

Textualización, mistificación y el poder de la estructura

Textualization, mystification, and the power of the frame

Vincent CRAPANZANO

ata, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you

provided by Portal de Revistas Científicas

vcrapanzano@earthlink.net

Recibido: 28 de abril de 2007

Aceptado: 10 de mayo de 2007

Resumen

En este artículo sostengo que muchas de las contribuciones del movimiento *Writing Culture*¹ y muchas de sus críticas quedaron atrapadas en una “ilusión textual”. Por “ilusión textual”, hago referencia al encuadramiento de un texto de tal modo que se anulan conceptualmente sus contextos de producción y sus efectos y llega ser un artefacto independiente, que en última instancia -igual que en la noción de Geertz de cultura entendida como un ensamblaje de textos- se convierte en un modelo para lo que representa. Así formulado, el texto permite una serie de maniobras -críticas- auto-reflexivas, incluyendo algunas aparentemente transgresoras que, igual de reveladoras como puedan serlo, enmascaran de modo inevitable ciertas presunciones que constituyen la textualidad del texto y su rango de respuestas. Entre estas presunciones enmascaradas, están las actitudes hacia el lenguaje y su uso, en este caso, el énfasis en la función semántico-referencial y el consecuente privilegio otorgado a la representación mimética a expensas de otras funciones lingüísticas, incluidas las pragmáticas, poéticas y fáticas. Unida a una tendencia histórico/cultural específica conducente a des-historizar el texto, la representación mimética llega a ser el principal foco textual y, en consecuencia, la cultura, modelada en textos, es articulada como una moda atemporal y representacional. Sostengo que el énfasis en los textos, que caracterizó al movimiento *Writing Culture*, limitó las reflexiones tanto de las circunstancias de la producción textual como de las maneras en que los textos constituyeron sus propias lecturas e interpretaciones. En resumen, sugiero que la etnografía y las ciencias sociales en general deberían prestar una atención más crítica a las prácticas particulares de lectura/interpretación que cultivan y privilegian.

Palabras clave: ilusión textual, movimiento *Writing Culture*, representación, pragmática, producción textual, modelos de cultura.

¹ N. E.: hemos mantenido el nombre original, *Writing Culture*, para hacer referencia a la idea de movimiento, tal y como la usa el autor.

Abstract

In this paper I argue that many of the contributions to the *Writing Culture* movement and many of its critiques were caught in a “textual illusion.” By “textual illusion,” I mean the so framing a text that it overrides conceptually its contexts of production and its aftermath and becomes an independent artifact, which in the extreme -as in Geertz’s notion of culture as an ensemble of texts- becomes the model for what it depicts. So framed, the text permits a series of -critical- self-reflective maneuvers, including seemingly transgressive ones, that, as illuminating as they may be, inevitably mask some of the presuppositions that constitute the text’s textuality and the range of responses to it. Among these masked presuppositions are attitudes toward language and language usage; in case in point, the emphasis on the semantico-referential function and the consequent privileging of mimetic representation at the expense of other linguistic functions, including the pragmatic, the poetic, and the phatic. Coupled with a culture/historical-specific tendency to de-historicize the text, mimetic representation becomes the paramount textual focus and, in consequence, culture, modeled on text, is articulated in timeless, representational fashion. I argue that the emphasis on texts, which characterized the *Writing Culture* movement, limited consideration of both the circumstances of textual production and the ways in which the texts themselves constitute their own readings and interpretations. In short, I suggest that ethnography and the social sciences in general should focus critical attention on the particular reading/interpretive practices they cultivate and privilege.

Key words: textual illusion, *Writing Culture* movement, representation, pragmatics, textual production, models of culture.

SUMARIO: 1. El movimiento *Writing Culture*. 2. Lenguaje, discurso y textualización 3. Conclusión. 4. Referencias bibliográficas.

1. El movimiento *Writing Culture*

Con el fin de pensar más allá del movimiento *Writing Culture*, es necesario, al parecer, preguntarse qué fue ese movimiento. Podríamos decir que la referencia al movimiento establece pragmáticamente su secuela. Abre, al tiempo que cierra, una dirección de pensamiento de futuros posibles.

La primera cuestión que quisiera plantear es: ¿fue un movimiento todo el alboroto sobre *Writing Culture*, retóricas sobre la cultura? En realidad, no creo que esto fuera un movimiento en el sentido sociológico de un movimiento, en el cual, tal como lo entiendo, un grupo de personas se unen, aunque sea de forma laxa, para lograr una u otra meta. Aun cuando un grupo de nosotros nos encontramos en Santa Fe², en 1984, para discutir sobre “la

² En este artículo me centro en los participantes del taller que se reunió en la Escuela de Investigación Americana en 1984 y dio lugar a la publicación de *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, que fue editado por James Clifford y George Marcus. No quiero excluir a otros muchos antropólogos y críticos literarios que se anticiparon o han

creación de textos etnográficos”, nunca asumimos que lo que teníamos que decir fundara un movimiento³. Ni siquiera discutimos esa posibilidad. Si esperábamos algunos de nosotros que lo que teníamos que decir llamara la atención, de una forma diferente, sobre el papel de la escritura en la producción de textos etnográficos. Insisto en que *de una forma diferente*, ya que desde entonces, implícitamente al menos, los antropólogos más concienzudos han tenido que enfrentarse a la tarea de escribir sus conclusiones de un modo que hiciera justicia con los hechos y las experiencias que subyacían tras su descubrimiento. Ellos se enfrentaban con problemas de destreza, aunque no necesariamente los articulaban en estos términos. En algunas ocasiones, su lucha por hacer las cosas bien o, más a menudo, la tentativa de lo que habían escrito, se mencionaba en prefacios e introducciones. Como tales, integraron la lucha en lo que en aquel tiempo era la confesión de la auto-reprensión que ha llegado a ser una convención en las monografías etnográficas en los Estados Unidos.

Raramente se preguntaban de qué modo los textos que habían producido afectaban no sólo a sus conclusiones etnográficas sino también, como una finalidad, al curso de sus investigaciones de campo. El hecho de que la escritura etnográfica -con énfasis en la “escritura”- fuera un objetivo importante se ocultó detrás de otros objetivos, por lo general, científicamente formulados: la acumulación de conocimientos, la puesta a prueba de una hipótesis, la contribución a uno u otro paradigma teórico, la expansión -desde Boas y, en particular, Margaret Mead- de los horizontes de aquellos que llegarían a ser familiares con sus hallazgos y, por último, simplemente, la mejora social.

Es también, por ejemplo, el hecho de que el papel de la escritura en la etnografía haya sido enmascarado por una u otra metáfora utilizada para

participado en el “movimiento”. Muchos fueron inspirados por las preocupaciones literarias y teatrales de Clifford Geertz y Victor Turner. Entre los primeros de ellos, me gustaría incluir a James Boon (1972, 1983), Edward Bruner (1986), a Richard Handler (1983) con sus ensayos sobre Edward Sapir, y a Steven Webster (1982, 1983, 1986). Véanse también los volúmenes editados por Marc Manganaro (1990) y Doris Medick-Bachmann (1999). Para una bibliografía más amplia, véase Marcus y Cushman (1982). No quiero convertir a la reunión de Santa Fe en un evento originario. Sin embargo, ha sido tomado como tal por muchos antropólogos, incluyendo, por desgracia, algunos de los propios participantes. Mi enfoque está determinado por mi participación en el seminario y por mi contribución al volumen de Clifford y Marcus. Lo que tengo que decir puede ser de algún interés histórico.

³ N. E.: sobre la edición de James Clifford y George Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, existe traducción en castellano: *Retóricas de la antropología*. 1991. Madrid: Júcar Universidad.

describir lo que los etnógrafos hacen. La más pertinente de ellas es la traducción: la traducción de culturas⁴. No necesito insistir en la suficiencia o insuficiencia de esta metáfora, sólo señalo que el entendimiento y la evaluación de la traducción han variado enormemente de cultura a cultura y a lo largo de la historia⁵. Refleja un entendimiento particular de la comunidad sobre el lenguaje. La metáfora de la traducción -más o menos como la traducción se entiende hoy- no sólo estructura y organiza los datos etnográficos de una forma particular -favorable a la textualización de la cultura-, sino que enfatiza el objetivo re-presentacional de la etnografía. Esto fomenta la idea enteramente problemática de que la presencia -una presencia- puede ser reproducida miméticamente, es decir, en términos referencialmente adecuados que escapan -hasta cierto punto- de las adhesiones contextuales y co-textuales⁶. Lo que nosotros podríamos llamar la “ilusión mimética” proporciona al objeto de la representación etnográfica una cierta “independencia”, una cualidad especial que puede ser capturada -*befriegen*- y trasladada a otro idioma a través de contextos y co-textos -*meta-phorein*- con la mínima distorsión. Esto conlleva, por supuesto, el riesgo de la reificación. Aunque a menudo se percibe como una actividad pasiva, la traducción es, de hecho, algo activo, una actividad a veces agresivamente atractiva, en la que la traducción, como un palimpsesto, anula a su original por muy fiel que pueda ser. Sin duda, la traducción nunca es completa, porque en cualquier palimpsesto lo que se está tapando, el hecho de que se tape algo, otorga fuerza retórica, cuando no semántica, a lo que se tapa. (Crapanzano, 1997, 2001). El traductor -el etnógrafo- está, en otras palabras, en una posición de poder, que se enmascara convencionalmente, desde el punto de vista epistemológico, en los términos en que la forma de la posible traducción se acepta y, bajo una óptica ética, en los términos del compromiso del traductor con una “verdadera y fiel” rendición al texto primario o texto-equivalente. En consecuencia, aunque la traducción pueda ser una metáfora inadecuada de lo que hacen los etnógrafos -describe e interpreta-, su elección es en sí misma, incluso de manera inconsciente, reveladora de la dinámica en la que se basa la tarea del etnógrafo.

⁴ Para ejemplos recientes, ver las colecciones editadas por Maranhão y Streck (2003) y Rubel y Rosman (2000).

⁵ Véase, por ejemplo, Stierle (1996), Kelly (1979) y, más generalmente, Budick e Iser (1996). Para una discusión de la traducción de la metáfora en la ley, ver Crapanzano (2003).

⁶ Por “co-textual” me refiero simplemente al entorno textual donde el texto de interés está inserto. A mi entender, esto se extiende a lo que generalmente se conoce como la intertextualidad.

En 1972, John Szwed organizó una sesión en la Asociación Americana de Antropología sobre la escritura de la antropología. Creo que era la primera vez que se dedicó una sesión a este tema. Clifford Geertz fue uno de los ponentes, y yo presenté una ponencia sobre el estatus de las etnografías como un compromiso entre las demandas de dos tipos de interlocutores, los informantes y los colegas⁷ -hoy encuentro demasiado simple lo que había escrito-. Traigo a colación esta reunión porque, aunque no fue bien recibida del todo -había quizás una audiencia de sesenta personas- produjo en general una cierta reacción negativa en la asociación. Se nos dijo, muy vulgarmente, que dejáramos de mirarnos el ombligo y que era mejor que continuáramos con nuestra investigación. Incluso Irving Goffman, que estaba entre la audiencia, hizo la misma apelación. Este fue respaldado por la intervención de una estudiante apache, que no tenía idea de quien era él. Ella señalaba que había muchas maneras de expresar la realidad social y cultural, incluida la poesía, como, a su juicio, prefería su propio pueblo. La estudiante fue tratada con admirable condescendencia⁸.

Si vuelvo aquí sobre esta reunión, es para indicar la resistencia con la que fue acogida la cuestión de la escritura de la etnografía. Ninguno de nosotros se lo esperaba. Parecía muy evidente que la escritura podía afectar a la articulación de los resultados y las conclusiones que extraemos de ellos. Esto parece especialmente cierto en un ambiente intelectual que se ha denominado “el giro lingüístico”, en el cual el pensamiento estructuralista y posestructuralista, centrado en la *parole*, la *langue* y el *discurso* y en cómo se articulan, fue influido por las nociones preeminentes de la lengua -el estructuralismo de Lévi-Strauss-, la literatura -la *literariness* del formalismo ruso-, la ontología -el logocentrismo de Jacques Derrida-, la epistemología -los epistemes lingüísticamente respaldados por Michael Foucault-, la acción preformativa -las performativas de John Austin y John Searle-, la conversación y el diálogo -en la etnometodología y los trabajos de Mikhail Bakhtin, Jan Mukarovsky, y Hans-Georg Gadamer-, la narrativa -en Vladimir Propp, Julien Greimas, Roland Barthes y Gérard Genette-, los tropos -en Hayden White-, el poder -en Foucault-, el deseo -en Jacques Lacan-, el Orientalismo -en Edward Said- y, por supuesto, el género, la con-

⁷ El documento “The Writing of Ethnography” se publicó en 1973 en *Dialectical Anthropology*, 2: 69-73.

⁸ Debo señalar que unas semanas antes de esa reunión, Marshall Berman, en su libro de análisis de la sección del *The Sunday Times de Nueva York*, equiparó los aspectos positivos de la escritura de Goffman con Franz Kafka.

vención y el estilo. Aunque muchos de estos enfoques no llegaron a penetrar en la antropología americana, que siempre miró con recelo las modas literarias y filosóficas, algunos de ellos sucumbieron al camino de interpretar y analizar los textos recogidos por los antropólogos. Eran, después de todo, datos. Lo extraordinario era que los antropólogos se resistieran a que estos modos de interpretación y análisis transformaran los textos que ellos mismos producían. Debemos recordar que fue en estos mismos años cuando la antropología llegó a ser críticamente auto-reflexiva. Supongo que es más fácil condenar a la disciplina como un todo, como un instrumento del imperialismo, que examinar detalladamente los productos propios y la forma que lleva la marca de los actos del poder putativo, incluido el imperial.

Quisiera añadir otros dos factores que surgen en esta época en Estados Unidos: el feminismo y la interdisciplinariedad. La interdisciplinariedad abrió el debate sobre el alcance de la antropología. Sin embargo, se trató con gran ambivalencia. Algunos la saludaron como promotora de nuevos, si no revolucionarios, paradigmas intelectuales; otros la vieron como una amenaza a la investigación, una incitación al diletantismo. La influencia del feminismo sobre las convenciones de la escritura etnográfica fue indirecta, pero igualmente significativa. Las feministas -así como sus avatares, las cuestiones de género y los estudios de gays y lesbianas- tuvieron, en mi opinión, dos importantes efectos en la escritura de la antropología -no estoy hablando aquí de las contribuciones de cada una de las antropólogas feministas, muchas de las cuales escribieron en los estilos antropológicos convencionales-. El primero de ellos fue una llamada de atención sobre la relación entre el compromiso social y político y la supuesta objetividad de las ciencias sociales y psicológicas. Se planteó la cuestión del poder de una forma que -a mi entender- nunca abordaron aquellos críticos de la antropología que sostenían que ésta era una sierva del imperialismo (Hymes, 1974). Las feministas centraban su interés en el modo en que la antropología de la exclusión de las mujeres -su perspectiva- enmarcaba y evaluaba este aspecto desde su punto de vista, sus estrategias interpretativas y su teorización. Demandaban una reflexividad comprometida y crítica. En consecuencia -la segunda consecuencia que observo-, su posición requería un cambio de actitud hacia la práctica de la artesanía de la antropología, incluyendo la escritura. Está más allá del alcance de este trabajo entrar en los detalles de tal transformación. Baste decir, que incluso la comparación más superficial de artículos y libros antropológicos, antes y después de la aparición del feminismo, revela importantes cambios no sólo en el tema y argumento, sino también en la retórica, el estilo y el compromiso del autor. Es evidente que

los cambios en las actitudes hacia la ciencia, el positivismo, la objetividad, el lenguaje y la reflexividad también tuvieron su efecto.

Esta demasiado breve descripción del ambiente intelectual en que se desarrolló el movimiento de *Writing Culture*, por lo menos en Estados Unidos, nos ofrece una idea de por qué un grupo heterogéneo de enfoques y preocupaciones se convirtió en un “movimiento”⁹. Fueron, creo, la crítica y la actitud peyorativa de muchos antropólogos hacia nuestro énfasis en la escritura de la etnografía lo que definió, más que nosotros mismos, nuestros esfuerzos como movimiento¹⁰. Esto no quiere decir que James Clifford y George Marcus, en particular, no trataran de orquestar la recepción de nuestro trabajo.

No tengo intención de defender aquí la escuela de *Writing Culture*. En todo caso, sí quiero llamar la atención sobre la contradictoria variedad de enfoques que abarca, a veces, este movimiento estipulado. No voy a mencionar nombres, ni tampoco quiero entrar en caracterizaciones específicas y criticismos. Algunos de los investigadores dieron prioridad a los textos etnográficos propios, prestando poca atención a sus contextos de origen y de recepción. Trataron estos textos a la manera de la crítica literaria más o menos convencional, examinando cómo los textos constituyen su objeto de modo genérico, retórico y estilístico. Se fijaban en la forma en la cual la perspectiva, la voz, la autoridad del autor, los informantes y lo que dijeron e hicieron fueron diseñados a través de la narrativa, del lenguaje figurado, de las imágenes y, lo más importante, del uso retórico de la propia teoría etnográfica. Para sus críticos fue particularmente preocupante su llamada de atención sobre la forma en que la teoría y los datos se manipulaban con el fin de retratar a la sociedad o a la cultura de estudio.

Otros investigadores intentaron relacionar la escritura etnográfica con sus contextos de origen y de recepción. Algunos, en particular los de orientación marxista, se centraron en las condiciones macro-políticas; otros en los contextos inmediatos de la producción textual -es decir, el trabajo de campo- o esperaron respuestas -en general, de los colegas-. Muchos invocaron mode-

⁹ Contrastar con Clifford (1986).

¹⁰ El rechazo crítico, particularmente intelectual, de los nuevos enfoques de la etnografía tiene, por supuesto, una larga historia en la antropología americana. Sólo hay que pensar en las primeras reacciones a la antropología simbólica, interpretativa y posmoderna. Lo que, por desgracia, caracteriza a estas reacciones es la frecuente sustitución de insultos por el serio debate crítico. En el momento, al que me refiero, muchos “científicos” antropólogos, según se hacían llamar, se apresuraron a descartar como “intelectuales” a los interpretativistas de una manera que recuerda la forma en que los republicanos castigan como “liberales” a los no republicanos.

los dialógicos, entendiendo el diálogo en el sentido de Gadamer (1960) o Bakhtin (1981). Cuando se invocaban los contextos, solían enunciarse en términos sociológicos generales. Salvo escasas excepciones, se prestó poca atención a los fundamentos históricos o tradicionales de las categorías de descripción etnográfica y a la teorización.

Algunos de los investigadores confundieron el trabajo de campo etnográfico, es decir, la metodología y la escritura etnográfica, sin estudiar su relación. Muchos invocaron el texto como una metáfora de la cultura, a la manera de Clifford Geertz (1973: 452-453), y la ficción como una figura del artificio textual. Proclamaron entender la “ficción”, en su sentido etimológico, como algo hecho o creado. Pero, según señaló James Clifford (1986: 7), es importante reconocer que *fingere*, por lo tanto, la ficción implica un grado de falsedad, de maquillaje y de invención que fue ignorado por los interpretativistas que se referían a las etnografías como “verdaderas ficciones”. Frecuentemente ellos vieron una superposición entre la metaforización de la cultura como un texto y la textualización de la cultura. Esta doble presentación de la cultura como texto produce, en mi opinión, una ilusión textual, una reducción y aislamiento de la cultura de su medio ambiente y de su entorno social. Unos pocos -los más atrevidos- hicieron referencia a Derrida y a otros deconstruccionistas, pero no llevaron la interpretación constructivista muy lejos.

La mayoría de los miembros de la escuela, tan auto-reflexivos como pretendían ser, no tuvieron en cuenta la forma en que su propia comprensión del lenguaje, del discurso y de la literatura afectaba a su enfoque. No quiero especular sobre por qué este fracaso fue y es tan amplio. Sí quiero sugerir, sin embargo, que independientemente de sus orígenes sociales, culturales y psicológicos, la manera en que la antropología se formula a si misma -su misión generalmente y su ámbito específico- facilita su frecuente falta de visión crítica para asumir su propio sujeto de estudio. A menudo, la reflexión ideológica superficial sirve para cubrir esta deficiencia. Puede decirse en otras palabras que el anunciado compromiso de auto-reflexividad crítica de la antropología sirve para enmascarar los incumplimientos de esta actitud crítica. No hay, no puede haber, ninguna perspectiva crítica ideal o meta-perspectiva. No hay ninguna perspectiva de la nada. Partimos de alguna parte. Esto no quiere decir que no podamos -hasta cierto punto- salir de nuestra perspectiva convencional de articular nuestros supuestos y contemplarlos críticamente. Por supuesto, tenemos que reconocer que nuestra meta-perspectiva no está libre de restricciones convencionales. Una meta-perspectiva plenamente transgresiva es tan imposible como una visión

de la nada, aunque sólo sea porque todos los meta-lenguajes están implicados en su lenguaje de destino¹¹.

2. Lenguaje, discurso y textualización

Quiero centrar la atención en la falta de consideración de los antropólogos del *Writing Culture* respecto a la forma en que sus formulaciones se vieron afectadas por sus actitudes hacia el lenguaje, el discurso y la textualización, porque sugiere, en mi opinión, una de las direcciones hacia la cual una refinada antropología debería moverse. Cualquier investigación etnográfica seria tiene que estar alerta tanto a su propia ideología lingüística como a la de sus informantes. Michael Silverstein (1979: 1998; Crapanzano, 1992: 12-14, 17-18), que utilizó por primera vez la noción de “ideología lingüística” en 1979, la definió como “conjunto de creencias sobre las lenguas articuladas por los usuarios como una racionalización o una justificación de la percepción de la estructura y del uso del lenguaje”. Otros, como Judith Irvine (1998), Susan Gal (1998) y Paul Kroskrity (1998, 2000), han puesto de relieve el peso moral y político de esas ideologías lingüísticas. Yo mismo he sugerido que a menudo nos referimos tanto a ideologías lingüísticas como a axiologías¹². Kroskrity (2000: 5) ha argumentado que hasta hace poco la falta de consideración de las ideologías lingüísticas por parte de los lingüis-

¹¹ Tomo aquí una posición fuertemente wittgensteniana, esto es, hasta que alguien pueda demostrar la posibilidad de un metalenguaje totalmente independiente. Mi posición ha sido objeto de enfrentamientos críticos por querer volver la misión antropológica imposible, al proclamar una última hiper-reflexividad infundada o sin posición, un relativismo extremo, una posición iconoclasta autodestructiva, y un retroceso infinito que no puede conducir a ninguna parte. Considero necias tales críticas. Estoy simplemente afirmando lo obvio para cualquiera que viva en un mundo obsesivamente reflexivo como el nuestro, sea cual sea su explicación: un mundo que está lleno de añoranza para los mundos más simples, como lo demuestran nuestros fundamentalismos, donde las asunciones sociales y culturales fueron incuestionables o cuestionables de forma no amenazadora. Y estoy convencido de que hemos de reconocer los efectos en las ciencias humanas del choque entre fundado e infundado, entre la persistente convicción de perspectiva y el igualmente persistente artificio de perspectiva, entre posturas inmovilistas y el infinito retroceso y, en última instancia, supongo, entre la justificada objetividad y la estática subjetividad. Este choque es, insisto, un hecho social cuyos efectos no pueden ser destituidos a través de un lema u otro, siendo hoy el más común el promiscuo juego del posmodernismo, o el aferrarse tercamente a un método u otro. El error de no comprender la importancia de este choque, la tensión o, si prefiere, una caracterización más anémica que proclama una posición a expensas de las demás, es el mejor ejemplo del fracaso de la mayoría de los posmodernistas para reconocer el aumento del fundamentalismo.

¹² Ver Crapanzano 2000, especialmente la introducción, y 2002, para una ilustración de la dimensión axiológica de la lengua como se expresa en su carácter literal en América.

tas se debía a: 1) la conciencia lingüística de los hablantes y 2) las funciones no-referenciales del lenguaje. Él observa: “En efecto, la extracción quirúrgica del lenguaje de su contexto produce un ‘lenguaje’ amputado, que es el objeto preferido de las ciencias del lenguaje durante la mayor parte del siglo XX”. Puede decirse de otra manera que la ideología lingüística de la mayoría de los lingüistas del siglo XX impidió el examen de su propia ideología lingüística. Kroskrity relaciona esta marginación con las presiones institucionales que fueron influidas por configuraciones macro-políticas de la cultura y la sociedad. También yo lo relacionaría con la forma en la cual cualquier comprensión del lenguaje excluye o, al menos, limita la toma de conciencia sobre los presupuestos que hay detrás de esa comprensión; en otras palabras, las ideologías lingüísticas y las axiologías tanto se enmarcan como se aíslan a sí mismas de la consideración de sus propias premisas.

Quisiera subrayar el segundo punto de Kroskrity: que la privilegiada posición que le damos a la función referencial del lenguaje nos ciega respecto a la importancia de otras funciones lingüísticas. Estas otras funciones pueden ser privilegiadas en otras comunidades lingüísticas o en otros géneros de cualquier otra comunidad lingüística. Silverstein y sus seguidores están en deuda con la delimitación de Roman Jakobson (1960) de las distintas *Einstellungen* del lenguaje -pobremente traducidas al inglés como “funciones”-. Además de la función referencial o de denotación, las más importantes para nuestros fines son la función pragmática o función de indexación, que evoca y crea el contexto donde la palabra se produce, y la función poética que se centra en el lenguaje de la declaración. A las *Einstellungen* de Jakobson, Silverstein ha añadido una función meta-pragmática, que controla y da prioridad, entre otras cosas, a una u otra de las funciones o constelaciones de funciones, de conformidad con la lengua que se habla o con un género particular. Estoy simplificando lo que Silverstein entiende por meta-pragmático que, sin embargo, no ha dejado de tener distintos énfasis en sus diversas formulaciones a largo de los años (Silverstein, 1976, 1993). Entre estas formulaciones, al menos según entiendo, está su estipulación de las estrategias hermenéuticas adecuadas y de las prácticas de lectura. Debe quedar claro que la meta-pragmática está reflejada en ideologías lingüísticas y axiologías; dicho de otra manera, la función meta-pragmática y de las ideologías y axiologías asociadas sirven a una función mistificadora en la medida en que se privilegia una función a costa de las demás. Esto tiene enormes consecuencias políticas y morales.

Permítaseme ilustrar un papel de la lingüística ideológica y del entendimiento axiológico en el movimiento *Writing Culture*. Aunque fueron -y son-

tan heterogéneos como miembros putativos de la escuela, están unidos por la afirmación de que el lenguaje nunca es totalmente transparente y, como tal, tiene un efecto de encuadramiento sobre lo que articula. Para hablantes alemanes esto puede parecer una perogrullada, no vale la pena preocuparse, ya que, a diferencia de la “lengua” inglesa, que en general se entiende en términos lockeanos como transparente e instrumental, “*Sprache*” se trata, creo, en términos herderianos, portando toda clase de orientaciones y valores culturales, históricos, filosóficos, psicológicos, religiosos y nacionalistas. Lo que los antropólogos del *Writing Culture* no trataron fue que su manera de entender el lenguaje podía diferir de la posición “lockeana” de la corriente principal de la antropología americana. Aunque no tengo espacio para ilustrar este punto, debo señalar que muchos de sus estudios confundieron las dos posiciones.

Dado que la escuela de *Writing Culture* se ocupó principalmente de los textos, ellos, en su mayoría, no ahondaron en la forma en que su particular comprensión del lenguaje, del discurso y de la literatura afectaba a su comprensión del “texto” y a la gama de posibilidades metafóricas. Su incapacidad para comprender las consecuencias de la metaforización de la cultura como un texto, igual que en la definición de Clifford Geertz (1973: 452-453) de la cultura como “un conjunto de textos”, que tuvo un efecto significativo en la escuela- condujo a un concepto de la cultura, según he sugerido, que se entiende esencialmente de forma referencial -y, por tanto, coordinado con el énfasis antropológico en la clasificación, la categorización y su organización ejemplificada en el análisis componencial aún en boga-. Esta comprensión referencial fomentó, sin duda, una tendencia a reificar la cultura y aislarla de su contexto de producción que tuvo consecuencias importantes sobre la forma en que se consideraron “los textos” al ser separados de sus contextos¹³. Este aislamiento de la cultura como texto fue potenciado por los referentes de la crítica literaria que fueron invocados con frecuencia. El

¹³ Puede decirse en otras palabras que, por mucho que se empeñen los defensores de la metáfora de la traducción en lo que hacen los etnógrafos, estos defensores del texto-metáfora de la cultura confunden lo que Silverstein (1993: 36 y ss.) llama textos denotativos y textos interaccionales. Para simplificar y reformular: los textos interaccionales son “productos” saturados de la interacción discursiva que, bajo un régimen metapragmático, dan coherencia a los eventos -del habla-estipulado-. Los textos denotativos están referencialmente saturados, son “productos” gramaticalmente estructurados de las interacciones que pueden -diría yo- ser “extraídos” de la interacción discursiva donde se producen y pueden desempeñar funciones pragmáticas y metapragmáticas. En la cultura metaforizada como texto, se privilegia tanto el texto denotativo que sus incorporaciones contextuales y co-textuales es probable que se pierdan.

mismo Geertz estuvo, por ejemplo, influido por el Nuevo Criticismo que estaba de moda durante sus años de estudiante. El Nuevo Criticismo, recordarán, argumentó sin piedad que los rasgos contextuales de la producción literaria tenían que ser puestos entre paréntesis lejos de la interpretación y del análisis literario. Del mismo modo, el Nuevo Criticismo se opuso a la interpretación sociológica -léase el marxismo-, en la que el aislamiento de la cultura de los textualistas tuvo una enorme implicación política¹⁴, aunque en su mayor parte no reconocida.

Ahora quisiera hablar brevemente, y de manera muy general, de cómo las dos diferentes concepciones sobre el lenguaje han afectado las relaciones entre dos poblaciones entrelazadas: el inglés y el habla afrikaans de los sudafricanos blancos. *Tal*, “lengua” en afrikaans, es un idioma germánico derivado del holandés y tiene el mismo peso que “*Sprache*”. Un “nuevo” lenguaje, desarrollado en los últimos años del siglo XIX, el afrikaans, tuvo y todavía tiene un peso nacionalista especialmente fuerte¹⁵. De hecho, hay en Paarl un monumento a la lengua afrikaans que conmemora la creación del lenguaje y que es hoy un lugar de peregrinación afrikaner. Para muchos de sus hablantes, esto da prioridad no sólo a la comprensión del lenguaje referencial, sino también a la interpretación del carácter literal y a la consiguiente desconfianza por el lenguaje figurado y la ironía, que se coordina con la hermenéutica de la Iglesia Reformada Holandesa de Sudáfrica. Los hablantes ingleses entendieron el lenguaje, tal y como cabría esperar, de forma transparente e instrumental. Aunque dieron prioridad a la referencia, no se la daban a la interpretación literal y desconfiaban de las expresiones figurativas e irónicas¹⁶. Estas dos posiciones contradictorias del idioma afectaron, entre otras cosas, a la caracterización de cada uno de los hablantes y de los demás; unos eran groseros, torpes, tercos y aburridos; y otros acomodaticios, superficiales y amorales. De una manera que no puedo tratar aquí, los dos diferentes enfoques también facilitaron o, al menos, confirmaron la desconfianza entre los dos grupos de blancos; para el modo de sentir de los afrikaners, la propensión de los ingleses a tratar sus encuentros con ironía, especialmente sus encuentros serios, era condescendiente. Sin duda, en muchas ocasiones esto era así, pero con bastante frecuencia la postura irónica de los hablantes ingleses era una manera no expresa de eliminarse a ellos mismos -

¹⁴ Debo señalar que Geertz estuvo especialmente bajo la tutela de Kenneth Burke, quien reconoció la importancia del contexto.

¹⁵ Ver Crapanzano (1985: 27-34) para más detalles.

¹⁶ Debo señalar que no eran inmunes a la influencia de la ideología lingüística afrikaner, como se puso de manifiesto en sus relaciones con los hombres de negocios británicos que llegaron a Sudáfrica.

defensivamente, si se quiere- del discurso “serio” cargado de poder de los afrikaners -por ejemplo, la manera en la que ellos leían los periódicos y la propaganda literalmente y sin críticas-. Estas diferentes aproximaciones al lenguaje fueron evidentes en mis encuentros de campo; de hecho, fue a través de estos encuentros como tomé conciencia de ellas. Probablemente yo las hubiera entendido de otro modo, simplemente como diferencias en la cultura y la psicología -reflejando, por lo tanto, los estereotipos de mis informantes-.

Permítanme dar un breve, aunque, ojalá, esclarecedor, ejemplo del conflicto de la comprensión lingüística en el contexto del *apartheid* de Sudáfrica. Yo había estado trabajando en el campo durante varios meses cuando mi esposa e hija llegaron. Todo el mundo en el pueblo las esperaba. Fuimos inmediatamente invitados a cenar a la casa de una mujer de habla inglesa, que había crecido en el área de la lengua afrikaans. La conversación procedió con la cortesía necesaria, con ciertos giros irónicos por parte de los hablantes de inglés, referidos por lo general a los chismes de la aldea. Los invitados afrikaners estaban en su mayoría en silencio. De hecho, parecían irritados, pues estaban convencidos, creo, de que las irónicas caracterizaciones de los aldeanos les menospreciaban, incluso cuando su tema aparente era una persona de habla inglesa. Podríamos decir que ellos respondieron “convencionalmente”, aunque de forma “involuntaria”, a la fuerza “indexical” del estilo irónico que estaba profundamente incrustado en la memoria histórica. Los hablantes ingleses parecían ajenos a este “desaire”, que intensificó su efecto sobre los afrikaners.

La anfitriona cambió el tema, introduciendo una cuestión de intensa preocupación: una teoría de la conspiración que predijo el control del mundo por los comunistas, la ONU, la Rothschild -rojo + escudo, una cobertura para “Rojos”-, la Comisión Tri-Lateral, el Consejo de Relaciones Exteriores, y la Universidad de Columbia. La conversación se animó. Mi esposa Jane no podía tomárselo en serio. Respondiendo quizás a “la postura críticamente irónica de los hablantes de inglés”, ella comenzó a hacer burla de la supuesta conspiración. Aquello era absurdo. En este punto yo estaba aterrizado, pues tenía miedo de que revelara que era miembro del Consejo de Relaciones Exteriores y que había asistido a la Universidad de Columbia -como yo-. Mis relaciones cuidadosamente cultivadas estaban a punto de derrumbarse. Como yo estaba sentado en el otro extremo de la larga mesa del comedor, no tenía forma de hacerle una señal. Afortunadamente, uno de los afrikaners la interrumpió, insistiendo en que él había leído los documentos que demostraban la existencia de la conspiración, y pasó a describir su contenido. Consciente de que todo iba en serio -incluso entre quienes

hablaban inglés-, Jane guardó silencio. Quedaba claro que no se trataba sólo de la forma en que se enfrentaban las dos diferentes actitudes hacia la lengua, hacia la conversación, sino también de que la postura irónica de quienes hablaban inglés enmascaraba una acrítica literalidad, de la que ellos mismos no se daban cuenta. ¿El entendimiento del lenguaje del afrikaner, había influido en su propio lenguaje?, ¿había llegado a ser la ironía una *façon de parler* que, al igual que las metáforas agotadas con las que se obsesionaba Derrida (1982), había perdido su cualidad irónica y se convertía simplemente en un marcador de identidad? Esta fusión de identidades -de modelos identitarios- fue confirmada una y otra vez en otros ámbitos de mi investigación entre la población sudafricana blanca de principios de los ochenta. Ni los afrikaners ni los hablantes de inglés, como enemigos que eran, podían admitir sus semejanzas o cualquier posible asimilación.

Quiero destacar la singular importancia que tiene la dinámica de los encuentros del trabajo de campo en la producción de datos etnográficos, en la indagación y en la interpretación. Creo que es importante reconocer los avances logrados en la etnografía durante el último siglo. Hoy en día, es casi imposible estudiar una sociedad que no haya sido cuidadosamente documentada. Esta documentación permite un refinamiento de la etnografía que no fue posible en su mayor parte antes del siglo pasado. No voy a decir nada sobre los avances de la teoría antropológica que, en mi opinión, no se han adaptado al aumento de los conocimientos etnográficos. Aunque hay muchos enfoques en la investigación antropológica, la experiencia de campo es la cuestión central en todos ellos. Por supuesto, esto ha sido reconocido casi de forma fetichista, pero la dinámica de los encuentros ha sido curiosamente poco analizada. A menudo, lo que transpira en el campo reluce en una simplificación destemporalizadora como “observación participante” o se reduce a narrativas cuya especificidad cultural e histórica se ignora.

En varios artículos (Crapanzano, 1992: capítulos 3 y 4, 1998) he sostenido que las negociaciones de las relaciones interpersonales y su contexto relevante en el trabajo de campo -de hecho, cualquier negociación- hacen referencia a lo que he llamado la *tercera función*. Se trata de una función cuya funcionalidad es estable pero cuyos parámetros son inestables, salvo en el más convencional de los encuentros, ya que aquéllos cambian con las voluntarias o, generalmente, involuntarias demandas elaboradas por todas las personas del encuentro. He sugerido que esta *tercera función* “informa” sobre la función meta-pragmática, al autorizar varias maniobras pragmáticas o “indexicales” que definen el encuentro, su contexto relevante, sus personas, sus modos de comunicación, la etiqueta apropiada o cómo la comunicación va

a ser tomada. Por consiguiente, esta función se ajusta a las estrategias interpretativas y su posibilidad de trasgresión. He avanzado en mi argumentación que esta función puede ser conceptualizada en términos de la ley, la gramática, o una convención e incorporada a auténticas figuras como dioses, tótems, padres e incluso expertos. No puedo hacer justicia a mi argumento aquí, pero sí quiero hacer una observación importante: a veces, sobre todo en explícitas o incluso implícitas situaciones jerárquicas, la *tercera función* puede ser incorporada -durante un tiempo- a una de las partes del encuentro: digamos, cuando el antropólogo -él o ella- interroga a su informante o al informante que asume el control del encuentro o que se lo permite el antropólogo -en la entrevista abierta, por ejemplo-. En los encuentros complejos que no han sido aún plenamente normativizados a través del hábito, como en la etnografía idealizada, la *tercera función* reclama a veces estar “fuera” del encuentro -igual que un colega de vuelta a casa o una deidad omnisciente-. En tales circunstancias, dado que, igual que la autoridad solicitada, los interesados en el encuentro son desconocidos o extraños entre sí, hay un peligro importante de que las definiciones de la situación choquen, produciendo malos entendidos, confusión y, en última instancia, el colapso de la comunicación. Por supuesto, hay pocos participantes conscientes de los reclamos que hacen.

Aunque no lo he formulado así, cuando escribí *Tuhami* (1980), pude haber descrito los primeros cambios en Tuhami y mi relación con él como el resultado de dos diferentes actitudes hacia el lenguaje. Yo, por supuesto, estaba atento a los datos -sobre cofradías religiosas de Marruecos-, entendidos referencialmente, mientras que, en mi opinión, Tuhami estuvo interesado en desarrollar pragmáticamente una relación conmigo. En este caso, podría sustituirse por retórica. Yo no era consciente al principio de sus estrategias pragmático-retóricas, y leí lo que él había dicho en términos referenciales dándome cuenta, de este modo, de cambios radicalmente contradictorios respecto a lo que me dijo en una sola entrevista. Tuhami, con su postura pragmático-retórica y como revancha, parecía haberse cegado a mi solicitud de datos semántico-referenciales. Una vez que comprendió lo que yo quería, a través de mi insistente cuestionamiento, me empezó a dar los datos que yo pedía de una manera referencialmente coherente, pero ver esto como una conversión a mi forma de entender el lenguaje creo que sería un error. De momento, él estaba utilizando lo referencial pragmáticamente, retóricamente, como una manera de desarrollar su deseada relación. Mi posición también cambió, porque yo me sentí fascinado por sus estrategias pragmático-retóricas, pero, de forma ingenua, tomé sus estrategias referen-

cialmente, como datos¹⁷. Nuestras posiciones se invirtieron varias veces antes de que finalmente llegáramos a una convención comunicativa compartida, que eventualmente me llevó a la adopción, como creo que él deseaba, de un rol jerárquicamente superior o con poderes terapéuticos -¿he llegado a encarnar la *tercera función*?-. Podría añadir que la sumisión a la autoridad putativa fue, en algunos aspectos, una repetición de sus experiencias con los europeos y con su autoridad durante el protectorado francés.

Por lo menos, en esos micro-encuentros el deseo no pudo separarse del poder, como Hegel entendió -el Hegel de Alexandre Kojève- (Hegel, 1949: 229-240; Kojève, 1969). A través del poder, el deseo -puede- cumplirse; a través del deseo, el poder -puede- llegar a ser efectivo. Tanto el deseo y el poder como sus objetos están mediados de manera compleja por el lenguaje¹⁸. En verdad, el deseo y el poder lingüísticamente mediados resultan fundamentales para el encuentro etnográfico como lo son para cualquier encuentro. La diferencia es que el encuentro etnográfico idealizado, por lo menos en sus etapas iniciales, no está limitado por las convencionales y habituales relaciones interpersonales discursivas. En consecuencia, la definición de la situación en sí misma puede convertirse en un objeto de intenso deseo y de lucha por el poder que la determina. No quiero reducir el encuentro etnográfico a un escenario de juegos de poder y de deseo, pero creo que esta lucha, aunque sea atenuada, tiene que ser reconocida si queremos valorar con la mayor exactitud posible los datos que emergen de esos encuentros. Un ejemplo evidente de ello es que, en el deseo del antropólogo de promover una relación igualitaria con cada informante, a menudo no se reconoce que los informantes ven frecuentemente la relación igualitaria como una farsa, la entienden como el producto de una posición jerárquica donde el investigador se encuentra en la

¹⁷ He utilizado un lenguaje semántico-referencial metapragmático para describir su estrategia pragmática y, de hecho, metapragmática, sin poner de manifiesto plenamente las implicaciones de mi postura, que supongo, inevitable. He convertido sus estrategias en datos referencialmente comprensibles. Aún no se ha explorado la importancia social de esta conversión o traducción aparentemente inevitable. Ver Crapanzano (1992: capítulo 5), para una discusión de este tipo de traducción en la teoría de Freud de la transferencia y contratransferencia.

¹⁸ Para Lacan (1966: 628) -en una de sus inconsistentes formulaciones- “el deseo está en efecto en el sujeto de esta condición, que se le impone por la existencia del discurso de hacer pasar su necesidad a través de los desfiladeros del significante” -“*le Désir est en effet dans le sujet de cette condition qui lui est imposée par l'existence du discours de faire passer son besoin par les défilés du signifiant*”-. ¿Podemos dar poder a una formulación similar? Tendríamos que distinguir entre dos diferentes niveles de significado de “poder” -tal vez análogos a necesidad y deseo-.

parte superior, y preferirían preservar el orden jerárquico por muchas razones, tanto psicológicas como materiales. Este es claramente el caso en mis encuentros con Tuhami.

Un segundo ejemplo es la manera en que los individuos con las que trabajamos, incluso si entienden nuestros objetivos de investigación y la “objetividad” que ésta requiere, tratarán de utilizar políticamente nuestras reuniones. Ellos pueden tratar de convertir al investigador de campo en un agradable testigo que dará a conocer las injusticias que han sufrido. Esto genera una considerable tensión al antropólogo, cuando intenta resistirse al papel donde le encasillan, y a los informantes, cuando ensayan una estrategia tras otra para condenar al antropólogo. Esto ciertamente afecta a los datos que recopilamos e influye en la manera en que los interpretamos. Pero también es un dato. En mis encuentros con los sudafricanos blancos durante el *apartheid*, nuestro privilegio compartido de la referencialidad enmascaraba la carga sonora de la retórica, lo cual convertía la referencialidad descriptible en retórica.

Más recientemente, en mi trabajo con los Harkis -aquellos argelinos que estuvieron del lado de los franceses en la guerra de independencia de Argelia, y que fueron masacrados por otros argelinos después de la independencia o que, si lograban escapar, eran reclusos, algunos durante más de dieciséis años, en campamentos en Francia-, yo era inmediatamente presentado como testigo y mensajero¹⁹. Su petición, al menos la de los niños Harkis que habían sido educados en Francia, era en mi opinión mixta, reflejando tal vez -aquí tengo que ser muy cauto- la mezcla de dos diferentes ideologías lingüísticas y axiologías: las de los franceses y las de los árabes y bereberes de Argelia. Su apelación fue, en otras palabras, expresada a la vez en un lenguaje fuertemente referencial, el cual, al igual que el de los sudafricanos, se aprovechaba de la fuerza retórica de la referencialidad expresada y de una creación retórica inmediata, caracterizada, en ocasiones, por la exageración, los conmovedores silencios, el estoicismo, las lágrimas, un sentimentalismo centrado en las heridas que sufrieron, la angustia moral y la indignación política. Los más listos se aprovecharon de las contradicciones entre los dos enfoques del lenguaje, produciendo en mí, a la manera evocadora de un tramposo, un efecto paradójico -una confusión que ellos trataban enérgicamente de despejar en los términos que deseaban-. A veces utilizaban esta misma técnica, con una acogida ambivalente, en sus protestas políticas.

¹⁹ Para obtener más información y bibliografía, ver Crapanzano (2006).

Debería señalar la importancia de estas observaciones para aquellas etnografías que reclaman una perspectiva experiencial o fenomenológica. He argumentado en otras ocasiones (2004:106-112) que nuestra descripción fenomenológica está lingüísticamente limitada por el idioma en que es emitida. La *epoché* no puede liberar a nuestros relatos fenomenológicos -ni a nuestras experiencias reales- de la determinación lingüística. A menos de que seamos conscientes de cómo nuestros informantes comprenden y evalúan el lenguaje y sus elaboraciones, nos arriesgamos a ser estafados o, si se prefiere, mistificados por nuestra propia consideración del uso del lenguaje. Cabe suponer, como lo hice con Tuhami, que las descripciones de la experiencia, incluyendo las de la vida “interior” que se expresan en lenguaje referencial, son miméticas, es decir, tratan de ser lo más fieles posible a la experiencia. Pero este no es necesariamente el caso. Se podría poner énfasis en la retórica -para crear un efecto deseado en el interlocutor, como en muchas descripciones barrocas de estados místicos (Certeau, 1992: 113; 11-16)-, o en la poética -donde el placer se toma de la belleza del lenguaje sin tener en cuenta su exactitud-, o simplemente sobre la fática -que es el establecimiento entre el contacto y la comunión-. Las etnografías experienciales y fenomenológicas basadas en tales descripciones pueden, de hecho, no cumplir con los estándares realísticos o miméticos. El referencial en tales casos se puede utilizar retóricamente, poéticamente o fáticamente y, en consecuencia, estará sujeto a distintos estándares y modos de evaluación e interpretación.

3. Conclusión

En este artículo he argumentado que muchas de las contribuciones del movimiento *Writing Culture* y de sus críticas quedaron atrapadas en, lo que llamaría, una “ilusión textual”. Por “ilusión textual”, hago referencia al encuadramiento de un texto que anula conceptualmente sus contextos de producción y sus efectos y llega ser un artefacto independiente que, en última instancia -igual que en la noción de Geertz de “cultura entendida como un ensamblaje de textos”-, se convierte en un modelo para lo que representa. Así formulado, el texto permite una serie de -críticas- maniobras auto-reflexivas, incluyendo algunas aparentemente transgresoras que, tan reveladoras como llegaran a serlo, pueden enmascarar, e inevitablemente lo hacen, algunas de las presunciones que constituyen la textualidad del texto y su rango de respuestas. Estas respuestas incluyen no sólo estrategias interpretativas “apropiadas”, sino también la retórica textual y la capacidad figurativa para modelar culturas, como lugares aislados de la investigación epistemológica y fuentes de continuidad en el tiempo.

Mediante la defensa de una antropología sensible a las formas en que las diversas actitudes hacia el lenguaje -y, por extensión, el discurso, los textos y la literatura- formulan sus conclusiones, no quiero centrarme sólo en la producción de etnografías. Esto, al final, sería de poca importancia. Más bien quiero subrayar la manera en que las actitudes hacia el lenguaje otorgan poder a cierta parte de la realidad y nos ciega las restantes. La mistificación es inherente al juego de las *Einstellungen* lingüísticas; el predominio de una función lingüística enmascara el funcionamiento de las demás. Por consiguiente, puesto que la preeminencia de las funciones, así como la designación de estrategias de interpretación, están determinadas meta-pragmáticamente, sugiero que la meta-pragmática es uno de los principales mecanismos por los que el poder -y el deseo-, ya sea entendido en términos institucionales -como en el marxismo- o difusamente -como Foucault lo concibe-, afecta a nuestra percepción de la realidad. Apoyada por una u otra ideología lingüística o axiología, la función meta-pragmática determina la forma en que estructuramos, interpretamos y evaluamos esa realidad. Creo que este enfoque promoverá una aproximación más rigurosa para la formulación del papel del poder y del deseo en nuestra construcción de la realidad en lugar de generalizaciones más superficiales acerca de la eficacia del poder en esa construcción, en aquellas construcciones. He señalado que el trabajo de campo -más exactamente los encuentros en el campo- y su textualización pueden considerarse ámbitos de interacción, en los cuales algunas inflexiones particulares de la realidad -llamémoslas ideologías o simplemente cultura-, estarían dotadas de poder mientras otras no. Tomado como tal, el trabajo de campo se convierte en un sitio complejo que refleja, si no la forma en que el juego del poder -y del deseo- funcionan en la sociedad de estudio, sí su respuesta a las divergentes inflexiones e interpretaciones de la realidad, su empoderamiento y su capacidad de deseo. El escrutinio del trabajo de campo y su textualización no deben ser un fin en sí mismo, sino un punto de partida para el descubrimiento de cómo el poder y el deseo, por un lado, cambian el mundo en diversas sociedades, incluida la nuestra, y, por otro, singularmente importante hoy, alteran los encuentros entre las sociedades y entre ellas y sus miembros.

Traducción: Clara Buitrago

4. Referencias bibliográficas

BACHMANN-MEDICK, Doris (Ed.)

1999 *Kultur as Text: Die Anthropologische Wende in Literaturwissenschaft*. Frankfurt am Main: Fischer.

BAKHTIN, Mikhail

1981 *The Dialogical Imagination*. Austin: University of Texas Press.

BOON, James

1972 *From Symbolism to Structuralism: Levi-Strauss in a Literary Tradition*. Oxford: Blackwell.

1983 "Functionalists Write, Too: Frazer/Malinowski and the Semiotics of the Monograph". *Semiotica*, 46: 131-149.

BRUNER, Edward

1986 "Ethnography as Narrative", en Victor Turner and Edward Bruner (eds.), *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press, 139-158

BUDICK, Sanford; ISER, Wolfgang (Eds.)

1996 *The Translatability of Cultures: Figuration and the Space Between*. Stanford: Stanford University Press.

CERTEAU, Michel de

1992 *The Mystic Fable: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Chicago: University of Chicago Press.

CLIFFORD, James

1986 "Introduction", en J. Clifford and G. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1-26.

CLIFFORD, James; MARCUS, George (Eds.)

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

CRAPANZANO, Vincent

1973 "The Writing of Ethnography". *Dialectical Anthropology*, 2: 69-73.

1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.

1985 *Waiting the Whites of South Africa*. New York: Random House.

1992 *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire: On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.

1997 "Translation: Truth or Metaphor". *RES*, 32: 45-51.

1998 "Lacking Now is Only the Leading Idea, That is -We, the Rays, Have No Thoughts: Interlocutory Collapse in Daniel Paul Schreber's Memoirs of my Nervous Illness". *Critical Inquiry*, 24: 737-767.

2000 *Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench*. New York: The New Press.

2001 "Transfiguring Translation". *Semiotica*, 128, 1-2: 113-136.

- 2002 “Estilos de interpretação e a retórica de categorias sociais”, en Yvonne Maggie y Claudia Barcillos Rezende (eds.), *Raça como Retórica a Construção da Diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 443-458.
- 2003 “The Metaphoricity of Translation: Text, Context, and Fidelity in American Jurisprudence”, en Tullio Maranhao and Berhard Streck (eds.), *Translation and Ethnography: The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Tucson: University of Arizona Press, 44-63.
- 2004 *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- 2006 “Eine Wunde, die nie verheilt”, en E. Fischer-Lichte, R. Sollich, S. Umathum *et al.* (eds.), *Auf der Schwel: Kunst, Risiken und Nebenwirkungen*. München: Wilhelm Fink Verlag, 206-226.

DERRIDA, Jacques

- 1982 “White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy”, en *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 207-272.

GADAMER, Hans-Georg

- 1960 *Truth and Method*. New York: Seabury.

GAL, Susan

- 1998 “Multiplicity and Contention among Language Ideologies: A Commentary”, en Bambi Schiefflin, Kathryn Woolard y Paul Kroskrity (eds.), *Language Ideologies: Practice and Theory*. Oxford: Oxford University Press, 317-332.

GEERTZ, Clifford

- 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

HANDLER, Richard

- 1983 “The Dainty and the Hungry Man: Literature and Anthropology in the Work of Edward Sapir”. *History of Anthropology*, 1: 208-231.

HEGEL, G. W. F.

- 1949 *The Phenomenology of the Mind*. London: George Allen and Unwin.

HYMES, Dell

- 1974 *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage.

IRVINE, Judith

- 1998 “Ideologies of Honorific Language”, en Bambi Schiefflin, Kathryn Woolard y Paul Kroskrity (eds.), *Language Ideologies: Practice and Theory*. Oxford: Oxford University Press, 51-67.

IRVINE, Judith; GAL, Susan (Eds.)

- 2000 “Language Ideology and Linguistic Differentiation”, en *Regimes of Language: Ideologies Politics, and Identities*. Santa Fe: School of American Research Press, 35-84.

JAKOBSON, Roman

1960 "Closing Statement: Linguistics and Poetics", en Thomas Sebeok (ed.), *Style in Language*. Cambridge: MIT Press, 350-377.

KELLY, Louis G.

1979 *The True Interpreter: A History of Translation Theory and Practice in the West*. Oxford: Blackwell.

KOJÈVE, Alexandre

1969 *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of the Spirit*. Ithaca: Cornell University Press.

KROSKRITY, Paul

1998 "Arizona Twa Kiva Speech as a Manifestation of a Dominant Language Ideology", en Bambi Schiefflin, Kathryn Woolard y Paul Kroskrity (eds.), *Language Ideologies: Practice and Theory*. Oxford: Oxford University Press, 103-122.

2000 *Regimes of Language: Ideologies Politics, and Identities*. Santa Fe: School of American Research Press.

LACAN, Jacques

1966 *Ecrits*. Paris: Editions de Seuil.

MANGANARO, Marc (Ed.)

1990 *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*. Princeton: Princeton University Press.

MARANHÃO, Tullio; STRECK, Bernhard (Eds.)

2003 *Translation and Ethnography: The Anthropological Challenge to Intercultural Understanding*. Tucson: University of Arizona Press.

MARCUS, George; CUSHMAN, Dick

1982 "Ethnographies as Texts". *Annual Review of Anthropology*, 2: 25-69.

RUBEL, Paula G.; ROSMAN, Abraham (Eds.)

2000 *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology*. Oxford: Berg.

SAID, Edward

1978 *Orientalism*. New York: Pantheon.

SCHIEFFLIN, Bambi; Woolard, Kathryn; Kroskrity, Paul

1998 *Language Ideologies: Practice and Theory*. Oxford: Oxford University Press.

SILVERSTEIN, Michael

1976 "Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description", en Keith Basso y Henry Selby (eds.), *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 11-55.

- 1979 "Language Structure and Linguistic Ideology", en Paul R. Cline, William Hanks y Carol Hofbauer (eds.), *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*. Chicago: Chicago Linguistic Circle, 193-247.
- 1993 "Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function", en John Lucy (ed.), *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 9-32.
- 1998 "The Uses and Utility of Ideology: A Commentary", en Bambi Schiefflin, Kathryn Woolard y Paul Kroskrity (eds.), *Language Ideologies: Practice and Theory*. Oxford: Oxford University Press, 123-148.

STIERLE, Karlheinz

- 1996 "Translatio Studii and Renaissance: From Vertical to Horizontal Translation", en S. Budick y W. Iser (eds.), *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*. Stanford: Stanford University Press, 55-67.

WEBSTER, Steven

- 1982 "Dialogue and Fiction in Ethnography". *Dialectical Anthropology*, 7: 91-114.
- 1983 "Ethnography as Storytelling". *Dialectical Anthropology*, 8: 125-165.
- 1986 "Realism and Reification in the Ethnographic Genre". *Critique of Anthropology*, 6, 1: 39-63.

