

INCOMPRESIÓN ETNOGRÁFICA Y RACIONALIZACIONES¹

*Joan Frigolé Reixach*²

La incompreensión etnográfica puede resultar de la colisión de las distintas concepciones culturales de la gente y del antropólogo, cuyas premisas se sitúan en el nivel implícito o inconsciente de la cultura. La no explicitación de las concepciones favorece las racionalizaciones que dificultan la interpretación y paralizan la búsqueda etnográfica, de tal manera que la incompreensión y la no concreción etnográficas pueden deberse a la misma causa. Examinó en este trabajo la relación entre algunas incompreensiones etnográficas relativas a concepciones culturales distintas de la procreación, así como las racionalizaciones que han favorecido estas incompreensiones.

Preocupaciones procreativas de un marroquí

El punto de partida de mi análisis es la obra de Vincent Crapanzano, *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Tuhami nació en el seno de una familia pobre de origen rural, emigrada a una ciudad interior de Marruecos y habitante de uno de sus suburbios. Siendo niño, perdió a su padre, fue rechazado posteriormente por el

1. Agradezco a James Fernandez sus sugerencias.

2. Catedrático d'Antropología, Universitat de Barcelona.

segundo marido de su madre y pocos años más tarde se quedó totalmente huérfano. Tuhami no contaba apenas con familiares paternos que pudieran ampararle cuando su madre se volvió a casar y es muy probable que, si hubieran existido, su madre le hubiera enviado con ellos, lo que le hubiera evitado tener que sufrir el rechazo por parte del nuevo marido. Vanessa Maher escribe en relación a este comportamiento: «A woman who remarries cannot take her children into a new marriage. (...) Her husband will not maintain her children by another man. She must leave them with her kin» (1974: 143). A la muerte de su madre, Tuhami fue separado de sus dos hermanos menores y le faltó también el apoyo sostenido de los escasos parientes maternos. Maher escribe sobre los huérfanos de madre: «A motherless child is in Moroccan eyes the most wretched creature on earth» (1974: 124).

Cuando Crapanzano entrevistó a Tuhami en 1968, éste era un humilde trabajador de casi cuarenta años de edad. Estaba soltero y llevaba una vida solitaria. Su soltería constituía una carga para él. Su *status* social era percibido por los demás y por él mismo como defectuoso. La presión social que experimentaba tanto de forma directa como indirecta se concreta en numerosas referencias a su soltería a lo largo del relato.

Tuhami narra su vida desde una situación social profundamente marcada por su soltería, prolongada más allá de los límites normales y que él y también los demás parecen percibir ya como definitiva: «Some say I'll never marry. All my friends are married except for me» (Crapanzano, 1980: 129). Crapanzano le interroga acerca de los sentimientos que le produce su soltería:

«—Are you ever sad? —Yes, but not for long. I go to the movies, and when I leave, I miss what I have seen. I feel sad. I see men who are married and have children. They come to the movies with girls; they have new clothes. I am jealous. —What do you do when you are sad? —I curse the world from its beginning to its end» (1980: 156).

Y a continuación Tuhami insiste: «I have no wife, I've never been married. Every time I want to marry, I can't» (1980: 156). Sin tener familia propia Tuhami no podía participar ni integrarse de forma plena en la vida social. No podía, por ejemplo, invitar a alguna de las cofradías religiosas a actuar para él.

Factores diversos tales como su pobreza crónica, su fragilidad psíquica y la persistencia de su soltería parecen reforzarse mutuamente y le impiden salir de la situación de marginalidad social. Para captar el significado profundo de esta situación de grave carencia que marca la existencia social de Tuhami es preciso no sólo tener en cuenta todo aquello que él no puede ser ni hacer socialmente, sino también las concepciones culturales que señalan las potencialidades y capacidades que pudo haber adquirido, pero que no adquirió. Las ideas sobre procreación que aparecen en el texto pueden darnos idea de la magnitud de la brecha cultural que marca su existencia y hacernos entender mejor la angustia que debía sentir ante su imposibilidad de cerrarla.

Crapanzano le pregunta sobre el proceso de procreación:

«—How is a baby made?

—The male child is always on the right. The girl is always on the left. The girl in the mother's womb sees everything. She sees her father making love to her mother. The boy does not see. The boy turns to his side when his father makes love to his mother. The boy has already learned to be polite by the time he is born. A girl is always curious.

—Where does the child come from?

—When a man and a woman make love, a liquid comes out of the man and enters the woman. It is from this liquid that the child grows. God has made the liquid. When the liquid enters the womb of the woman, the angels take care of it. They stretch it a little bit each month. Then God tells them to leave. The child is like a seed. The seed swells. You can say that it, the child, has been planted in the earth.

---What does the woman contribute?

---There is a pocket in her that stretches

—Does the woman give anything to the child?

---The child is already there in the man's liquid, but not in the shape of a child. On a night when a woman becomes more excited than usual, you can be sure she will become pregnant. They have been given a child because the angels on each side of them have reported to Allah that they have been good. The angels take a little of what the mother eats and gives it to the child.

Tuhami was referring to the two angels that sit on a man's or a woman's shoulders and keep count of their good and bad deeds. He did not understand my question» (1980: 112).

Premisas distintas: la incomprensión del etnógrafo

¿Quién no entendió a quién? Tuhami expresa con claridad una concepción monogenética de la procreación cuya legitimación es de carácter divino.³ La referencia simiente-tierra constituye una metáfora fundamental en las respuestas de Tuhami. La mujer es como la tierra y también como una bolsa que se dilata a comienzos del proceso por mediación de los ángeles. Crapanzano no capta la importancia de estas metáforas para la articulación de la concepción de la procreación de Tuhami. Si Crapanzano hubiera comprendido su alcance y sus implicaciones en el marco de la concepción de la procreación de Tuhami, no hubiera repetido su pregunta sobre la aportación de la mujer y, sobre todo, no hubiera terminado la transcripción de las preguntas y respuestas diciendo que Tuhami no había comprendido la pregunta que le formuló. Tuhami se expresa con claridad meridiana y de la única manera que puede hacerlo, es decir, formulando su pensamiento desde unas premisas más o menos implícitas y

3. Delaney (1991) ofrece un análisis detallado de una concepción similar.

mediante los recursos verbales y conceptuales que le ofrece su cultura. Si Crapanzano tiene la certeza de que no le ha comprendido, es porque él está pensando en los hechos de la reproducción tal como los presenta la biología y porque ha adoptado consciente o inconscientemente este modelo conceptual, a partir del cual formula las preguntas. Si Crapanzano hubiera captado la lógica de las respuestas de Tuhami, le hubiera formulado a continuación preguntas distintas. Hubiera podido incitarle, por ejemplo, a explicitar las premisas de su concepción mediante referencias a hechos que le afectaron en su infancia como la pérdida de su padre, el rechazo del segundo marido de su madre, etc., o preguntas sobre las metáforas que emplea, etc.

La incomprensión a la que alude Crapanzano pone de relieve que han entrado en contacto dos concepciones distintas con premisas totalmente distintas. Aunque a continuación Crapanzano sintetiza en una frase la premisa de la concepción de la procreación de Tuhami, no es capaz de explorar las relaciones de esta concepción con el conjunto de sus experiencias. Si hubiera sido consciente de la importancia de esta concepción cultural, habría podido producir un explicación cultural mucho más satisfactoria de la inmadurez social y la carencia social básica de Tuhami: su soltería. Tuhami es una persona que no es hombre en el sentido amplio y profundo que se desprende de su concepción de la procreación y que sabe, siente y sufre su incapacidad para adquirir la condición de hombre.

Crapanzano establece a continuación un paralelismo entre las ideas de Tuhami sobre la procreación y las de los griegos de la antigüedad:

«For Moroccans of his background, as for ancient Greeks, the man is wholly responsible for the creation of a child. “The woman you call the mother of the child is not the parent, just a nurse to the seed, the new-sown seed that grows inside her” says Apollo in the Eumenides (Aeschylus, 1959, ed.) “The man is the source of life —the one who mounts.

She, like a stranger for a stranger, keeps the shoot alive”. Such a theory of conception reflects the strongly patrilineal organization of the Moroccan Arab» (1980: 112).

Pero este paralelismo tiene como efecto extrañar las palabras de Tuhami, alejarlas, en vez de acercarlas a los hechos de su vida y a las vidas de otros contemporáneos, dado que no existe un análisis de dicha concepción en relación a la organización patrilineal, ni tampoco de esta última. La referencia de Crapanzano puede considerarse más bien una cita erudita, que no contribuye a hacerle consciente de las premisas desde las que formula sus preguntas, incompatibles con las premisas de la concepción de Tuhami.

Crapanzano recoge a continuación la posición de Tuhami sobre la esterilidad:

«Women, however, are held responsible for childlessness. When I pointed out a possible contradiction here, Tuhami grew confused. He said that men are responsible for a childless marriage and then that women are. They are unable to receive the man’s seed» (1980: 112-113).

Si Crapanzano hubiera sido consciente de cuál era su premisa y de la de Tuhami, hubiera podido preguntar sobre casos de esterilidad, su conceptualización, sus consecuencias sociales, las soluciones sociales, las posibles equivalencias entre la esterilidad y la soltería, o insistir en la ampliación de detalles, pero de ninguna manera hubiera podido decirle a Tuhami que estaba incurriendo en una contradicción. La turbación que muestra Tuhami me parece a mí más bien un signo de la perplejidad que hubo de producirle la observación de Crapanzano. Desde las premisas de Tuhami tal observación no tiene sentido. Si el líquido-simiente ha sido creado por Dios, como ha indicado Tuhami, y el hombre es el depositario encargado de transferirlo a la mujer, debe constituir casi una blasfemia suponer que la esterilidad es atribuible a la

diada asociada Dios-hombre. Si la simiente del hombre tiene un origen divino, ¿cómo puede atribuírsele a ella la causa de la esterilidad? Aunque la observación de Crapanzano pudo hacer vacilar a Tuhami, su explicación de la esterilidad es clara: la esterilidad es fundamentalmente el resultado de la incapacidad y/o resistencia de la mujer para recibir la semilla del hombre. Y esta formulación es consistente con las premisas anteriores. Por principio, la esterilidad no puede ser atribuída al hombre en la teoría de Tuhami, porque ello supondría cuestionar el poder divino o el origen divino de la simiente. Sigue la incomprensión de la teoría nativa de la procreación por parte de Crapanzano dado que, aunque antes ha sido capaz de resumir correctamente la premisa básica de dicha teoría, luego sigue pensando más o menos implícitamente en la aportación del hombre a la procreación en términos de lo que la biología le atribuye. No puede interpretarse una concepción en términos de la otra, sino que cada una de ellas debe ser considerada en sus propios términos.

No se trata sólo de la discusión de un simple pasaje del texto de Crapanzano, sino de una pieza clave para la comprensión de la vida y del relato de Tuhami. Este pasaje es clave para entender el significado de muchos términos implícitos y explícitos en el relato y también muchas situaciones y hechos estructurales de su vida. De acuerdo con esta teoría, la situación de Tuhami es equiparable a la de la mujer estéril. Sin ser mujer, su *status* está marcado por la esterilidad. Su situación social no es mejor que la de la mujer estéril y, a la vez, menos comprensible que la de ella. Ello puede explicar sus continuas visitas a los santuarios que son focos de peregrinación para mujeres con problemas de esterilidad y/o relacionados con la supervivencia de los hijos y también con problemas matrimoniales.⁴ Crapanzano escribe sobre las peregrinaciones de Tuhami:

4. Mernissi(s/a) examina la relación entre mujeres y santuarios en Marruecos en «Mujeres, santos y santuarios».

«Tuhami's recitations are, I believe, compulsive analogues of his obsessive pilgrimages. Both the recitations and the pilgrimages serve in their distinct ways to remove Tuhami from the constraints of everyday life and to plunge him into a liminal world that affords him a certain privilege» (1980: 84).

Puede señalarse una vinculación directa entre su soltería, su no reproducción y sus muy frecuentes visitas a santuarios.⁵

Crapanzano, al no captar las implicaciones de la teoría de la procreación de Tuhami, no puede entender todos los significados de términos tales como hombre, matrimonio, familia, soltería, etc. que dependen de aquélla y que son clave tanto para la comprensión del relato como de la vida de Tuhami. Hasta qué punto la no comprensión plena de todo ello sesga la presentación del relato se evidencia en el título del libro, porque no es tanto el retrato de un marroquí —se sobreentiende de un hombre marroquí— como de un solterón marroquí, es decir, de una especie de no hombre, o de alguien que no encaja con el ideal de masculinidad relacionado con una concepción monogenética de la procreación.

Registros del niño dormido

Según la teoría de Tuhami, la mujer tiene hijos cuando recibe y acoge adecuadamente el líquido-simiente del hombre, es decir, cuando su «bolsa» se va dilatando. La esterilidad se produce cuando ella no acoge o no puede acoger adecuadamente el líquido-simiente del hombre. Esta incapacidad es la causa de su esterilidad, la cual puede ser interpretada en términos de resistencia a la acción del hombre y de Dios. De ello derivan con-

5. Existe un cierto paralelismo con un solterón tunecino que abandonó la capital para refugiarse cerca de la tumba de un santo (Duvignaud, 1968, 221-222).

notaciones morales negativas relativas al *status* de mujer estéril. Desde el punto de vista de la mujer existe otra posibilidad:

«When a woman is pregnant, she can put her child to sleep. She sees things she does not like: her stomach gets tight, and her child falls sleep. There are special spices she can use to keep the child asleep. (...)

—Why do women put a child to sleep?

—So they can make love to other men when their husbands are away. Or before they are married» (Crapanzano, 1980: 113).

Crapanzano parece no darse cuenta de que la figura del niño dormido puede explicar los distintos ritmos de nacimiento de las «simientes» humanas y que la concepción del niño dormido es totalmente coherente con los principios de la teoría enunciada por Tuhami. La mujer facilita, retrasa o impide el desarrollo de la simiente del hombre y también divina. Estas tres acciones forman parte de una misma estructura procreativa. ¿Por qué razón Crapanzano no se da cuenta de ello? Porque él pretende resolver el significado de la figura del niño dormido preguntando por su función. Pasa del cómo al por qué. La respuesta que provoca en Tuhami está en un registro diferente, es decir, no es en términos de procreación, sino de sexualidad y de los estereotipos relacionados con el sexo femenino. Se produce el cambio al plano de lo consciente, mediante la atribución a la mujer de unas determinadas intenciones y propósitos. Probablemente el cambio de registro que supone la pregunta de Crapanzano ha sido en parte inducida por el propio Tuhami, que habla del poder de la mujer para mantener dormido al hijo en su vientre. Tuhami ha enunciado las tres acciones de la mujer, pero sin considerarlas explícitamente como integrantes de una misma estructura procreativa relacionada con una concepción monogénica de la procreación. Crapanzano, por su parte, acepta la racionalización de Tuhami y ello le impide avanzar en la comprensión del fenómeno.

La figura del niño dormido es un supuesto jurídico contemplado por las más importantes tradiciones jurídicas musulmanas. Según Hania M. Sholkamy:

«Both the schools of Hanafi and of Maliki jurisprudence hold a concept of the sleeping foetus. When a man dies the widow has the right to claim that she is pregnant. In this case the court must distribute the man's inheritance and keep aside the legal inheritance of one male child until the mother delivers. If she delivers a girl or twins then the whole estate is redistributed accordingly» (1996: 9).

Este supuesto se aplica también en el caso de la mujer divorciada. La primera escuela jurídica citada establece un período de aplicación de dos años y la segunda, un período de cinco años.

Sholkamy y otros autores destacan como funciones más importantes de este supuesto jurídico la evitación del estigma del adulterio para la mujer y el de la ilegitimidad para la progenie. Se trata por tanto de un supuesto que tiene un carácter muy humanitario. Pero esta racionalización funcional no puede dar cuenta de su significado profundo. Para ello hay que retomar la estructura procreativa mencionada antes. Si una mujer casada no tiene hijos es porque ella no recibe la simiente de forma adecuada. Si la recibe de forma adecuada pero la gestación se demora o alarga, puede que la simiente esté dormida. Ello explicaría los diversos ritmos de gestación de las mujeres después de recibir la simiente del marido. El mismo supuesto debe prevalecer cuando se muere el marido o se rompe la unión matrimonial. La preservación de la identidad de la simiente del hombre que la mujer lleva parece ser la cuestión prioritaria. La confusión de identidad es antitética con las características que definen a la simiente. El supuesto del niño dormido es coherente con la premisa central de la concepción monogenética de la procreación, que destaca la centralidad de la simiente, su iden-

tividad y la continuidad de la misma. Su preservación es lo prioritario y la posible repercusión positiva para la mujer constituye sólo un aspecto secundario.

Sholkamy, al identificar la racionalización funcional de esta tradición jurídica como la explicación de su significado, descarta implícitamente relacionarla con una concepción monogénica de la procreación. Para Sholkamy el supuesto del niño dormido considerado en sí mismo y por sí mismo es una «ridiculous biological fallacy» (1996: 9) y únicamente su funcionalidad social lo hace inteligible y lo justifica. Solhkamy insiste en su visión biológica:

«Undoubtedly, the precept of the hidden foetus is an incredulous one today and must have always been since gestation and delivery are known facts of frequent observation. Part of its significance to this discussion is its symbolization of the role of God in procreation which far exceeds the role of a man. Thus the presence of a man is thought to be almost inconsequential to the pregnancy that is in the womb» (1996: 9).

El hecho de que ella considere la procreación sólo como un proceso biológico conocido mediante la observación, le impide plantearse la significación de la figura del niño dormido en relación a una concepción cultural de la procreación. Su énfasis en la biología le induce paradójicamente a destacar la intervención divina y a minimizar la acción del hombre, ya que desde su perspectiva, sólo puede tratarse de un hecho excepcional o milagroso. No obstante, la figura del niño dormido tiene una significación que es coherente con una concepción monogénica de la procreación.

¿A quién pertenece el niño?

El tema de la pertenencia e identidad de un niño en el contexto conflictivo de una familia extensa patrilínea, de religión musul-

mana, en un pueblo bosnio-croata, y el de los niños nacidos de mujeres bosnio-musulmanas como resultado de violaciones masivas por parte de serbios serán examinados a continuación, de acuerdo con la argumentación desarrollada en los apartados anteriores.

La presentación de los protagonistas y de lo ocurrido en el primer caso es la siguiente:

«Mina was a beautiful, intelligent, and hardworking twenty-year-old. Amir, her husband, was a cheerful, kind, and hard-working young man. The two were very much in love with each other, but their relationship became strained because they were living with and sharing a small house with Amir's parents. His mother proved particularly difficult. Mina had to work extremely hard not only for herself, her husband, and child, but for her sisters-in-law too. She never heard a kind word and was getting close to breaking point. The neighborhood women were sympathetic and supportive of her but she was terrified that her mother-in-law, who made sure the same women heard how hopeless Mina was, would find out. She often cried, silently confiding in one trusted woman neighbor. In the end she decided to return to her native household and her neighbor confidante advised her to leave her nine-month-old baby behind. Her friend suggested it would be good for her husband and parents-in-law to see she had to cope with, and besides, she told her, "the child is theirs". (Although the kinship structure has strong bilateral traits, a child is believed to belong to the husband's patriline. But women also take their child/children back to their native household with them if they divorce their husband.) I believe that by giving her his advice, Mina's neighbor thought it more likely that she would return to the village. Indeed, she stayed with her mother for two months, but she said she could not bear it any longer because of the child. If it had not been for him, she insisted, she would never have returned» (Bringa, 1995: 48).

¿Cuál es el sentido de la expresión «the child is theirs»? Bringa en vez de explorar de forma sistemática la concepción en que se basa la pertenencia del hijo al grupo patrilateral del padre para acceder al significado de dicha expresión, elige la atribución de una determinada intencionalidad o funcionalidad al consejo de la vecina y a la conducta de Mina, lo que constituye sólo una racionalización y una justificación *a posteriori* que no resuelven el problema del significado de dicha expresión. El que Bringa se quede en el nivel de las racionalizaciones le impide considerar la relación existente entre una concepción de la procreación con una organización social específica y las creencias religiosas y la predispone a aceptar posteriormente otras racionalizaciones relativas a este tema.

El tema de la pertenencia e identidad social y moral del niño se empieza a entender mejor si lo relacionamos con la información que Bringa ofrece en relación a los matrimonios mixtos:

«According to Islamic law it is *haram* (forbidden) for a Muslim woman to marry a non-Muslim man. A Muslim man, however, is allowed to marry a non-Muslim woman. Indeed, Muslims in the village told me that the latter was *sevap* (a good deed). This law is the logical consequence of the belief that the man is more reasonable and better able to control his “natural” drives than a woman who is governed by her instincts. The man is therefore also considered the morally stronger. Although the role of the mother as educator of her children is underlined in Islam, the father’s influence is seen as the stronger one, not only because of the woman is under his influence and that of his family but also because men are perceived to be morally stronger» (Bringa, 1995: 152).

Los conceptos de masculinidad y de paternidad que aparecen en este texto se construyen de forma distinta a los de femineidad y maternidad y además son desiguales entre si. Los con-

ceptos de feminidad y maternidad aparecen como inferiores y subordinados a los primeros. Los referentes de estos conceptos no son la biología, sino la esfera moral. Un conocimiento más preciso de los significados de los conceptos de paternidad y maternidad exigiría plantear su relación con una concepción de la procreación, cosa que Bringa no hace.

La consideración de la violación masiva de mujeres musulmanas por soldados serbios no permite obviar la referencia a una concepción de la procreación, ya que este caso plantea de forma radical y dramática la concepción de la paternidad y de su contribución a la identidad del hijo. Bringa trata este tema sólo a nivel de una nota en la que reproduce los puntos de vista contrapuestos de bosnio-musulmanes y de serbios:

«While the Bosnian Serbs argued that the children who were born as a result of these rapes would be Serbs because they had «Serb blood», the head of the Bosnian Islamic community, *reisul-ulema* Mustafa Ceric, declared that the babies, if born to and brought up by these Muslim women, would be Muslims. His argument was based, however, not on “shared blood” but on the moral superiority and strength of the Muslim women in relation to their Serbian rapists. Reis Mustafa Cedric was supported in this by a *fatwa* issued by the Sunni Islamic scholars at Al-Azhar University in Cairo» (1995: 237).

Bringa toma la racionalización-justificación *ad hoc* de la autoridad religiosa musulmana, sin duda un recurso ideológico para negar a los serbo-bosnios el éxito de su estrategia, como una prueba de que la identidad musulmana se basa en el compartir un «particular moral environment»(1995: 32), por contraste con la identidad serbia basada en la sangre, olvidándose de señalar la inconsistencia existente entre los principios que informan la declaración de la autoridad religiosa musulmana y la propia doctrina musulmana relativa a los matrimonios mix-

tos, es decir, la referencia a la superioridad del hombre —el padre— en la transmisión de la identidad. Sin embargo, según recoge Delaney, «Bosnian Muslim women who were raped by Serbian soldiers said they did not want a Serbian baby. The horror of the rape was compounded, for me, by their assumption that identity is bestowed by the man» (1994: 14). Tanto la formulación «children who were born as a result of these rapes would be Serbs because they had «Serb blood» (Bringa, 1995: 237), como la reacción de las mujeres bosnias rechazando tener un «Serbian baby» (Delaney, 1994: 14), parecen basados en una misma premisa procreativa. La referencia a la sangre ha de considerarse como un símbolo cuyos referentes no son los hechos de la reproducción, sino otros elementos simbólicos en el contexto de una concepción cultural de la procreación. Ambas formulaciones dejan entrever un nivel implícito o inconsciente que subyace a la noción de paternidad: la semilla del padre determina la identidad del hijo. La referencia a una concepción monogenética de la procreación permite comprender la importancia del padre para la identidad del hijo y comprender mejor el significado de la expresión «the child is theirs».

BIBLIOGRAFÍA

- BRINGA, T. (1995) *Being Muslim The Bosnian Way. Identity and Community in a Central Bosnia Village*, Princeton, Princeton University Press.
- CRAPANZANO, V. (1980) *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago and London, Chicago University Press.
- DELANEY, C. (1991) *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley, University of California Press.
- (1994) «On Naturalizing Unearthly Power: the Seed-Soil Theory of Procreation», paper presented to the Conference on *Models of Procreation and Conception of the Person*,

Barcelona, September-October 1, 1994, Universitat de Barcelona (En prensa)

DUVIGNAUD, J. (1968) *Chebika. Mutations dans un village du Maghreb*, Paris, Gallimard.

MAHER, V. (1974) *Women and Property in Morocco. Their Changing Relation to the Process of Social Stratification in the Middle Atlas*, Cambridge, Cambridge University Press.

MERNISSI, F. (s/a) *El poder olvidado*, Barcelona, Icaria.

SHOLKAMY, H. (1996) «Procreation in Islam: A Reading of Texts and People from Egypt», paper presented to the Workshop on *Procreation*, London, September 19-20, 1996, London School of Economics. (No publicado)

RESUMEN

Analizo diversos casos etnográficos sobre concepciones de la procreación, cuyas premisas son implícitas o inconscientes, para mostrar que las racionalizaciones dificultan la explicitación de dichas concepciones y causan también incomprensiones etnográficas. Los casos analizados proceden de etnografías sobre el mundo musulmán.

ABSTRACT

I analyse several ethnographic examples about conceptions of procreation, whose premises are implicit or unconscious, in order to show that the rationalizations interfere with the action of making these conceptions explicit and also cause ethnographic misinterpretations. The ethnographic context in which my argument develops is the Islamic world.