

# LA INTERPRETACIÓN DE LA(S) CULTURA(S) DESPUÉS DE LA TELEVISIÓN<sup>1</sup>

Lila Abu-Lughod\*

Publicado en *Etnografías contemporáneas*, UNSAM, N°1, 2006.

Si, como hizo Clifford Geertz en uno de sus más reconocidos (por no decir polémicos) ensayos, tuviera que comenzar con un relato acerca de cómo inicié mi reciente trabajo de campo en una aldea, se trataría de una historia de diferencias (Geertz, 1973). Confesaría que, en lugar de marchar de manera anónima por una aldea del Alto Egipto con la sensación de que la gente miraba a través de nosotros como si fuéramos *ráfagas de viento*, mi esposo y yo fuimos inmediatamente reconocidos e identificados con una red social de estudiosos, periodistas y arqueólogos canadienses, estadounidenses y franceses con los que habían tratado los aldeanos. Ubicado en el banco occidental del Nilo y a una distancia de un viaje en ferry desde Luxor, el poblado se hallaba en y entre los templos faraónicos que, por más de un siglo, desenterraron los arqueólogos y admiran los turistas, ahora en buses con aire acondicionado, antes en burros o en bicicletas.

Cuando llegué, en la primavera de 1990, la amistosa bienvenida que recibí se debió también a una intensa curiosidad. Aquí estaba finalmente la *esposa*. Mi marido había llegado antes que yo, siguiendo los rastros del escritor norteamericano que en 1978 había publicado una popular historia de vida sobre los jóvenes de la aldea. Se trataba de una historia que repetía (demasiado) fielmente relatos anteriores de jesuitas y orientalistas acerca del *campesino egipcio*; una criatura sin tiempo de sus hábitos y su violencia (Mitchell, 1990). Mi esposo había ubicado a unas pocas personas a través de una amiga nuestra de El Cairo, una folclorista que escribía una disertación acerca de los lamentos fúnebres del alto Egipto: ella les había hablado de mi esposo y había enviado saludos a través suyo. Él estaba particularmente interesado en encontrarse con Zaynab,

---

<sup>1</sup> Este ensayo está dedicado a Clifford Geertz, cuyas ideas me han resultado fundamentales desde que me topé con ellas siendo una estudiante, y cuyo apoyo a mi trabajo en un momento crítico significó tanto para mí. Me ha estimulado el trabajo de los antropólogos del campo emergente de los estudios sobre medios, en particular aquellos del Culture and Media Program del Departamento de Antropología de la Universidad de New York. En 1996, Dilip Gaonkar y Ben Lee me invitaron a participar de un grupo de trabajo del Center for Transnational Study. Los trabajos que me enviaron para que leyera inspiraron algunas de las ideas de este ensayo. Faye Ginsburg, Brian Larkin, Tim Mitchell y Sherry Ortner brindaron a un primer borrador sus comentarios enormemente útiles. La investigación para este trabajo fue estimulada por muchas personas que compartieron conmigo sus conocimientos y su amistad. Estoy especialmente en deuda con Fathiyya Al-Assal, Omnia El-Shakry, Siona Jenkins, Hasna Mekdashi, Reem Saad, David Sims, Boutros Wadi, Liz Wickett y con las mujeres a las que llamé Zaynab, Fayruz, Umm Ahmad y Sumaya. Quiero agradecer al National Endowment for Humanities, al Social Science Research Council, y a la Universidad de New York (al Research Challenge Fund y al Presidential Fellowships) por el apoyo dado a la investigación y por haber hecho posible la escritura de este trabajo.

\* Lila Abu-Lughod es profesora de Columbia University. Entre sus principales publicaciones se encuentran: *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*; *Remarking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* y *Dramas of Nationhood: The Politic of Television in Egypt*.

que había alojado en su hogar a nuestra amiga<sup>2</sup>. Por mi parte, Zaynab me pareció seria y agradecida. Su rostro bronceado y su pelo suelto, que colgaba del tradicional chal negro que usaba en la cabeza, delataban la exposición al sol y los problemas de ser madre de seis niños (en ese momento) cuyo esposo había emigrado a la ciudad. Me preguntó por la folclorista “Leez”, como lo repetiría cada vez que me presenté en la aldea durante los siguientes cinco años, ya fuera llegando desde El Cairo o desde los Estados Unidos. Me sentí obligada a exagerar mi conocimiento de Liz, aun cuando trataba de diferenciarme de los otros extranjeros a los que no conocía y cuya moral y conducta en la aldea no podían ser garantizadas. Me basé en mi identidad semi-palestina para que se notara la diferencia. Pero al final, Zaynab se enteró de que yo provenía del mundo de los extranjeros con quienes había tratado, y aprovechó nuestro tiempo juntas para aprender más acerca de estudios, disertaciones, el costo de la vida en los Estados Unidos, investigaciones y libros entre otros aspectos más problemáticos de la vida euro-norteamericana. Resulté una depositaria de mensajes tanto como una informante y una investigadora. Más aún: en la historia de la relación, en ocasión de una dramática redada policial en una riña de gallos ilegal que el público seguía apasionadamente, tuve que aceptar con bastante placer el reconocimiento que evidenciaron Zaynab y sus hijos, al igual que la mayoría de las familias, cuando demostré mi interés por la televisión. ¿Qué me gustaría ver? Trajeron su pequeño televisor. Se disculparon, mientras lo conectaban a una antena casera, porque el aparato era en blanco y negro. Y me invitaron a ver la telenovela cualquier tarde, compadeciéndome por no tener acceso a un televisor propio. Fue la televisión, y no el temor espontáneo y común a la policía, lo que nos unió. Este vínculo comenzó a separarme de los demás extranjeros, personas que generalmente, como sabían los aldeanos, no seguían los melodramas egipcios que a ellos los apasionaban.

### **Todavía una descripción general**

A pesar de las diferencias que sugiere mi historia entre las clases de mundos más interconectados que habitan hoy las personas y, lo que no carece de vínculos con ellas, del tipo de temas que los antropólogos encuentran dignos de estudio (los medios masivos), quiero plantear que el énfasis de Geertz (1973: 3-30) en las descripciones generales en antropología sigue vigente. Pero requiere de una reducción creativa para adecuarse a las vidas afectadas por los medios masivos.

Muchos de los estudios sobre cultura popular, y especialmente sobre la televisión, resultan decepcionantes. No parecen preocupados por ofrecer perspectivas profundas sobre la condición humana, ni siquiera sobre la dinámica social, cultural y política de comunidades particulares –objetivos que la antropología, tal vez con *hybris*, siempre se ha propuesto. ¿Es el objeto, la televisión, un obstáculo? No estamos en presencia de intrincados rituales o complejos sistemas de parentesco, ni siquiera ante historias y estructuras coyunturales en épocas coloniales, todo lo cual tiene profundas tradiciones en nuestra disciplina. La televisión comparte lo efímero de lo posmoderno y está asociada, aquí o allá, como lo expresa Geertz (1988), con el tipo de gente común a

---

<sup>2</sup> Uso aquí un seudónimo para preservar cierto anonimato de las mujeres de la aldea. De todos modos, la folclorista en cuestión es Elizabeth Wickett, cuya disertación se titula “‘For Our Destinies’: The Funerary Laments of Upper Egypt” (disertación de Ph. D, University of Pennsylvania, 1993).

la que algunos llaman masas. También se la asocia, siempre bajo sospecha, tanto con el entretenimiento comercial como con la propaganda estatal. ¿Acaso el status degradado y la aparente banalidad de la televisión afecta a aquellos que la estudian? ¿O se trata de que, como lo pensaría Jean Baudrillard (1988), en un mundo de simulaciones y simulacros en el que la televisión ocupa una parte tan evidente, nociones tales como *condición humana* se han vuelto irremediabilmente obsoletas?

Aquí quisiera plantear algo diferente: sólo estamos comenzando a encontrar el lugar correcto de entrada para un trabajo etnográfico –en el campo y en nuestros estudios- que pueda rescatar la importancia de la existencia de la televisión como una ubicua presencia en las vidas e imaginarios de las personas del mundo contemporáneo. En una reciente reseña de algunos estudios sobre la *resistencia*, Sherry Ortner diagnosticó que su debilidad se debía a su *rechazo a la etnografía* (1995: 173-93). Esto me sorprendió porque podría aplicarse también a los estudios sobre medios masivos. Si hay un tema que ha dominado estos estudios, especialmente los dedicados a la televisión, en las últimas dos décadas, es su resistencia. Y si hay algo que puede decirse acerca de estos estudios es que, a pesar de su considerable sofisticación teórica, son etnográficamente pobres.<sup>3</sup>

Irónicamente, en la última década, los estudios culturales han sido insistentes en las apelaciones a la etnografía como su solución. El estudio de Janice Radway (1984) sobre los lectores de novelas es celebrado como un clásico que prueba el valor de la etnografía para analizar la cultura popular. Sin embargo, los investigadores parecen reticentes a la hora de unirse a esta convocatoria. Libros con títulos prometedores como *Television and Everyday Life* critican con inteligencia los ejemplos más sutiles de lo que se conoce en el negocio como estudios de recepción y audiencia, y plantean que se necesitan más casos de estudios (etnográficos) psicoanalíticos. En particular, el autor de este libro sostiene que

“una encuesta entre la audiencia debe ser un estudio hecho no a partir de un grupo de individuos predeterminados o grupos sociales claramente definidos, sino a partir de un conjunto de prácticas cotidianas y discursos dentro de los cuales el complejo acto de mirar televisión se coloque junto a otros por los cuales resulta constituido este acto complejo” (Silverstone, 1994: 133).

Pero tampoco el autor realiza algo semejante. Apelando a las excusas de rigor, difiere el compromiso práctico que se requeriría para lograr alguna teoría general (vinculada con la cultura) sobre los suburbios, la modernidad y la vida doméstica. Cuando los investigadores apelan a la etnografía, como lo admite uno de los más convincentes y sutiles defensores del *giro etnográfico*, se basan en una idea de la etnografía que poco se acerca al ideal antropológico (Ang, 1996: 182).

¿Qué es lo que pueden ofrecer los antropólogos al empezar a tomarse en serio la televisión? En su recorrido por el campo emergente de la antropología de los medios, Debra Spitulnik plantea que los antropólogos

“ya han pasado de algún modo por mucho de los debates de los estudios sobre medios porque implícitamente teorizan los procesos, productos y usos de los medios como partes complejas de la realidad social, y apuntan a ubicar el poder y valor de los medios en un sentido más difuso que directo” (1993: 307).

---

<sup>3</sup> Para una celebración clásica de la resistencia de los espectadores televisivos, ver Fiske (1987).

En su (*tibia*) polémica sobre el mismo tema, Faye Ginsburg considera que los antropólogos se diferencian por su posición menos etnocéntrica, su atención a los contextos de los textos mediáticos y por el hecho de que reconocen “los modos complejos en los que las personas se implican en los procesos de producción e interpretación de las obras mediáticas en relación con sus circunstancias culturales, sociales e históricas” (1994:13).

Resultan promisorios los argumentos teóricos a favor de una etnografía cuidadosa –una etnografía que esclarezca lo que Brian Larkin llama el *espacio social* de la televisión.<sup>4</sup> En un notable análisis de la política y las interpretaciones de una telenovela que atrapó a China en 1991, Lisa Rofel sostiene que la etnografía –definida como la “atención al modo contingente en que surgen todas las categorías sociales, se naturalizan, y se intersectan con la concepción de la gente sobre sí misma y sobre el mundo y, más aún, por el modo en que esas categorías se producen a través de la práctica cotidiana” (1994: 703)- es necesaria para el estudio de los encuentros con los medios, pues “los momentos de inmersión en un artefacto cultural particular están necesariamente entremezclados con otros campos sociales de significación y poder.”

Refiriéndonos más directamente a los estudios culturales, el trabajo de Purnima Mankekar (1995: 533) acerca de las televidentes de Nueva Delhi, India, muestra de qué manera “sus interpretaciones están profundamente influidas por los discursos sociales más amplios (principalmente por aquellos que tratan del género y el nacionalismo) dentro de los cuales son interpeladas; están definidas por acontecimientos en la vida de las espectadoras y por las relaciones dentro de las cuales esas espectadoras se definen a sí mismas”.<sup>5</sup>

¿Pero cómo hacer para indagar este entrecruzamiento de la televisión con otros campos sociales? La clave, diría yo, es tratar de colocar a la televisión más libremente dentro del rico contexto social y cultural que el sostenido trabajo de campo antropológico - nuestro ideal desde Bronislaw Malinowski- es el único capaz de brindar. El desafío especial al que nos enfrentamos es que las formas culturales transmitidas por la televisión no tienen una comunidad tan obvia y simple, y que siempre son sólo una parte –a veces más amplia, otras más pequeña- de las vidas complejas de las personas. Más aún, son producidas deliberadamente para la gente, bajo condiciones que varían política e históricamente.

Probablemente, los antropólogos están mejor preparados para analizar lo que en los estudios sobre medios se llama estrechamente *recepción*. Pero ¿cómo acceder a algo más que a un sentido fragmentario de las vidas cotidianas, conexiones sociales y preocupaciones de las personas encuestadas, o a la diversidad de las comunidades de

---

<sup>4</sup> Brian Larkin, “The Social Space of Media”. Panel organizado para el Annual Meeting of the American Anthropological Association, San Francisco, 1996.

<sup>5</sup> No soy la única en explorar esta cuestión. Entre el creciente número de trabajos antropológicos sobre etnografía de la televisión y el cine están: Armbrust (1966); Caldarola (1994); Dávila, A. (manuscrito inédito), Flugesang, M. (1994); Ginsburg (1993); Larkin, “Paralel Modernities: Islam and the Social Practice of Media in Northern Nigeria” (Ph.D discusión en marcha, New York University); Miller (1995); Yang (1994) y Wilk (1994; 1993). Entre quienes están realizando etnografías de la producción hay profesores y estudiantes del Culture and Media Program de la Universidad de New York como Dornfeld, Producing Public Television; Teja Ganti, cuya disertación se centra en la industria fílmica de Bombay; Sullivan (1993: 553-556). Ver también Ruth Mandel, “Soap Opera in Central Asia: Privatization and Development”, Paper presentado en el Annual Meeting of the American Anthropological Association, San Francisco, 1996 y Painter, (1994: 70-84).

espectadores? Frecuentemente contamos sólo con la anécdota o la cita fragmentaria de un espectador televisivo descontextualizado. ¿Cómo podemos obtener más que un sentido parcial de las vidas cotidianas, los contextos sociales y las complejidades de las personas consideradas, para no mencionar el grupo mucho más amplio que consume las formas culturales y comparte el país o la comunidad?<sup>6</sup>

Como he señalado en otra parte, los mensajes televisivos quedan sesgados por el modo en que la gente enmarca sus experiencias con la televisión y por la manera en que las realidades cotidianas afectan y reproducen esos mensajes (Abu-Lughod, 1995).<sup>7</sup> La imagen de la audiencia televisiva que da Roger Silverstone como posicionada en múltiples espacios y tiempos sugiere cuán intimidante es la tarea de contextualizar la televisión. Silverstone señala que la gente “vive en tiempos y espacios superpuestos, pero no siempre sobredeterminados; tiempos biográficos, tiempos cotidianos; tiempos predeterminados, espontáneos, pero también socio-geológicos” (1994: 132). Esto significa que de alguna manera debemos tratar de incluir esos variados espacios y tiempos en nuestras descripciones amplias de la gente que mira televisión.<sup>8</sup> Sin embargo, esto no es suficiente. Los antropólogos no pueden dejar de lado el análisis *textual*, el equivalente de los análisis simbólicos de rituales y mitos que ha permitido esclarecer tantas cuestiones. Incluso, es más importante que se hagan etnografías de la producción. Los programas de televisión no son producidos por especialistas de un estatus social diferente del de los espectadores (como los sacerdotes o los bardos), sino por profesionales de una clase diferente –a menudo más urbana que rural, con identidades y vínculos sociales nacionales y a veces transnacionales- que trabajan dentro de estructuras de poder y organizaciones vinculadas entre sí y dan forma concreta a intereses nacionales o comerciales. Para una verdadera descripción densa, necesitamos encontrar el modo de interrelacionar estos diferentes nódulos de la “vida social de la televisión”.<sup>9</sup>

Cuando afirmo que parte de la solución a la debilidad de los estudios sobre cultura popular reside en retornar la perspectiva de la “descripción densa” de Geertz, no quiero decir que nuestro objetivo sea el mismo –desarrollar una teoría interpretativa de la cultura o traducir culturas-, aun cuando comparto la confianza de Geertz en que un buen análisis demuestra “el poder de imaginación científica para ponernos en contacto con la vida de los que nos son extraños.” En realidad, pienso que necesitamos recordar que, cuando Geertz (1973: 16) convoca a una descripción etnográfica microscópica, justifica estas *dilatadas descripciones* de acontecimientos distantes como –para usar una frase de alguien a quien él consideraba irremediablemente equivocado- algo útil a la hora de pensar. Las descripciones amplias de los discursos sociales en lugares particulares tienen una relevancia general, sostiene, “pues presentan a la mente un material concreto de qué alimentarse”. Con sus conocimientos particulares, los

---

<sup>6</sup> Entre los importantes estudios de audiencia se encuentran: Lull (1990); Morley (1986); y la compilación editada por Ellen Seiter (1989). Los estudios interculturales incluyen a Allen (1995) y Liebes y Katz (1990).

<sup>7</sup> La sugerencia de Debra Spitulnik, tomada de la lingüística funcional, de que debe examinarse el modo en que “las formas presuponen y crean el contexto para su interpretación” daría más sutileza a esta idea del marco de los mensajes televisivos. Ver Spitulnik, (1993: 297).

<sup>8</sup> Para un análisis de la importancia de lo nacional como contexto relevante para el estudio de los medios, ver mi “Editorial Comment: On Screening Politics in a World of Nations” (1993). Para un sugerente planteo de que el contexto nacional ya no será tan crucial como el transnacional para analizar nuestros mundos culturales y políticos contemporáneos, ver Appadurai (1996).

<sup>9</sup> Agradezco a Brian Larkin por esta frase.

antropólogos pueden pensar inteligente e imaginativamente sobre y con los megaconceptos de la ciencia social. O de las humanidades, se podría agregar. Dentro de la misma línea, Geertz advierte que si bien los antropólogos estudian a menudo *en* aldeas, no estudian aldeas (1973: 21). Se enfrentan a las mismas inmensas realidades y grandes palabras que los demás científicos sociales –pero en locaciones y formas hogareñas.

Ampliando estas ideas, quisiera sugerir que podemos seguir obteniendo beneficios al utilizar una cuidadosa contextualización de pequeños hechos y acontecimientos –en este caso del consumo televisivo en lugares particulares, incluyendo aldeas del Alto Egipto- para poder ayudarnos a reflexionar en términos de *grandes palabras*. Si la televisión parece banal, entonces deberíamos inspirarnos en una de las frases más memorables de Michel Foucault: “lo que debemos hacer con los hechos banales es descubrir –o tratar de descubrir- qué problema específico o tal vez original se conecta con ellos” (Dreyfus, H., Rabinow, P., 1983: 210).

En lo que sigue trato de mostrar que entre los problemas de los que hablan las historias sobre las mujeres y la televisión en una aldea del Alto Egipto (o que están para hacernos hablar sobre ellos, como nos recuerda Geertz), están los que se relacionan con la naturaleza de la *cultura* y las *culturas* bajo las condiciones de lo que podríamos llamar la posmodernidad poscolonial (1973: 23). En esta búsqueda, exploro un método, una especie de tecnología adecuada para los estudios sobre medios. En la conclusión sugiero que el estudio de la televisión enriquece a una antropología comprometida no sólo con la academia y sus *grandes palabras*, sino también con otros campos sociales del mundo en que trabajamos.

### **Textos culturales y etnografía multisitio**

En enero de 1996, cuando regresé para una corta visita a la aldea del Alto Egipto en la que había estado trabajando intermitentemente desde 1990 vi, junto a unos amigos, algunos episodios de la serie televisiva *Mothers in the House of Love*. Ambientado en un hogar de mujeres, el drama central del programa consistía en el intento del inescrupuloso cuñado de la viuda que dirigía el lugar de cumplir con su sueño de construir un hotel lujoso. A partir del descubrimiento de este propósito, las residentes se unieron para defender su hogar de la amenaza. Olvidaron sus rencillas sobre qué programa de televisión ver y pusieron en práctica sus talentos para conseguir el dinero que les permitiera comprar su parte y entregársela.

La serie había sido escrita unos pocos años antes por Fathiyya Al-Assal, una intensa y decidida escritora, una de las pocas mujeres de su generación que escribía dramas para la televisión en Egipto. Activista del partido de izquierda egipcio, ocasionalmente estuvo presa y sufrió el rechazo de varios proyectos y la cancelación de sus series por parte de los censores de la televisión –empleados civiles que trabajaban para la televisión estatal- e, incluso, de parte de altos funcionarios del gobierno. Sus series eran famosas por sus preocupaciones sociales y por la consideración de las cuestiones femeninas como cruciales. Incluso llegó a hacer algunos trabajos etnográficos en asilos para que su guión fuera más realista.

¿Cómo podemos estudiar el encuentro entre algunas mujeres de la aldea del Alto Egipto y esta serie televisiva? Con los programas de televisión estamos obligados a no hablar tanto sobre culturas-como-textos, sino de diferentes textos culturales que son producidos, puestos en circulación y consumidos. Por lo tanto, una descripción densa de la televisión requiere de una etnografía multisitio en la que, como lo expresó George

Marcus (1995) respecto de las mercancías en un sistema mundial, se debe poder *seguir la cosa*.<sup>10</sup> El sistema relevante aquí es nacional. Por lo tanto, empezaré por las respuestas de aldeanos a la serie televisiva, usando este enfoque para explorar las estructuras básicas y los significados en sus vidas. Pero también pretendo rastrear la serie en El Cairo, un contexto muy diferente por la presencia de una intelectual izquierdista y algunos profesionales urbanos que trabajaron con y contra un medio controlado por el Estado, y con audiencias imaginadas para su trabajo. Finalmente, este enfoque nos permitirá cierta perspectiva de la dinámica de la *cultura* –una de esas grandes palabras.

Vi varios episodios de *Mothers in the House of Love* con mis vecinas quienes, a pesar de estar atrapadas por la intriga, no dejaban de hacer comentarios y de reírse de los personajes malvados a una velocidad que me recordaba a una máquina de tejer eléctrica. En un episodio en el que una viuda había aceptado finalmente casarse con un viejo novio, una de las mujeres bromeó: “Ahora todas las mujeres de sesenta querrán casarse”. Sin embargo, al día siguiente, Zaynab comentó el episodio de manera más realista, oponiéndolo a las actitudes locales: “Decimos que cuando una muchacha pasa los treinta años no habrá de casarse... Es vergonzoso. Si una mujer de más de treinta se casa, lo hace a escondidas, alejada, sin fiesta de bodas.”

El comentario de Zaynab fue revelador en muchos aspectos. Dirigido a mí, afirmaba como una diferencia cultural, dentro de un marco moral, la diferencia entre las aldeanas (y, por extensión, los habitantes del Alto Egipto en general) y las urbanas, las ricas mujeres alejandrinas de la serie televisiva. Esta construcción de la diferencia se destinó, en parte, a educar a la antropóloga. Los largos años pasados por Zaynab contemplando cómo la enorme acumulación de lamentos fúnebres de su madre era anotada cuidadosamente por nuestra amiga folclorista –así como sus propias experiencias de ser fotografiada por turistas– sin duda la habían ayudado a objetivar su propia cultura. Los regalos que me hizo a lo largo de los años sugieren que siguió bien sus lecciones. Su primer regalo fue una cacerola de barro crudo del tipo que se hace y se usa en la región. El segundo fue una pieza tradicional de ropa negra, ofrecida con el anuncio confiado de que me había traído algo que realmente me gustaría, algo raro en nuestros días. El tercero fue un chal negro, el último diseño local para el atuendo que las mujeres *tradicionales* llevan en la cabeza. Cada uno representaba algo único del Alto Egipto y algo que aquellos deseosos de ser más sofisticados –como su hija– hubieran rechazado por anticuado.

Aunque para Zaynab, alguien que se sentía más a gusto con su mundo social, madurada antes de tiempo y confiada como una de las mujeres adultas de la aldea que se ocupaba muy en serio de sus obligaciones sociales –visitas a enfermos y funerales, por ejemplo–, las diferencias culturales dentro de las cuales enmarcó su respuesta a la serie también eran personalmente significativas. Su propia experiencia de matrimonio era muy diferente de la que veía en la televisión.

Zaynab, como la mayoría de las mujeres de la aldea, tuvo un matrimonio arreglado –pero, siguiendo las líneas del parentesco más cercano, fue un primo materno y no uno paterno. La madre de Zaynab fue una esposa segunda y más joven, que enviudó a poco de dar a luz a su primer hijo. Al no sentirse cercana al patrilinaje de su esposo, fue en busca de apoyo y, eventualmente, de un marido entre sus parientes para su hija. Había heredado algunas tierras de su padre, en las que ella y Zaynab

---

<sup>10</sup> He tomado este oportuno concepto de George Marcus. En realidad, mi propio proyecto de investigación implica una etnografía no de los aldeanos del Alto Egipto ni de los profesionales urbanos de la televisión sino de las mujeres de clase obrera que están oprimidas como nativas del Alto Egipto pero con diferentes experiencias y relaciones con la ciudad.

construyeron luego un hogar de barro y ladrillo de dos pisos. El esposo de Zaynab iba y venía del Cairo por trabajo desde que tenía catorce años, y la dejaba la mayor parte del tiempo sola con su madre para que criara a los niños. Se había casado en secreto con una segunda esposa en El Cairo; Zaynab se había enterado y estaba resignada al hecho de que jamás regresaría a vivir a la aldea.

A medida que pasaban los años y Zaynab tenía más hijos, concebidos en las visitas de su esposo, le resultaba cada vez más difícil ocuparse de ellos. Fue especialmente difícil cuando se quedó sin leche luego de dar a luz a mellizos. No mucho después de eso, ella y su madre se vieron obligadas a vender todos sus animales porque no podían seguir cuidándolos. Luego murió su madre, y Zaynab quedó librada a sí misma.

No se puede ignorar la posibilidad de que Zaynab se haya detenido en el episodio del casamiento de la anciana viuda dado que adquiriría un enorme sentido en relación con su propia situación personal. La idea de alguien que vuelve a casarse puede haberla conmovido. Estaba sola, a cargo de un hogar complicado, y sus hijos le brindaban su única compañía la mayoría de las tardes (cuando todos veían televisión juntos). No tenía un hombre que la ayudara a tomar decisiones sobre la educación de los niños, sobre qué plantar y cosechar y en qué zona, y cuáles de los animales convenía comprar o vender. Tenía que convocar a jóvenes parientes para que la ayudaran en el trabajo del campo o pagar por el trabajo. Por cierto, carecía de toda compañía o amor. Acerca de las visitas de su marido a su casa dijo: “Él es como un huésped, no sabe nada de nuestras vidas”.

De hecho, uno de los temas recurrentes en mis conversaciones con Zaynab era la situación de las cinco o seis mujeres mayores de Suiza, Alemania y los Estados Unidos que se habían casado –o habían mantenido relaciones- con jóvenes de la aldea durante sus vacaciones. Algunas estaban divorciadas y tenían hijos mayores, como señalaba Zaynab. Usándome como informante sobre la extraña conducta de las extranjeras, podía llegar a preguntarme cómo resultaba posible que se comportasen de esa manera. Estaba intrigada por el hecho de que su conducta fuera aceptada, incluso por sus hijos. No fue la única mujer de la aldea en hablarme del asunto, pero me preguntaba si su curiosidad por esas mujeres maduras que tenían una vida paralela, una segunda oportunidad en el amor o el sexo, no tendría una resonancia especial, como ocurrió con el episodio del nuevo matrimonio de la viuda. Sin embargo, siendo una mujer cuya respetabilidad se basa en el matrimonio, se distanciaba con el lenguaje moral de lo que percibía como una diferencia cultural entre la vida en las aldeas del Alto Egipto y la vida en Alejandría, El Cairo u otras ciudades.

Zaynab no pudo siquiera empezar a reconocer que para la escritora caiota de *Mothers in the House of Love*, una activista progresista embarcada en polémicas con intelectuales y políticos más conservadores, ese episodio sobre el valor del amor frente a la presión social no pretendía ser simplemente un retrato de los valores de la clase media de la sociedad de Alejandría, sino una alternativa revolucionaria aplicable universalmente para mejorar la vida y el estatus de las mujeres.

Otra serie de la que Al-Assal, la autora de *Mothers in the House of Love*, estaba orgullosa se trataba de una mujer que, despreciada por su esposo a causa de su falta de educación, se las arregla para conseguir formarse. Cuando luego su esposo quiere recuperarla, ella se rehúsa pese a que tienen un hijo en común. Al Assal dijo de su serie: “Mi objetivo era subrayar el valor de un hogar en tanto tal. Es decir, un hombre y una mujer sólo deben casarse si se aman el uno al otro”. El matrimonio, sostenía, debe basarse en principio y sobre todo en la comprensión y el amor mutuos. Oponía sus ideas sobre el matrimonio por amor a los valores prevalecientes que ponían en primer lugar



consideraciones de tipo financiero.<sup>11</sup> Su punto de referencia era la clase media urbana, y sus opiniones participaban de la zona más progresista y moderna de todo un sector. Aunque el ideal de la pareja burguesa y cierta versión de la idea del matrimonio por amor han sido crecientemente idealizados y concretados por las clases medias en el Egipto del siglo XX, la insistencia de Al-Assal en la igualdad entre marido y mujer pretendía ser más radical que la perspectiva habitual de la clase media.<sup>12</sup> Pero el matrimonio de Zaynab no encajaba siquiera en el ideal ordinario de la clase media; el vocabulario del derecho al amor y a la felicidad personal le era ajeno.

Existen otros ejemplos del modo en que las series hacían surgir temas relevantes para los espectadores de la aldea, pero que resultaban inadmisibles dadas las diferencias fundamentales de perspectiva relacionadas con el lugar social. En una de las primeras conversaciones que tuve mientras mirábamos televisión con Zaynab, me contó animadamente acerca del programa que acababa de empezar a emitirse. Ese extraordinario show semanal se llamaba *The Confrontation* y consistía en entrevistas – más parecidas a interrogatorios- a verdaderos criminales que cumplían su condena en la cárcel. Imitando el dialecto cairota, Zaynab repitió una entrevista con una *dealer* de drogas. Cuando el periodista le preguntó si volvería a hacerlo, la mujer había contestado: “Por supuesto. En cuanto salga volveré a vender drogas”. Cuando se le preguntó el motivo, respondió: “Tengo que comer”. Zaynab agregó que la mujer se había acostumbrado a un cierto modo de vida y que debía mantenerlo. Zaynab volvió a citarla: “Me encerrarán y saldré para volver a vender. Me pondrán en prisión, saldré y volveré a hacerlo. Es así como me gano la vida”.

Que Zaynab encontrara a esta criminal tan impactante es tan significativo como el hecho de que hubiera respondido al tema televisivo del matrimonio a tardía edad. La vendedora de drogas, que trataba de ganarse la vida, debe de haber representado algo de intrigante para esta persona de enorme integridad, que se sentía insultada por cualquier mínimo rastro de falta de respeto. Toda la vida de Zaynab estaba organizada alrededor de tratar de alimentarse ella y a su familia –en el sentido amplio de manejar un hogar y de educar, dar vestimenta y criar a sus niños. Se ocupaba de tres pequeños terrenos (todos separados entre sí), así como de criar ovejas, un búfalo de agua, gallinas, patos y palomas. Cocinaba su pan. El trabajo y las penurias económicas eran los temas más persistentes en sus conversaciones con los demás y su principal preocupación en la vida cotidiana.

La serie televisiva que veíamos en enero (*Mothers in the House of Love*) también se ocupaba de este tema. Pero el modo en que aparecían enmarcados el trabajo y la utilidad social los hacían de difícil asimilación para personas como Zaynab. Uno de los objetivos de Al-Assal al escribir esta serie fue mostrar que las percepciones de la *madurez* y la *senilidad* en las mujeres eran, al menos en parte, resultado de la carencia de todo rol social. Como lo expresó,

“Quería crear un nuevo rol para las mujeres mayores (...) En el retiro del hogar comenzaron a dar clases de inglés, pues una de las mujeres había sido profesora de inglés; otra que había sido orfebre abrió un pequeño taller de platería y le enseñó a las mujeres las habilidades de su trabajo. Participaban en la erradicación del analfabetismo enseñando a las niñas del vecindario a leer y escribir. También daban clases sobre administración del hogar e incluso de agricultura (...) Mi mensaje es que las mujeres

---

<sup>11</sup> Todas las citas de Fathiyya Al-Assal surgen de una entrevista realizada por la autora el 26 de junio de 1993.

<sup>12</sup> Para más opiniones de feministas egipcias sobre el matrimonio ver Abu-Lughod, en prensa, y Baron (1991).

pueden seguir aprendiendo a esa edad, y que todos podemos beneficiarnos de lo que tienen para enseñarnos”.

La dinámica escritora cairota se proponía hablar desde su propia experiencia, explicando,

“hoy tengo sesenta años. En el pasado, cuando una mujer llegaba a los sesenta se suponía que debía sentarse en su casa y esperar la muerte, ya habiendo casado a sus hijos. Tengo ahora cuatro hijos y ocho nietos, pero dado que tengo mis propios intereses y ambiciones como escritora y política, no siento que esté envejeciendo. Quería comunicar eso en una serie”.

El mensaje feminista socialista de Al-Assal –que abogaba por roles sociales útiles para las mujeres, habilidades y actividades que pudieran llevarlas más allá de su lugar en la familia y el hogar, y por la independencia económica que pudiera evitarles los peores efectos de la dominación masculina- es impresionante. Al ir en cierto modo contra el núcleo de los habituales sentimientos conservadores difundidos por los medios y el parlamento a favor del retorno de las mujeres al hogar (en el momento en que gran número de mujeres debe trabajar por necesidades económicas y cuando empiezan a extenderse las carreras profesionales), esta posición motivada políticamente está recorrida por la propia ira personal de Al-Assal. Su padre fue un adinerado empresario que se casó con veinte mujeres antes de contraer matrimonio (y eventualmente divorciarse) con su madre, una ama de casa sin poder para oponérsele. Al-Assal decidió educarse por sí misma y sigue creyendo en la educación como la clave para las mujeres –y para el progreso social.

Históricamente, se trata de una posición política que tiene su origen a finales del siglo XX, cuando las elites y algunos reformistas de clase media (tanto hombres como mujeres) comienzan a impulsar la educación de la mujer. Pero recién hubo programas concretos de apoyo a esta educación masiva en 1960<sup>13</sup>. Fue en esa época que Al-Assal comenzó su carrera como escritora de series –cuando descubrió que los estudiantes a los que enseñaba a leer y escribir abandonaban las aulas para escuchar, junto al portero, los programas melodramáticos de la radio. Actualmente sigue tratando de trabajar la importancia de la alfabetización en muchos de sus argumentos: me contó con orgullo acerca de una serie llamada *Moment of Choice*, sobre una mujer de cincuenta años cuyo esposo había escapado con otra mujer, dejándola sin recursos ni identidad. Como lo describe Al-Assal,

“se trataba de cómo fue capaz de superarse, cómo rechazó regresar nuevamente a la función de esposa de tal o cual, cómo se convirtió en una persona por derecho propio, cómo trabajó en una editorial y leyó y expandió sus horizontes y, finalmente, cómo escribió historias y ganó un premio por ellas. La serie terminaba de este modo, para poder mostrar que ella era capaz de ganar por sí misma el premio, siendo la única dueña de la victoria.”

¿Cómo afectaría a Zaynab un tema como el de alfabetizarse? Exactamente el año anterior a *Mothers in the House of Love*, habían comenzado en la aldea y sus alrededores las clases de alfabetización auspiciadas por el gobierno. La posibilidad de asistir estaba fuera del alcance de alguien tan ocupado como Zaynab. Las mujeres

---

<sup>13</sup> Ver Badran (1995), Baron (1994) y Hatem, (1992).

participaban por una variedad de razones, pero todas las que iban tenían dos cosas en común: no tenían hijos (o sólo unos pocos que alguien podía cuidar por un tiempo) y sus situaciones familiares les permitían prescindir de trabajar unas pocas horas por las tardes.

Cuando fui a devolverle una visita a Umm Ahmad, una mujer a la que conocía y apreciaba, le pregunté si iba a las clases. Con ojos brillantes y una enorme sonrisa, me dijo que realmente le gustaría; moría por aprender a leer y odiaba no saber escribir siquiera su propio nombre (estaba tratando de cobrar la pensión de su padre recientemente fallecido). “¿Pero podré aprender?”, me preguntó con dudas. “No, soy demasiado vieja, no tengo cerebro”, rió. Luego agregó: “Una mujer vieja, dirán: ‘¿para qué necesita ir y aprender?’” Le pregunté quién hablaría y me contestó: “Los hombres. Los hombres hablarán”.

Cuando su hijo, un joven de treinta años recién cumplidos y padre de dos pequeños entró a la sala, lo provoqué: “Eh, ¿la dejarías ir a las clases de leer y escribir?”. Me contestó: “Me parece bien. Puede ir”. Volviéndose hacia ella con una sonrisa, agregó “De hecho, voy a conseguirte un portafolios”. Era una idea interesante, pues las aldeanas nunca llevan bolsos o carteras. Si van al mercado o de visitas, llevan una canasta sobre la cabeza. De otra manera, lo que necesitan está atado a sus largas vestimentas oscuras. Sólo los escolares y las personas de la ciudad llevan bolsos.

Umm Ahmad no era una anciana oprimida, anticuada y carente de todo rol social útil o de preparación alguna, como podría haber temido Al-Assal. Era una abuela, pero muy fuerte y enérgica, que trabajaba en el campo, que se ocupaba de su búfalo, del agua y que vendía queso y manteca en el lugar. En cierto modo su situación era inusual, pero mi experiencia es que la historia de cada persona de la aldea es única. Había tenido un mal matrimonio y volvió a vivir al hogar paterno. Tenía un solo hijo que, también inusualmente, vivía con ella y trabajaba en los campos de su padre mientras mantenía un empleo nocturno como guardia en un templo faraónico cercano. Por años, ella se había ocupado de su padre, que no tenía buena salud y no siempre estaba lúcido. Fundador del caserío en el que vivían, había sido un personaje importante. Umm Ahmad había estado a cargo del manejo del hogar paterno y del control de la granja, especialmente de los animales, mientras su hijo crecía hasta que se fue, desesperado por obtener ingresos, a trabajar por un breve período para una fábrica de alimentos avícolas libanesa cercana a Alejandría.

¿Qué significado podría tener para Umm Ahmad un grupo de mujeres ricas o que alguna vez lo fueron, reunidas en un asilo confortable y que, de pronto, dejan a un lado sus problemas individuales y superan su sensación de abandono e inutilidad? ¿Qué ocurriría con el ideal feminista y modernista del derecho de las mujeres a la educación y a una carrera significativa o, al menos, a un trabajo socialmente útil? ¿Y con la idea de ganar un premio por escribir? Umm Ahmad tuvo que enfrentarse a un sistema genérico que oprime a las mujeres, pero no es este el principal impedimento para llevar una vida decente. Hay otras preocupaciones más apremiantes: el costo de trabajar la tierra con fertilizantes cada vez más caros, la depresión de los precios que pagaba el gobierno por las cosechas, la reducción de los subsidios al trigo obligada por el FMI que hace más difícil que los hogares de la mayoría de las familias dispongan de pan, el costo creciente de la vida en un área en la que los hoteles turísticos hacen subir los precios, la necesidad percibida de que los niños se eduquen para poder conseguir un empleo y las enormes inequidades entre los grandes terratenientes y la mayoría de los hogares.

¿Qué posibilidades tenían Umm Ahmad u otra aldeana de hacer una carrera que les permitiera acceder a una realización personal y a la independencia económica necesaria para un matrimonio basado en la igualdad cuando incluso los hombres locales

más preparados deben conformarse con ser capataces en los sitios arqueológicos? ¿O tal vez esperar cinco o seis años después de graduarse en la escuela por un trabajo como bibliotecario en el colegio local, trabajando un par de horas al día y ganando apenas para comprarse cigarrillos?

El problema no es que los productores culturales, como Al-Assal, provengan de una clase social diferente a la de esas aldeanas que miran sus programas, aunque sea significativa. No se trata de la diferencia entre experiencias urbanas y rurales, por más considerable que sea. En realidad, Al-Assal ha tratado de superar esta clase de diferencias escribiendo una serie, emitida en 1993, acerca del Alto Egipto rural. La serie mostraba la crueldad y el poder de los grandes terratenientes y la impotencia de los campesinos que no buscaban una causa común. Pero el tema principal era la revancha (el feudo), la metonimia por la cual fue conocido por generaciones de escritores egipcios del norte el Alto Egipto (la violencia que, significativamente, es ahora transferida claramente a los militantes musulmanes cuya plaza fuerte se ubica en esa zona (Reiker, 1997).

Al-Assal escribió esa serie a partir de una preocupación genuina. Llegó incluso a pasar meses viviendo con una familia rural para preparar la escritura del guión, así como había estudiado un asilo para escribir *Mothers in the House of Love*. Como política radical, estaba profundamente preocupada con las condiciones sociales y la terrible pobreza de la región. Pero al centrarse en la venganza y en las soluciones que ofrecía reproducía el discurso de la modernidad iluminista contra las costumbres ancestrales que seguían denigrando a los habitantes del Alto Egipto, tanto a hombres como a mujeres. Los protagonistas del programa eran una joven pareja, una especie de Romeo y Julieta actualizados, cuya educación moderna e ideas esclarecidas los llevaban a rechazar el feudo (una tradición *ancestral* alimentada aún por las mujeres ancianas) y a intentar quebrar la dominación de los señores feudales (y sus esposas) apoyando los esfuerzos de los campesinos por instalar una fábrica de propiedad colectiva.

El feminismo de Al-Assal, así como su política progresista, forma parte de un discurso público de reformas y cambios cuyos trazos pueden rastrearse hasta los esfuerzos colonialistas y nacionalistas anticolonialistas por transformar a Egipto en un lugar moderno. Atenuada por la etnografía y por la amplia simpatía por el caso de Al-Assal, esta actitud general de saber lo que es bueno para *la sociedad* –vista como un objeto a ser manipulado por la propia experiencia- subyace por debajo del trabajo de muchos de los escritores de series televisivas, así como perfila muchos proyectos de reforma, desde planes de escolaridad hasta proyectos de salud pública, en los que se encuentran implicados los mismos aldeanos. En lugares como Egipto o la India, la televisión es el principal instrumento de transmisión, tanto de la experiencia como de las narraciones públicas del Estado y de las clases medias urbanas.<sup>14</sup>

Estos discursos iluministas tienen su lado oscuro. Umm Ahmad, de haber podido asistir a sus clases de alfabetización locales, habría aprendido a leer y escribir usando manuales llenos de historias didácticas sobre el valor de las familias pequeñas, la cooperación entre vecinos, y la responsabilidad nacional. Hasta que tenga su portafolio, está sujeta a este discurso pedagógico, sobre todo al mirar televisión, que es lo que hace.<sup>15</sup> ¿Cómo la ayuda este discurso a posicionarse? ¿Cómo sería alguien que puede cargar un portafolio? ¿Cómo es alguien cuya vida es diferente de lo que se muestra? ¿O cómo es alguien cuya vida es desesperadamente inferior?

---

<sup>14</sup> Para India, ver Das (1995) y Mankekar (1993).

<sup>15</sup> Para un análisis de los efectos de este discurso sobre los aldeanos rurales, ver Nicholas Hopkins y Kirsten Westergaard, en prensa.

La televisión vuelve obvio el hecho de que los mismos textos culturales tienen importancias diferentes en contextos distintos. Cuando Zaynab interpreta una escena como la del casamiento de una mujer de sesenta años como una diferencia cultural – vinculada a la región, al modo de vida ya la moral-, se debe a que tiene tantas desventajas en términos de clase y de educación que no logra comprender las intenciones de la más privilegiada creadora del programa. Para Al-Assal –que trabaja como política opositora dentro del contexto nacional de un país poscolonial y que discute con colegas intelectuales, críticos y políticos en El Cairo y a lo largo del mundo árabe mientras trata de reformar al público-, este episodio pretendía representar una opción feminista revolucionaria y esclarecedora. Sólo una etnografía móvil puede hacer justicia a los modos en los que se intersectan esos mundos diferentes. Y esta intersección debe formar parte de toda descripción densa de la televisión.

Espero que esta extensa reflexión sobre el encuentro entre algunas mujeres aldeanas y una serie de televisión ilustre el modo en que las historias sobre portafolios, casamientos a los sesenta años y la televisión pueden hablar, como sugirió Geertz, de grandes palabras y megaconceptos. Tomarse la televisión en serio nos obliga a pensar sobre la *cultura*, no como un sistema de significaciones o siquiera como un modo de vida, sino como algo cuyos elementos se producen, se censuran, se remuneran y se emiten a lo largo de una nación, incluso a veces más allá de las fronteras nacionales. Es innegable la naturaleza hegemónica o ideológica –y por lo tanto relacionada con el poder- de los textos culturales de los medios masivos al servicio de proyectos nacionales, de clase o comerciales. Esto, a su vez, nos lleva a pensar en el modo en que los aspectos con que contamos para considerar una cultura como local, como los valores morales sobre la edad adecuada para casarse, o la validez de la educación de las mujeres, no son en sí rasgos neutrales a ser interpretados, sino el resultado –a veces contradictorio- de otros proyectos de poder más locales dignos de ser analizados.<sup>16</sup>

### **De las culturas al cosmopolitismo**

Tal vez sea más interesante la manera en que la etnografía de la televisión –dado que sus textos culturales se producen en otra parte y se insertan en los hogares locales, comunidades y naciones- nos confirma la necesidad de repensar la noción de cultura en singular, como un conjunto compartido de sentidos diferente al que sostienen otras comunidades a veces llamadas *culturas*. Esta observación se ha convertido en una especie de lugar común de la antropología. Ulf Hannerz (1992) usa el término “complejidad cultural” y ha desarrollado una teoría distributiva de la cultura para dar cuenta de los modos en que la cultura no es necesariamente compartida. Las críticas a la manera en que el concepto de cultura ha tendido a homogeneizar comunidades y a crear falsos vínculos –tal vez quien las haya articulado con mayor elocuencia fue James Clifford (1988)-, aparecen en las introducciones de las principales compilaciones interdisciplinarias y en argumentos como los de Arjun Appadurai (1988: 36-49), para quien los *nativos* –personas encerradas en un lugar y en un modo de pensar- son ficciones de la imaginación antropológica<sup>17</sup>.

En mi propia argumentación a favor de “escribir contra la cultura” también me sentí incómoda por la homogeneización interna producida por el concepto de cultura<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Se señala esto en relación a las críticas materialistas al concepto de cultura. Para buenos ejemplos, ver Assad (1993) Bourdieu (1977).

<sup>17</sup> Dirks, Ortner y Eley (1993), Ferguson y Gupta (1992).

<sup>18</sup> Abu-Lughod (1991; 1993).

Exploré caminos para escribir contra la tipificación de las comunidades que resulta de pensarlas como *culturas*, y traté de destacar la naturaleza contradictoria de los discursos dentro de las comunidades.<sup>19</sup>

Esto no significa negar que la noción de poseer una cultura, de ser una cultura, se ha vuelto crucial para muchas comunidades previamente señaladas como *culturas* por los antropólogos –los habitantes de las Islas Salomón que invocan al *kastom*, los indios de la diáspora que apoyan a organizaciones religiosas fundamentalistas que glorifican la cultura hindú, los catalanes y jordanos que instalan museos nacionales o de folclore regional como parte de lo que puede llamarse la industria de la herencia. Como ha señalado Marshall Sahlins (1995: 12-13), siguiendo a Norbert Elias y a otros, el origen del concepto de cultura está relacionado con desventajas relativas. Se desarrolló en Alemania, una región relativamente subdesarrollada (en contraste con las potencias coloniales e imperiales de Europa Occidental), y como una expresión de ese atraso comparativo, o de sus demandas nacionalistas. Son obvias las similitudes de las condiciones en las regiones en las que hoy está ganando espacio la idea de cultura. Appadurai (1996, 1988: 16) llamó a este fenómeno “culturalismo”, en el cual las identidades se movilizan en el contexto de los Estados-Nación, la presencia de los medios, la migración y la globalización. No es casualidad que en la aldea del Alto Egipto que conozco, fuera Zaynab, la mujer con mayor experiencia con extranjeros, quien supo qué tipo de regalos yo apreciaría: objetos de una *cultura local* diferenciada. Este proceso de *culturación* está relacionado con el encuentro con otros, muchos de los cuales llegaron ya marcados por ciertas nociones de cultura.

Sin embargo, estos procesos reactivos se equilibran con muchos otros que afectan los vínculos entre culturas. Mucho se ha escrito sobre viajes y migraciones, algo que tuvo un papel creciente en la realidad del Alto Egipto –por ejemplo, el esposo de Zaynab, que se unió a generaciones de nativos del Alto Egipto en la ciudad de El Cairo, repleta de clubes dedicados a los inmigrantes de aldeas particulares. También podría escribirse bastante sobre el colonialismo y otras formas de interpenetración política y económica. En esta región del Alto Egipto, por ejemplo, la vida local está marcada por la economía de la industria azucarera internacional, pues desde fines del siglo XIX la caña de azúcar ha sido siempre la principal cosecha.

Pero la televisión es una tecnología extraordinaria para quebrar vínculos e intensificar y multiplicar los encuentros entre mundos vitales, sensibilidades e ideas. La televisión lleva al hogar, a la conversación y a la imaginación de Zaynab una variedad de visiones y experiencias originadas fuera de su comunidad (en lugares como El Cairo, Alejandría, Hollywood, Bombay e, incluso, Tokio). Al mismo tiempo la coloca en una relación particular con ellas. La exposición de Zaynab a ellas no es para nada inusual dado el estimado de la UNESCO en 1993 de seis millones de televisores en Egipto.<sup>20</sup>

Es crucial que los sentidos de la televisión se produzcan en alguna parte –para la mayoría de los espectadores en otra parte- y se consuman localmente en una variedad de localidades. Aun cuando en última instancia ayuda a crear algo del *habitus nacional*, o señales de *habitus transnacional*, la televisión es más interesante a causa del modo en que brinda material que luego se inserta, se interpreta y se mezcla con el material local, aunque éste se muestre en conocimientos, discursos y sistemas de significación

---

<sup>19</sup> Se han hecho lecturas apresuradas que interpretan que esto implica que *no existen* las diferencias culturales. Ver, por ejemplo, la introducción de Sylvia Yanagisako y Carol Delaney (1995).

<sup>20</sup> Amin (1996).

diferentes.<sup>21</sup> En resumen, la televisión vuelve cada vez más problemático el concepto de cultura como comunidad localizada de personas que se sostienen en redes compartidas de significación.

Pensar en Zaynab viendo las series y películas dramáticas egipcias, las entrevistas con criminales, las transmisiones de las sesiones parlamentarias, las telenovelas norteamericanas, los documentales extranjeros que la llevan al Caribe o a las planicies de Serengeti, las publicidades de caramelos, baños de cerámica, caldos de gallina en cubos y Coca Cola, me llevó a empezar a reflexionar acerca de ella y de otros en la aldea, no como miembros de una cultura campesina unificada egipcia, o del Alto Egipto –en la que es inadecuado que una mujer de más de treinta se case o que las ancianas salgan y vayan a la escuela-, sino en términos del cosmopolitismo que pueden llegar a representar. La introducción aquí del concepto de cosmopolitismo puede parecer sorprendente o excesiva. Pues se lo asocia habitualmente con aquellos que viajan, que se sienten en casa en distintas partes del mundo y con quienes son profesionales; el concepto parece adecuarse mejor a la escritora televisiva progresista Al-Assal.<sup>22</sup> A pesar de que sus preocupaciones políticas y sociales están apasionadamente centradas en Egipto, su vocabulario político es internacional; está al tanto de la literatura, el cine y el periodismo extranjero, ha criado hijos que trabajan en Finlandia y Francia y se muestra frustrada porque la obra de muchas buenas escritoras egipcias no se ha traducido en otros países. Lee los textos televisivos en términos de sus perspectivas políticas y critica a sus colegas escritores por ser conservadores o por adecuarse a las expectativas del gobierno. Se preocupa por el impacto social de la televisión y desapruueba una telenovela norteamericana como *The Bold and the Beautiful* por la inmoralidad que preconiza.

Sin embargo, lo que aldeanas como Zaynab, su hija Sumaya y su vecina Fayruz pueden ayudarnos a entender es el modo en que la riqueza, la educación y las experiencias particulares se combinan con la televisión para revelar otras variedades de cosmopolitismo. Se trata de clases de cosmopolitismos que se encuentran en muchas áreas rurales del mundo poscolonial y que alteran el concepto de *culturas*.

Por ejemplo, la pobreza impide un acceso pleno a la cultura del consumo y a la mercantilización de los signos que forma parte tan evidente de la vida cosmopolita posmoderna. Pero la vida de Zaynab no está al margen de esos rasgos del cosmopolitismo. Los avisos publicitarios egipcios trafican insistentemente con esos signos, sus *jingles* –compuestos por empresas publicitarias con nombres como “Americana”- tientan a comprar champúes y yogurt de marca. A diferencia de sus hijos, Zaynab no es demasiado afectada por esas publicidades. Una de ellas, que promovía una marca nacional de alimentos, sugiere los complicados motivos para esto. Este comercial, que era emitido regularmente a principios de la década del 1990, muestra la enorme fábrica en la que se procesaban los alimentos. Tras mostrar reses colgadas de ganchos, el comercial exhibe imágenes de los trabajadores y técnicos en uniformes de laboratorio frente a ajetreadas y brillantes máquinas de acero. La publicidad está vendiendo modernidad, con sus procedimientos científicos y su higiene. Pero para ganar consumidores más allá de quienes ya están atraídos por alimentos adecuados, debe superar el rechazo de mujeres como Zaynab (quien cría gallinas, patos y palomas en su

---

<sup>21</sup> La noción de un *habitus nacional* proviene de Orvar Lofgren, citado en Robert Foster (1991: 237). Ver también Abu-Lughod (1995) para un planteo de cómo el ver televisión puede crear un sentido de afiliación nacional, a pesar de los fracasos de los mensajes nacionalistas para llegar a los espectadores socialmente periféricos.

<sup>22</sup> El análisis del cosmopolitismo se ha incrementado. En antropología, Paul Rabinow ha sido el punto de partida (1986). Textos clave son Appadurai (1996); Clifford (1993) y Hannerz (1992).

casa) a comer cualquier cosa que venga *de afuera* (cuando turistas alemanes bienintencionados le dan a sus hijos quesos y comidas preparados, Zaynab se los quita y los arroja con asco a las ovejas). En todo caso, estos productos alimenticios son caros y casi nunca están disponibles a nivel local, excepto en los pocos almacenes que se hallan cruzando el río, en Luxor, tiendas que no visitaría Zaynab.

Esto no quiere decir que la imaginación de Zaynab sea estrecha o que conoce poco otros mundos, entrevistados no sólo a través de la televisión sino en contacto con sus amigos extranjeros. El poblado en que vive, con sus folcloristas euro-americanos, periodistas, científicos políticos, turistas y divorciadas maduras, es sólo una versión extrema del tipo de comunidades en las que viven muchos aldeanos en Egipto y en otras partes. Esposos migrantes, ventiladores y televisores importados (traídos de países ricos importadores de mano de obra) son también figuras y objetos familiares –el producto de economías, naciones y Estados desiguales. Allí está también la situación poscolonial – en un currículum nacional difundido por maestros recientemente alfabetizados en aulas superpobladas y con recursos escasos; en manuales que pronuncian mensajes a favor de la planificación familiar y en series televisivas que promueven ideales modernistas generados en los movimientos nacionalistas anticoloniales de la primera mitad del siglo XX.

Pero la vida de Zaynab está entorpecida por las obligaciones económicas de su hogar, familia y aldea; la aspiración de educar a sus hijos es el único ideal nacional modernista a su alcance y, al igual que la mayoría de los padres aldeanos, se sacrifica mucho por ello.

Zaynab ha estado en El Cairo ocupándose del tratamiento médico de su hijo. Allí se alojó en el departamento del folclorista canadiense decorado con antigüedades egipcias, arte folclórico y tapetes beduinos, pero también había una impresora, un reproductor de cassettes y montones de libros. La relación subalterna de Zaynab con ese mundo metropolitano, vinculada a su pobreza y falta de educación, se simboliza mejor en la ropa que usaba en El Cairo. A pesar de su versátil conocimiento, vestía las únicas ropas que poseía, ropas que delataban su origen rural y regional.

Esto contrasta con la forma de cosmopolitismo que caracteriza a su rica vecina Fayruz. La primera vez que oí hablar de esta joven fue por su madre, la esposa de un gran terrateniente de la aldea. Durante nuestro primer encuentro en 1990, le hablé a la madre de *The White Flag*, una serie televisiva acerca de las luchas de un diplomático retirado por salvar su villa histórica de ser destruida por un empresario recién enriquecido. Me dijo que algunos turistas egipcios habían llamado a la puerta de su hija rogándole que les dejara ver el programa. Fayruz, dijo con orgullo, les había preparado una cena. Con esto sugería que Fayruz poseía tanto la sofisticación necesaria para sentirse a gusto con esos tipos urbanos, como la generosidad *tradicional* de invitarlos a comer.

Fayruz vive a la vuelta de la casa de Zaynab, en una vivienda bastante diferente. Frente a ella se encuentra un pequeño comercio, cuyas estanterías están provistas de las mercaderías habituales en un almacén del Egipto rural –jabones de lavar, latas de tomates, *halvah*, aceite comestible, cigarrillos y golosinas. El local es también el centro de un inmenso almacén que vende de todo y que, combinado con sus emprendimientos agrícolas y el monopolio en la distribución de las raciones del gobierno, ayudó a su esposo y hermano a consolidar la riqueza de su padre.

Al final de la calle se encuentra una rara estructura que habla de la ubicación social de Fayruz. Una casa de barro y ladrillos se agrega a otra de cemento y ladrillos, completada con balcones. Este es el tipo de *villa* que hoy la gente de dinero aspira a construir. Cuando me reuní por primera vez con Fayruz, vivía en la pulcra y espaciosa



casa de barro y ladrillos. Como todas las aldeanas, cocía su pan en el horno externo. Su casa parecía más limpia, pues no criaba animales para ayudar a los ingresos hogareños. Cuando regresé en 1996, se había mudado a la nueva estructura, con su piso de piedra y su baño recubierto de cerámica azul, con *toilette* y bañera. Me mostró toda la casa, por lo que pude ver los muebles: camas, armarios, sofás, sillones y mesas plegables. En contraste, Zaynab sólo poseía un par de bancos hechos en la región, una mesa baja para comer, una gran cama de madera, y otras hechas de hojas de palmas extraídas de sus cuatro árboles. La nueva y *moderna* casa de Fayruz había sido decorada por su cuñado más joven y educado. Cuando finalmente él halló novia, una muchacha de una rica familia local, ella se rehusó a vivir en la casa, aun en lo que los habitantes locales podrían considerar un sofisticado *palacio*. Insistió en vivir en un departamento en Luxor, cruzando el río.

Comparadas con las distinciones que pueden señalar los bienes en una ciudad como El Cairo, donde la elite cosmopolita adinerada y educada puede acceder a los mejores aparatos y muebles importados y donde se pueden marcar sutilmente las distinciones de gusto (decorar al menos un cuarto con muebles árabes era común entre los más *cultos* en las décadas de 1970 y 1980; en la de 1990, las artesanías folclóricas son más populares), las distinciones en un área provinciana como Luxor son más crudas. El hogar de Fayruz tenía muebles, teléfono y televisor en colores. Esto hacía que sus miembros vivieran aparte, como gente adinerada, y con un estilo *moderno* y mundano. Es decir: no rural y anticuado. Por el contrario, su padre (de una generación anterior y, como Zaynab, más orientada localmente), a pesar de estar dispuesto a invertir en tractores y cosechadoras para su empresa agrícola, no consideraría mudarse de su casa de barro y ladrillos o comprar un televisor más grande.<sup>23</sup>

Cuando Fayruz abrió su armario y comenzó a sacar vestidos para mostrármelos, comprendí aún mejor que su riqueza le permitía una forma de cosmopolitismo diferente de la de Zaynab, mientras que su falta de ubicación y el vivir en provincias la seguía diferenciando de las cosmopolitas urbanas profesionales como Al-Assal. Fayruz me mostró impactantes vestidos de chifón y seda, con lentejuelas y botones de oro, largos y con mangas amplias (sólo las clases altas urbanas y las estrellas de cine podrían vestir algo más revelador), algunos con corpiños sorprendentemente curvos y frunces extravagantes. Yo estaba sorprendida porque en la aldea usaba el habitual chal en la cabeza y se vestía con una sofisticación levemente mayor a la mayoría de las mujeres.

Ese decorado armario lleno de vestidos extraordinarios propios de una serie lasciva de televisión revela mucho sobre la urbanidad, la distinción de clases y el contexto nacional en la perspectiva de un provinciano. Cuando Fayruz viajó a El Cairo a tratarse de una migraña, a diferencia de Zaynab se alojó en un barrio pobre al que pocos extranjeros se hubieran animado. Ella y su esposo apelaron a contactos empresarios hechos por su cuñado cuando asistía a la escuela de negocios (como parte de su educación paralela), dirigida por la venerable mezquita-universidad al-Azhar. Mientras que Zaynab, pese a su contacto con cosmopolitas extranjeros, siguió usando sus vestimentas aldeanas, Fayruz, cuyo conocimiento de otros mundos provenía de la televisión y de habitantes del Alto Egipto con experiencias o aspiraciones urbanas, se quitó las cejas, usó maquillaje y se puso los vestidos más modestos que encontró en su guardarropa. También reemplazó el chal negro por el *higab* –la cobertura de la cabeza asociada con la modesta vestimenta islámica–, borrando de este modo su identidad

---

<sup>23</sup> Sin embargo, estuvo de acuerdo en construirle a su hijo menor una mansión “moderna” extravagante, tal vez para ablandar al joven al que había llevado a un matrimonio forzado, dejando atrás una montaña de chismes y el corazón roto de la muchacha a la que su hijo había prometido matrimonio.

aldeana. Esta adopción del *higab* no es sorprendente. Para los egipcios rurales, así como para las mujeres urbanas de clase media y baja desde la década de 1980, convertirse en *moderna* y urbana implicaba adoptar un aspecto y un estilo más identificable como islámico.<sup>24</sup>

En esas diferencias puede leerse un contraste entre cosmopolitismos: entre el marco resueltamente nacional de una provinciana en ascenso y las duras yuxtaposiciones producidas para una mujer pobre por la intersección del viaje neocolonial de folcloristas, antropólogos y turistas, los proyectos poscoloniales de modernización, y los flujos transnacionales de los programas televisivos. Fayruz, con sus vestidos de chifón y su *higab*, puede imaginarse más fácilmente en los melodramas egipcios que Zaynab, que considera casarse a los sesenta desde un punto de vista moral. Pero dado que carece tanto de la educación, como de la experiencia urbana real de escritores de series como Al-Assal (una firme opositora a los nuevos velos), Fayruz afirma su sofisticación ubicándose en el mundo moral de la clase media simbolizado por el velo. Este es un mundo deliberadamente excluido de la televisión.<sup>25</sup>

La participación imaginaria de Fayruz en la nación, con sus centros de poder en la ciudad, se intensificará en la medida en que continúe con sus clases de alfabetización. Pero debe señalarse que asiste más por su orgullo herido (y su soledad), que por cualquier impulso de emancipación femenina. Cuando la nueva novia de su cuñado se rehusó a permanecer en el hogar con ella, lo hizo aparentemente a causa de su educación. Al contarme estas historias, Fayruz se encolerizó: “¿Acaso es mejor que yo?”. “Mira quién es mi padre”, agregó. Pero las pretensiones de superioridad de la novia produjeron en parte su diploma escolar. En el contexto nacional, donde los criterios se fijan desde las ciudades y donde la televisión glorifica a educados y cultos, Fayruz se dio cuenta de que su estatus no podía basarse sólo en la riqueza y en el nombre de su familia.

Para un tercer tipo de cosmopolitismo consideramos a Sumaya, la hija de veinte años de Zaynab. Ella recibió la educación de la que carece Fayruz, sin la riqueza que le permite vivir en una casa *moderna* y tener un guardarropa lleno de vestidos que no pueden usarse en la aldea. A causa de su educación (completó la escuela secundaria agrícola), usa también una versión del *higab* cuando asiste a clases, o reemplaza las túnicas del lugar que habitualmente usa por un trajecito de brillante poliéster comprado en la tienda y tacos altos. Ahorra para comprarse cremas faciales que ha visto en los avisos de la televisión y sabe hacer tortas a causa de sus clases de economía hogareña. Ocasionalmente lee el diario y planea tener una pequeña familia, como impulsa la propaganda nacional. El primer regalo que me hizo Sumaya, tan diferente del de su madre, revela la forma del cosmopolitismo de su generación. Tímidamente me entregó una colorida postal enmarcada en hilo trenzado verde y azul. La postal –antigua, impresa en Italia, y del tipo que circula ampliamente en Egipto- mostraba una novia europea con su prometido, que se miraban a los ojos. Había hecho el marco con sus propias manos, un diseño sin dudas aprendido en la escuela, usando materiales que sólo un maestro puede proveer. El regalo, que su madre no apreciaría, era una amalgama casera de elementos originarios de distintas comunidades y lugares, que expresaban sus fantasías románticas (estimuladas por la televisión) y que revelaban su educación vocacional moderna, iniciada por el Estado.

Lo que significan para la interpretación de la(s) cultura(s) después de la televisión –y todo lo que ésta y su amplia presencia en todo el planeta ha hecho posible

---

<sup>24</sup> Ver Abu-Lughod (1990), Abu-Lughod (1995) y Ahmed (1992).

<sup>25</sup> Ver Abu-Lughod (1993).

– estas situaciones, conocimientos culturales, capacidad para cambiar de código y posibilidades imaginarias de estas tres mujeres aldeanas no sólo indican que los procesos (pos)coloniales de hibridación han afectado la utilidad de las concepciones más estáticas y homogeneizadoras de la cultura o las culturas.<sup>26</sup> Tampoco se trata de que estas múltiples situaciones, conocimientos y habilidades confirmen la importancia de, como lo expresa tan elegantemente Bruce Robbins, prestar atención a los *cosmopolitismos discrepantes*.<sup>27</sup> Las hibridaciones y los cosmopolitismos merecen especificarse (siendo diferentes los de Fayruz, Zaynab, Sumaya y Al-Assal) y los efectos de los medios sobre lo que Appadurai llama *el trabajo de la imaginación* y la *auto-fabricación* deben pensarse como configuraciones particulares de poder, educación y riqueza en lugares particulares, como el de una aldea agrícola ubicada en el centro de la industria turística y en una región desventajosa de Egipto en la década de 1990.

### ¿Antropología para quién?

Si, como he mostrado, las descripciones densas de la televisión pueden servir para hablar de *grandes palabras*, sigue pendiente la cuestión de qué palabras elegir y si, en definitiva, están destinadas a colegas ocupados en esas palabras de las que queremos hablar. El dilema se encuentra ya en Max Weber, quien, por supuesto, señaló que nuestras preguntas acerca del fluir de la vida estaban constituidas por nuestras orientaciones morales. Como lo expresa ahora Ien Ang (1996) al abogar por una contextualización radical como el método para los estudios críticos de la televisión, es difícil saber dónde detenerse y dónde centrarse. En su crítica post-orientalista, poscolonial de la antropología, luego de la era de crisis de autoridad de la ciencia, la formulación de Geertz (1987: 30) acerca de la vocación del antropólogo como la de ubicar en un registro accesible las respuestas dadas por otros a nuestras preguntas más profundas parece menos completa de lo que solía parecer. Más cerca de casa, y a propósito del desarrollo de estudios críticos de audiencias, el llamado de Ang (1996: 79-80) a reconocer que sólo ofrecemos verdades parciales y posicionadas no nos lleva más lejos.

Mi propia inclinación ha sido enfocar la televisión como un aspecto de las vidas de finales del siglo XX, así como consideré la poesía beduina de Awlad Ali como un aspecto de sus vidas cotidianas más que como un estudio sobre poética. Uno de los beneficios de trabajar con la televisión como un camino hacia esas vidas – contrariamente a centrarse en la poesía, la religión, la monarquía o la economía política, por ejemplo- es que ofrece posibilidades particulares de intervención mundial.<sup>28</sup> Lo mismo ocurre con la manera en que nos permite representarnos a gente marginal en lugares como Egipto y, lo que es más importante, el modo en que nos permite trabajar como intelectuales dentro del marco nacional, que es un contexto tan crucial para la mayoría de las personas, incluyendo a las mujeres y hombres de esta aldea del Alto Egipto.

---

<sup>26</sup> Un teórico particularmente elocuente de los procesos de hibridación y traducción es Homi Bhabha (1994).

<sup>27</sup> Bruce Robbins, en *Secular Vocations* (1993), afirma que los esfuerzos de James Clifford y Arjun Appadurai (1996) para que reconozcamos al cosmopolitismo como un rasgo de personas y comunidades antes consideradas como resueltamente locales y particulares (las culturas en el viejo sentido) nos permite ahora usar el término más inclusivamente y buscar *cosmopolitismos discrepantes*.

<sup>28</sup> Esta mundanidad es lo que para Ang distingue a los estudios culturales *críticos* (1996).

En *Writing Women's World*, sugería que podíamos escribir etnografías críticas que fueran *contra el núcleo* de las desigualdades globales, aunque debíamos desconfiar de su radicalismo y ser realistas sobre los impactos de tales etnografías. Creo que la televisión es particularmente útil para escribir contra ese núcleo porque nos obliga a representarnos a la gente de las aldeas distantes como parte del mismo mundo cultural que habitamos –el mundo de los medios masivos, del consumo y de las comunidades dispersas de la imaginación. Escribir sobre televisión en Egipto, Indonesia o Brasil, es hacerlo sobre la articulación de lo transnacional, lo nacional, lo local y lo personal. La televisión no es el único camino para hacerlo, por supuesto; las reflexiones de Anna Tsing (1993) sobre la marginalidad en una región remota de Indonesia y su atención a personas como Uma Adang –una mujer singular que hibridizó brillantemente los discursos nacionales, locales y extranjeros para establecerse como chamán- fueron posibles sin hablar de televisión. Pero la televisión vuelve especialmente difícil escribir, como si la cultura y las culturas, a pesar de sus *vacilaciones*, fueran el modo más poderoso de dar sentido al mundo.<sup>29</sup>

Trabajar sobre la televisión permite también más intervenciones locales –a nivel nacional, con intelectuales que son nuestros pares o nuestra contrapartida. Son personas a las que admiro y con las que puedo no estar de acuerdo, y que a su vez pueden leer, criticar y debatir mi trabajo. Si a través de mi descripción densa de la televisión en lugares particulares puedo comenzar a dejar a un lado las estructuras de poder dentro de las cuales viven sus vidas los grupos subalternos, y establecer que la televisión es una nueva parte de ellas –en los hogares, en las comunidades, en los imaginarios-, tal vez también pueda entrar en debate con escritoras comprometidas como Al-Assal, a menudo nacionalistas y modernistas, respecto a cómo piensan sus audiencias y sus proyectos políticos.

Me gustaría hacerlo porque respeto sus preocupaciones sociales, pero también sé, a partir de las aldeanas del Alto Egipto como Zaynab y Umm Ahmad, que las respuestas que ofrecen a los problemas sociales que enfrenta la gente común suelen ser poco realistas o paternalistas. La televisión intersecta y extiende los discursos de los expertos. Está dirigida a audiencias estereotipadas, los mismos objetos generalizados a los que apuntan los reformistas sociales. ¿Este es el modo en que las descripciones densas de esas comunidades pueden complicar la comprensión de los intelectuales urbanos sobre los aldeanos egipcios? ¿O los llevará a tomar más en serio la complejidad de las formas de cosmopolitismo encontradas en Egipto? ¿Hay aquí una manera de empezar a cuestionar los dogmas modernistas sobre la alfabetización, la educación y el matrimonio por amor como panaceas? De acuerdo con Al-Assal, uno de sus propósitos al escribir la serie sobre el Alto Egipto fue mostrar, según sus palabras, “que la verdadera venganza sería embestir (por medio del desarrollo) contra las circunstancias que los llevaron, en primer lugar, a apegarse a la vendetta.” Pero al seguir subsumiendo historias mucho más complejas de la vida rural bajo el familiar tropo modernista de una *tradicón* negativa y del *atraso*, ella, como muchos de los intelectuales egipcios, corre el riesgo de reforzar la marginalidad de mujeres como Zaynab.

Los dramas que producen esos escritores no dejan de tener efectos, aun cuando sean mayores en las ciudades y entre los empleados estatales, empresarios e intelectuales que en las aldeas que pretenden reformar. Uno se pregunta, por ejemplo, cómo harán las series con mensajes modernistas para afectar los últimos cambios en el poblado de Zaynab. El Concejo de la Ciudad de Luxor y el Concejo Supremo de las Antigüedades han dado a publicidad recientemente sus planes de reubicar a los aldeanos

---

<sup>29</sup> Ver Geertz (1995:43).

y demoler su barrio como parte del proyecto para mudar a la población que vive en las adyacencias o sobre las ruinas faraónicas.<sup>30</sup> Justificándose en la necesidad de preservar los monumentos faraónicos y desalentar el tráfico de antigüedades (otra queja persistente es que los turistas han sido incomodados por los nativos)<sup>31</sup>, este plan también está en línea con los términos de la propuesta anterior del Banco Mundial para el desarrollo del turismo en Luxor, y otros proyectos que se remontan a la década de 1940. Por supuesto, los buses que recorren de arriba hacia abajo las nuevas rutas y que dormitan en enormes playas de estacionamiento, arrojando *smog*, deben dañar los monumentos tanto como los hogares aldeanos, y es bien sabido que el aliento y la respiración de los turistas casi ha destruido las tumbas. Luego de los ataques *terroristas* a los turistas, se hizo una enorme inversión para embellecer el templo más cercano a los aldeanos. El barrio es recorrido por las noches con los haces de luz de los terraplenes y todo el mundo habla del día en que vino el presidente.

Habiendo oído rumores acerca de la reubicación, los confundidos aldeanos protestan uno contra otro: “No pueden mudarnos. Tenemos derecho a la tierra”. Sin embargo, el plan convoca a mudarlos al desierto –lejos de sus campos, del agua, y de sus palmeras, como lo han señalado. Algunas de las casas han sido elegidas en cooperación con el pueblo de Gurna, la mayor aldea a ser mudada; otras son las despreciadas casas de cemento en forma de caja que se encuentran en cualquier parte donde el gobierno haya construido nuevos barrios.

Sólo el tiempo dirá si el plan se cumple o no. Pero la cuestión para los escritores televisivos es si no estarán brindando sin darse cuenta un apoyo a quienes secretamente desconocen las necesidades de estos aldeanos. Lo harían si ficcionalizaran las alegrías de ser moderno –de vivir en casas construidas para familias nucleares y preparadas con un criterio higiénico (sin lugar para guardar al valioso búfalo de agua)- o si decidieran celebrar el patriotismo heroico de un egiptólogo amateur en pelea contra un ladrón de tumbas y sus cómplices extranjeros. Este fue el tema de una serie emitida en 1977 cuando las noticias informaban de doscientas cincuenta casas en Gurna que habían sido demolidas. Esas tramas complementarían los programas habituales que promueven los magníficos tesoros turísticos de Egipto, poniendo en claro cuáles son las prioridades nacionales. ¿O podrán los escritores televisivos ofrecer a esta comunidad mayores posibilidades de imitar a los protagonistas alejandrinos de *The White Flag*, la popular serie que obligó a los turistas a golpear a la puerta de Fayruz para verla? El episodio final del programa mostraba que la gente se había unido, tomados de las manos, para impedir la tarea de los demoledores. Por supuesto, lo hicieron para salvar una villa histórica que representaba el arte, la cultura y la política nacionalistas ¿Qué pasaría si se unieran para salvar una casa hecha a mano con barro y ladrillos, de la que las palomas entran y salen por las ventanas y en la que nacieron cinco o diez niños hijos de un campesino que trabaja con sus manos y sin educación?

Traducción: Marcos Mayer

Bibliografía citada:

---

<sup>30</sup> Gran parte de esta información proviene de Siona Jenkins (1996: 36-37).

<sup>31</sup> Mitchell (1995:23).

- ABU-LUGHOD, L.: "Put in Their Place: Sa'idi Encounters with State Culture", in: Nicholas Hopkins - Kirsten Westergaard (eds.): *Rural Egypt at the End of the Twentieth Century*, en prensa.
- \_\_\_\_\_ (1990): "The Romance of Resistance", *American Ethnologist* 17, n° 1, pp. 41-55.
- \_\_\_\_\_ (1993a): "'Editorial Comment': On Screening Politics in a World of Nations", *Public Culture* 5, n°3, pp. 465-467.
- \_\_\_\_\_ (1993b): "Finding a Place for Islam", *Public Culture* 5, n° 3, pp. 493-513.
- \_\_\_\_\_ (1993c): *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, Berkeley, University of California Press.
- \_\_\_\_\_ (1993d): "Writing against Culture", in: Fox, R. (ed.): *Recapturing Anthropology*, Santa Fe, pp. 137-162.
- \_\_\_\_\_ (1995a): "Movie Stars and Islamic Moralism in Egypt", *Social Text* 42 (Primavera), pp. 53-67.
- \_\_\_\_\_ (1995b): "The Objects of Soap Opera: Egyptian Television and the Cultural Politics of Modernity", in: Miller, D. (ed.): *Worlds Apart: Modernity through the Prism of Local*, Comedia, London, pp. 190-210.
- \_\_\_\_\_:"The Marriage of Feminism and Islamism: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics", in: Abu-Lughod, L. (ed.): *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, en prensa.
- ALLEN, C.R. (ed.), (1995): *To Be Continued...*, New York.
- AHMED, L. (1992): *Women and Gender in Islam*, New Haven, Yale University Press.
- AMIN, H. (1996): "Egypt and the Arab World in the Sattelite Age", in: Sinclair, J., Jacka, E. y Cunningham, S. (ed.): *New Patterns in Global Television*, New York, Oxford University Press, pp. 101-125.
- ANG, I. (1996): *Living Room Wars: Rethinking Media Audiences for a Postmodern World*, London, n° 1.
- APPADURAI, A. (1988): "Putting Hierarchy in Its Place", *Cultural Anthropology* 3, n° 1, pp. 36-49.
- \_\_\_\_\_ (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ARMBRUST, W. (1966): *Mass Culture and Modernism in Egypt* Cambridge, Cambridge University Press.
- ASSAD, T. (1993): *Genealogies of Religion*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- BABA, H. (1994): *The Locations of Cultures*, London.
- BADRAN, M. (1995): *Feminists, Islam, and Nation*, New York, Princeton University Press.
- BARON, B. (1991a): "The Making and Breaking of Marital Bonds in Modern Egypt", in: Keddie, N., Baron, B. (ed.): *Women in Middle Eastern History*, New Haven, Yale University Press, pp. 275-291.
- \_\_\_\_\_ (1991b): "The Making and Breaking of Marital Bonds in Modern Egypt", In: Keddie, N. y Baron, B. (ed.): *Women in Middle Eastern History*, New Haven, Yale University Press, pp. 275-291.
- \_\_\_\_\_ (1994): *The Women's Awakening in Egypt*, New Haven, Yale University Press.
- BAUDRILLARD, J. (1988): *Selected Writings*, Stanford, Mark Poster.
- BOURDIEU, P. (1977): *Outline of a Theory of Practice*, New York, Cambridge University Press.
- CALDAROLA, V. (1994): *Receptions as a Cultural Experience: Mass Media and Muslim Orthodoxy in Outer Indonesia*, New Brunswick, N.J.

- CLIFFORD, J. (1988): *The Predicament of Culture*, Cambridge, Mass.
- \_\_\_\_\_ (1993): "Traveling Cultures", in: Grossberg, L., Nelson, C., *et alii* (ed.), *Cultural Studies*, New York, London: Routledge.
- DAS, V. (1995): "On Soap Opera: What Kind of Anthropological Object is It?" in: Miller, D. *Worlds Apart, Modernity Through The Prism of the Local*, London, Routledge.
- DÁVILA, A.: "*El Kiosco Budweiser: The Making of a 'National' TV Show in Puerto Rico*", manuscrito inédito.
- DIRKS, N., ORTNER, S. ELEY, G. (eds.) (1993): *Culture / Power / History*, New York, Princeton University Press.
- DORNFELD, B. (1998): *Producing Public Television*, New York, Princeton University Press.
- FERGUSON, J. Y GUPTA, A. (eds.) (1992): "Space, Identity and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology* 7, n° 1.
- FISKE, J. (1987): *Television Culture*, London, Routledge.
- FLUGESANG, M. (1994): *Veils and Videos*, Estocolmo.
- FOSTER, R. (1991): "Making National Cultures in the Global Ecumene", *Annual Review of Anthropology* 20, pp. 235-260.
- FOUCAULT, M. "Afterword: The Subject and Power", in: Dreyfus, H., Rabinow, P. (1983): *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago. *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México, UNAM, 1988.
- GEERTZ, C. (1973): *The interpretation of cultures*. New York, Basi, Institute for Advanced Study, New York, Princeton University Press. (*La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa).
- \_\_\_\_\_ (1995): *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Mass. (*Tras los hechos: dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Barcelona, Paidós, 1995).
- GINSBURG, F. (1993): "Aboriginal Media and the Australian Imaginary", *Public Culture*, Volumen 5, n° 3, pp. 557-578.
- \_\_\_\_\_ (1994): "Culture/Media: A (Mild) Polemic", *Anthropology Today*, Volumen 10, n° 2, pp. 5-15.
- HANNERZ, U. (1992): *Cultural Complexity*, New York, Columbia University Press.
- HATEM, M. (1992): "Economic and Political Liberalization in Egypt and the Demise of State Feminism", *International Journal of Middle East Studies*, Volumen 24, n° 2, pp. 231-251.
- LULL, J. (1990): *Inside Family Viewing. Ethnographic Research on Television's Audiences*. Comedia, Routledge, London - New York.
- JENKINS, S. (1996): "Lifting Roots and Moving Home", *Al-Wekalah* (s. f.).
- LARKIN, B. "Parallel Modernities: Islam and the Social Practice of Media in Northern Nigeria", disertación de doctorado, New York University.
- MANDEL, R. (1996): "Soap Opera in Central Asia: Privatization and Development". Paper presentado en *Annual Meeting of the American Anthropological Association*, San Francisco.
- MANKEKAR, P. (1993): "Reconstituting 'Indian Womanhood': An Ethnography of Television Viewers in a North Indian City", disertación de doctorado, Washington University.
- \_\_\_\_\_ (1995): "National Texts and Gendered Lives: An Ethnography of Television Viewers in a North Indian City", *American Ethnologist*, Volumen 20, n° 3, pp. 543-563.

- MARCUS, B., (1995): "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, Volumen 24, pp. 95-117.
- MILLER, D. (1995): *Modernity: An Ethnographic Approach*, Oxford, Berg.
- MITCHELL, T. (1990): "The Invention and Reinvention of the Egyptian Peasant", *International Journal of Middle East Studies*. Volumen 22, n° 2, pp. 129-150.
- \_\_\_\_\_ (1995): "Worlds Apart: An Egyptian Village and the International Tourism Industry", *Middle East Report*. Volumen 196, Sept.-Oct., pp. 8-23.
- MORLEY, D., (1986): *Family Television*, London, Comedia.
- ORTNER, S., (1995): "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal", *Comparative Studies in Society and History*, Volumen 37, n° 1, pp. 173-193.
- PAINTER, A. (1994): "On the Anthropology of Television: A Perspective from Japan", *Visual Anthropology Review*, Volumen 10, Nro. 1, pp. 70-84.
- RABINOW, P. (1986): "Representations Are Social Facts", in: Clifford, J., Marcus, G. (eds.). *Writing Culture. The Poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- RADWAY, J. (1984): *Reading the Romance: Women Patriarchy and Popular Literature*, Chapel Hill, N.C.
- REIKER, M. (1997): "The Sa'id and the City: Subaltern Spaces in the Making of Modern Egyptian History", disertación de doctorado, Temple University.
- ROBBINS, B. (1993): *Secular Vocations. Intellectuals, Professionalism, Culture*. London & New York, Verso.
- ROFEL, L. B. (1994): "Yearnings: Televisual Love and Melodramatics Politics in Contemporary China", *American Ethnologist*, Volumen 21, n° 4, pp. 700-722.
- SAHLINS, M. (1995): *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*, Chicago, University of Chicago Press.
- SETTER, E. *et al.* (1989): *Remote Control*. London, Oxford University Press.
- SILVERSTONE, R. (1994): *Television and Everyday Life*, London, Oxford University Press.
- SPITULNIK, D. (1993): "Anthropology and Mass Media", *Annual Review of Anthropology*, Volumen 22, pp. 293-315.
- SULLIVAN, N. (1993): "Film and Television Production in Papua, New Guinea", *Public Culture*. Volumen 5, n° 3, pp. 465-467.
- LIEBES, T. Y KATZ, E. (1990): *The Export of Meaning: Cross-Cultural Readings of "Dallas"*, New York, Oxford University Press.
- TSING, A. (1993): *In the Realm of the Diamond Queen*, New York, Princeton University Press.
- WILK, R. (1993): "It's Destroying a Whole Generation? Television and Moral Discourse in Belize", *Visual Anthropology Review*, Volumen 5, pp. 229-244.
- \_\_\_\_\_ (1994): "Colonial Time and TV Time", *Visual Anthropology Review*, Volumen 10, n° 1, pp. 94-102.
- YANAGISAKO, S. Y DELANEY, C. (1995): *Naturalizing Power*, New York, Routledge.
- YANG, M. (1994): "State Discourse or a Plebeian Public Sphere? Film Discussion Groups in China", *Visual Anthropology Review* Volumen 10, n° 1, pp. 47-60.