yo occidental [*Western self*].¹⁵

¹⁵ Para una declaración reciente sobre antropología e imperialismo, véase a Edward Said (1989).

El discurso feminista, en cierto sentido, comienza desde el lado opuesto, en el otro gran sistema de diferencia en nuestra sociedad: el género. Como lo señaló Simone de Beauvoir hace mucho tiempo, las mujeres, al menos en las sociedades modernas de Occidente, han sido el otro para el yo del hombre [*men's self*]. Esto ha significado dos cosas. Las feministas nunca podrían hacerse ilusiones acerca de la inocencia con respecto al poder de un binario como el yo [*self*] / el otro. Sabían que este sistema de diferencia era jerárquico y se refería al poder. Se está reconociendo cada vez más que quizás el mismo sistema de diferencia constituye el sexismo y, por lo tanto, tiene que ser conocido y desmantelado. En segundo lugar, aunque el feminismo fue un intento de convertir en sujetos de sí [*selves*] a los que se habían constituido como el otro, es decir, en sujetos en lugar de objetos, la crisis que siguió rápidamente después de este intento (la crisis de las múltiples diferencias que acabo de discutir), les mostró tanto la violencia inherente en el asunto de constituirse a sí mismas [*selves*] como la necesidad de repensar la cuestión de la identidad. Lo que tenían que enfrentar las feministas era que la mujereidad [*womanhood*] era solo una identidad parcial. Eso significa que trabajamos a partir de yos fragmentados y debemos trabajar juntas como yos diferentes que solo se intersecan parcialmente.

¿Qué implicaciones tiene este tipo de mismidad [*selfhood*] para el proyecto antropológico? No quiero argumentar que debido a que las mujeres saben lo que es ser el otro, pueden tener una empatía especial con quienes son el otro en otro sistema de diferencia. Quiero hacer un argumento más estructural sobre el tipo de dinámica que establece el posicionamiento de las etnógrafas feministas. A pesar de que cualquier intento de definir la voz de la mujer en la escritura etnográfica es muy problemático, puede hacerse un planteamiento sobre una etno-

grafía feminista. Si se tratara de una etnografía con mujeres en el centro, escrita por mujeres para mujeres (incluso si las mujeres en el centro fueran en su mayoría mujeres de otras culturas y las mujeres para las que estaba escrita eran en su mayoría mujeres occidentales que querían entender qué significa género, cómo funciona y cómo produce las situaciones de las mujeres, –que sigue siendo la estructura desigual del mundo y la estructura de la antropología–), algo importante habría cambiado. Al trabajar con el supuesto de la diferencia en lo mismo [*sameness*], de un yo que participa en múltiples identificaciones y un otro que también es parcialmente el yo, podríamos estar moviéndonos más allá del punto muerto del fijo yo / el otro o de la división sujeto/objeto que perturba a los nuevos etnógrafos. Para hablar de forma más clara y concreta, imaginar a la trabajadora de campo que no niega ser mujer y que está atenta al género en su propio tratamiento, sus propias acciones y en las interacciones de las personas de la comunidad sobre las que escribe. Al llegar a comprender su situación, ella también está entendiendo la suya a través de un proceso de especificación de las similitudes y las diferencias. Lo más importante, es que tiene un interés político en comprender la situación de la otra, ya que ella, y con frecuencia ellas, reconocen una afinidad y una responsabilidad limitadas.¹⁶

Lo que la etnografía feminista puede contribuir a la antropología es una perturbación de los límites que han sido fundamentales para su identidad como una disciplina del yo [*self*] que estudia al otro. Estas fronteras también se están definiendo en otro lado: el cuartel nativo. Me refiero al auge de los antropó-

¹⁶ La importancia del hecho de que las mujeres que encontramos en el campo, a menudo nos reconocen como mujeres, aunque diferentes, no ha recibido mucha atención. Para evidencia de que el género del trabajador de campo es importante para las mujeres en el campo, vease Roger Keesing (1985).

logos indígenas que hacen trabajo de campo y especialmente de los *halfies* -personas entre culturas, lo occidental de su crianza, la formación y la cultura de uno de los padres, el origen de esa familia y la del otro padre o alguna parte de su identidad.¹⁷ La práctica de estos antropólogos que saben que su ser es múltiple también rompe de forma productiva los límites del yo y del otro, del sujeto y objeto. Su angustia no es cómo comunicarse a través de una división, sino cómo teorizar la experiencia de que moverse de ida y de vuelta entre los muchos mundos que habitan es un movimiento dentro de un mundo complejo e histórico y políticamente determinado. Cuando Appadurai (1988) sostiene que nunca ha habido cosas tales como los “nativos”, es decir, personas que, a diferencia de nosotros los occidentales, están encarcelados en modos de pensamiento y lugares particulares, él está tratando de llegar a esto. Cuando Edward Said en *Orientalismo* dice que el oriente no es un lugar, está sugiriendo lo mismo. La configuración (imaginativa) de la división entre el oriente y occidente estuvo de la mano de la dominación del otro recién definido y fue una forma de crear un yo [*self*] separado. Las feministas saben qué tan negativo ha sido ese tipo de división binaria para las mujeres. Tanto en la etnología feminista como en la *halfie*, la creación de un yo a través de la oposición a otro se bloquea y, por lo tanto, tanto la multiplicidad del yo como las cualidades múltiples, superpuestas e interactivas del otro no pueden ser ignoradas.

¹⁷ Tomé prestado este término de Kirin Narayan (comunicación personal). Quizás incluso el trabajo de los estadounidenses sobre la cultura estadounidense también pueda encajar aquí, aunque existe la sensación de que ser uno mismo estudiando el yo establece una dinámica diferente a la otra y estudiando el otro. Para una más detallada discusión de las diferencias véase Abu-Lughod ([1991] 2012). Para más sobre mujeres *halfies*, véase Kondo (1986), Abu-Lughod (1988).

Teniendo en cuenta esto, me parece que tanto la etnografía feminista como la *halfie* son prácticas que podrían desestabilizar el paradigma mismo de la antropología, al mostrarnos que siempre somos parte de lo que estudiamos y siempre mantenemos relaciones definidas con él. Nuestra exterioridad fue el supuesto constitutivo de la antropología: la mayor parte de la nueva etnografía no ha podido romper con ese mito. Este puede ser el momento para que las antropólogas feministas lo socaven. La reflexión sobre la escritura etnográfica en sí misma ha creado un espacio dentro de la antropología para este tipo de esfuerzo basado en la posicionalidad y parcialidad de todo conocimiento y representación. La crisis en el feminismo, por otro lado, nos ha dado una audiencia más amplia para el trabajo transcultural sobre el género y las mujeres. Las etnografías feministas, etnografías que intentan dar vida a lo que significa ser mujer en otros lugares y en diferentes condiciones, etnografías que exploran lo que significa trabajo, matrimonio, maternidad, sexualidad, educación, poesía, televisión, pobreza o enfermedad para otras mujeres, les puede ofrecer a las feministas una manera de reemplazar sus supuestos de *una* experiencia femenina con un fundamentado sentido de nuestras comunales y diferencias. También puede clarificar nuestras relaciones, ya que es presuntuoso pensar que no vivimos en un mundo interconectado, un mundo que nos une en el trabajo de campo, pero también un mundo en el que mi privilegio de haber podido escribir esta conferencia en una computadora y responder a la pregunta de las niñas beduinas sobre la computadora de la que escucharon en una radionovela, depende de que las mujeres mal pagadas en el sureste de Asia pasen largas horas en plantas multinacionales de electrónica ensamblando estas computadoras. Entonces, para volver a la pregunta que formulé al comienzo: ¿Puede haber una etnografía feminista? Es hora de que empecemos a explorar las muchas cosas que podría ser.

REFERENCIAS CITADAS

- Abu-Lughod, Lila. [1991] 2012. Escribir contra la cultura. *Andamios*. 9 (19): 129-157.
- _____. 1988. "Fieldwork of a Dutiful Daughter,". En: Soraya Altorki y Camillia El-Solh (eds.), *Studying Your Own Society: Arab Women in the Field*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Alcoff, Linda. 1987. Justifying Feminist Social Science. *Hypatia*. 2 (3): 107-127.
- Appadurai, Arjun. 1988. Putting Hierarchy in its Place. *Cultural Anthropology*. (3): 36-49.
- Belenky, Mary, Clinchy, B. M., Goldberger, N. R. and Tarule, J. M. 1986. *Women's Ways of Knowing*. New York: Basic Books.
- Bowen, Elenore S. 1964. *Return to Laughter*. New York: Anchor Books.
- Briggs, Jean. 1970. *Never in Anger*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cesara, Manda. 1982. *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*. London-New York: Academic Press.
- Cixous, Helene. 1983. "The Laugh of the Medusa". En: *The Signs Reader*. Chicago: University of Chicago Press.
- Clifford, James. 1991. "Introducción: verdades parciales" En: James Clifford y George Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología*. pp. 25-60. Madrid: Ediciones Jucar.
- _____. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James y George Marcus (eds.). 1991. *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Ediciones Jucar.
- Collier, Jane y Sylvia Yanagisako (eds.). 1987. *Gender and Kinship*. Stanford: Stanford University Press.
- Crapanzano, Vincent. 1980. *Tubami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1977. On the Writing of Ethnography. *Dialectical Anthropology*. (2): 69-73.

- Diamond, Stanley. 1974. *In Search of the Primitive*. New Brunswick, N.J.: Dutton.
- Dumont, Jean Paul. 1986. Prologue to Ethnography or Prolegomena to Anthropography. *Ethos*. 14 (4): 344-367.
- _____. 1978. *The Headman and I*. Austin: University of Texas Press.
- Dwyer, Kevin. 1982. *Moroccan Dialogues*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Echols, Alice. 1984. "The Taming of the Id: Feminist Sexual Politics 1968-83". En: Carole Vance (ed.), *Pleasure and Danger*. Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Fernea, Elizabeth W. 1969. *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village*. New York: Anchor Books.
- Geertz, Clifford. [1973] 1996. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gordon, Deborah. 1988. Writing Culture, Writing Feminism. *Inscriptions*: 7-44.
- Haraway, Donna. 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*. 4 (3): 575-599.
- _____. 1985. A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. *Socialist Review*. (80): 65-107.
- Harding, Sandra. 1987. The Method Question. *Hypatia*, 2 (3): 19-35.
- _____. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hartsock, Nancy. 1987. Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories. *Cultural Critique*. (7): 196
- Keesing, Roger. 1985. Kwaio Women Speak: The Micropolitics of Autobiography in a Solomon Island Society. *American Anthropologist*. 87 (1): 27-39.
- Keller, Evelyn Fox. 1985. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 1982. Feminism and Science. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 7 (3): 589-602.

- Kolodny, Annette. 1980. Dancing Through the Minefield: Some Observations on the Theory, Practice, and Politics of a Feminist Literary Criticism. *Feminist Studies*. 6 (1): 1-25.
- Kondo, Dorinne. 1986. Dissolution and Reconstitution of Self: Implications for Anthropological Epistemology. *Cultural Anthropology*. 1(1): 74-88.
- Lugones, Maria y Elizabeth Spelman. 1983. Have We Got a Theory for You!: Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for "The Woman's Voice". *Women's Studies International Forum*. 6 (6): 573-581.
- Lutz, Catherine. 1988. *Unnatural Emotions*. Chicago: University of Chicago Press.
- MacCormack, Carol y Marilyn Strathern (eds.). 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacKinnon, Catharine. 1982. Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 7(3): 515-544.
- MacKinnon, Catharine. 1983. Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 8 (4): 636-656.
- Marcus, George y Clifford, James. 1985. The Making of Ethnographic Texts: A Preliminary Report. *Current Anthropology*. 26 (2): 267-271.
- Marcus, George and Cushman, Dick. 1982. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology*. (11): 25-69.
- Mohanty, Chandra. 1983. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boundary*. 12 (3): 333-358.
- Moi, Toril. 1985. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. London and New York: Methuen.
- Nash, June y Maria Patricia Fernandez. (eds). 1983. *Women, Men and the International Division of Labor* Albany: SUNY Press.
- Ong, Aihwa. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia* New York: SUNY Press.
- Ortner, Sherry. 1974. "Is Female to Male as Nature is to Culture?". En: Michelle Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture, and Society*. pp. 68-87. Stanford: Stanford University Press.

- Rabinow, Paul. 1991. "Las representaciones son hechos sociales: Modernidad y postmodernidad en la antropología". En: James Clifford y George Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología*. pp. 321-357. Madrid: Ediciones Jucar.
- _____. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Reinharz, Shulamit. 1983. "Experiential Analysis: A Contribution to Feminist Research,". En: Gloria Bowles y Renate Duelli Klein (eds.), *Theories of Women's Studies*. pp. 162-91. London and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Reiter, Rayna (ed.). 1975. *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press.
- Rich, Adrienne. 1979. "Conditions for Work: The Common World of Women". En: *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966-1978*. New York: W. W. Norton & Company.
- Rich, Adrienne. 1980. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 5 (4): 631-60.
- Riesman, Paul. 1977. *Freedom in Fulani Social Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rosaldo, Michelle. 1980. The Uses and Abuses of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 5(3): 389-417.
- _____. 1974. "Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview,". In: Michelle Rosaldo, Z. y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture, and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Rosaldo, Michelle Z. y Louise Lamphere (eds.). 1974. *Woman, Culture, and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Rose, Hilary. 1986. "Women's Work: Women's Knowledge". En: Juliet Mitchell y Ann Oakley (eds.), *What is Feminism?: A ReExamination*. pp. 161-183. New York: Pantheon Books.
- _____. 1983. Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 9 (1): 73-90.
- Ruddick, Sara. 1980. Maternal Thinking. *Feminist Studies*. 6 (2): 342-367.

- Said, Edward. 1989. Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry*. 15 (2): 205-225.
- _____. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Shostak, Marjorie. 1981. *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge: Harvard University Press.
- Showalter, Elaine. 1984. Women Who Write Are Women. *New York Times Book Review*. December 16.
- _____. 1977. *A Literature of Their Own*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Smith, Dorothy. 1987. *The Everyday World as Problematic*. Boston: Northeastern University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. "French Feminism in an International Frame". En: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. pp. 134-153. New York: Methuen.
- Stanley, Liz and Wise, Sue. 1983. *Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Strathern, Marilyn. 1987. An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 12 (2): 276-292.
- Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tedlock, Dennis. 1983. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tyler, Stephen. 1991. Etnografía postmoderna: Desde el documento de lo oculto al oculto documento. En: James Clifford y George Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología*. pp. 183-204. Madrid: Ediciones Jucar.
- Visweswaran, Kamala. 1988. Defining Feminist Ethnography. *Inscriptions*: 7-44.
- Wolf, Margery. 1968. *The House of Lint*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Wolf, Virginia. 1966. *Three Guineas*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.