El texto antropológico: Bajtín, el texto y la etnografía[1]

Leif Korsbaek

A Sergio Ricco Monge[2]

1. Introducción

Las siguientes son un conjunto de reflexiones sobre la concepción del texto que expresa Mijaíl Bajtín en su trabajo "El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas" (p. 294-323),[3] y su relevancia para el trabajo antropológico y etnográfico, ya que "la cuestión de una metodología para las ciencias humanas está de hecho presente en Bajtín desde sus primeros escritos hasta su producción más reciente en la década de los setentas" (Petrilli, 1993: 79).

Se verá con claridad que es la incursión de un antropólogo en el terreno filosófico, pero ya que el mismo Bajtín trata la filosofía de una manera más bien residual, cuento tranquilamente con el perdón de éste y con la absolución de la filosofía: "Hemos de definir nuestro análisis como filosófico gracias a consideraciones de carácter negativo: no se trata aquí de un análisis lingüístico, o filológico, o histórico-literario, o de algún otro tipo especializado" (p. 294).[4] Si así se prefiere es, pues, la discusión de un antropólogo sobre el material antropológico, con fuertes tintes filosóficos, a partir de un escrito de un teórico de la literatura que aplica un conjunto de conceptos de la lingüística y de la ciencia de la comunicación.

En términos generales, un punto de vista personal es que no existe mayor insensatez que la "especialización" (aceptando que no es posible abarcar todo sin, en consecuencia, apretar muy poco, en nombre de la división del trabajo social). Bajtín es un excelente ejemplo de lo contrario: en sus trabajos de teoría literaria hace incursiones en un buen número de campos ya acaparados por sus respectivos especialistas: la filosofía, la antropología filosófica, las ciencias sociales y la lingüística, entre otros.[5] En opinión del autor, la antropología no es una disciplina, sino un conjunto de disciplinas, y también en opinión del que esto escribe, los mejores antropólogos se forman cuando ya tienen otra disciplina en su haber. Los ejemplos abundan: Malinowski, que ya había hecho su doctorado en ciencias exactas, Edmund Leach, ya formado como ingeniero; Gregory Bateson, que provino de la biología; S.F. Nadel, psicólogo de Viena que "entre sus actividades académicas había producido programas de música exótica para la Radio de Viena, había hecho giras artísticas por Checoslovaquia con una compañía operística y había escrito una biografía de Busoni" (Fortes, 1957: X) (T. de L.K.); Franz Boas, que era originalmente físico, A.L. Kroeber, que cambió de letras inglesas a antropología, y Lévi-Strauss, filósofo en sus orígenes. Noam Chomsky, que en mi opinión y en la de muchos otros es lingüista, se considera a sí mismo "psicólogo matemático".

Sería de suma actualidad agregar a esta lista de excelentes antropólogos, de por sí interdisciplinarios, al importante de México: el recientemente fallecido Gonzalo Aguirre Beltrán, cuya primera publicación, en 1940, fue resultado de su servicio social como médico (Aguirre Beltrán, 1991).

Acerca de su texto, escribe Bajtín que "no es un estudio especializado", y su producción demuestra, con toda la deseable claridad, que no encaja en la cate-

Leif Korsbaek. Antropólogo de la Universidad de Copenhague, Dinamarca. Profesor/Investigador de la Escuela de Antropología de la UAEM.

goría de los "especialistas": Su libro sobre Dostoievski (1986) pertenece a la teoría de la literatura, su libro sobre Rabelais (1990) pertenece más bien a la historia de las mentalidades, mientras que otras obras se colocan dentro de la lingüística, como el libro escrito junto con Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language* (1973); su crítica al freudianismo, también escrita con Voloshinov (1976), se debe clasificar como psicología o psicoanálisis, mientras que el texto en litigio entre Medvedev y Bajtín sobre "El método formal en la ciencia literaria" lleva por subtítulo "Poética sociológica" (1978). A eso habría que agregar que su último escrito, una elaboración de sus notas, que datan de fines de los años 30 e inicio de los 40, lleva el título significativo de *Hacia una metodología de las ciencias humanas* (1974), y que el texto aquí discutido probablemente se tiene que clasificar como perteneciente a la *textología*.

La envergadura de esta producción literaria y científica es testimonio de la amplitud de los intereses de Bajtín, de su asombrosa capacidad y al mismo tiempo de que "la filosofía del lenguaje bajtiniana, así como los estudios literarios de este autor muestran una gran unidad interna merced a la cual cualquier aspecto teórico puede ser relacionado con otros o con la totalidad de los enfoques de su pensamiento" (Bubnova, 1987: 10).

Y a raíz de todo esto ha surgido una nueva disciplina, la *bajtinología*.[6] El presente trabajo probablemente pertenece a esta bajtinología, pero estoy seguro de que Bajtín diría: "yo no soy bajtinista", igual que Carlos Marx en algún momento habría dicho: "yo no soy marxista".

Con todo eso, parece que el maestro ruso se ha convertido en un clásico. En otra ocasión he definido a "un clásico" como un escritor que ya tiene su lugar en el sentido común. Y ya se puede hacer uso de Bajtín sin indicar la referencia. Así, por ejemplo, Niels Fock publicó un trabajo con el título de *El espacio topocéntrico: la conceptualización de los indígenas cañar de su paisaje* (T. de L.K.), que para mí está lleno de asociaciones a Bajtín pese a que no se le señale, pues solamente se habla de Einstein (Fock, 1991). Otro ejemplo del uso tácito y sobreentendido de las ideas de Bajtín es una larga discusión de los problemas de una antropología "dialógica", que se pregunta: "¿Qué es todo ese alboroto sobre la antropología dialógica? Porqué no avanzar más allá del mero diálogo, hacia la polifonía o la multivocalidad?" (Tedlock, 1991: 275).

Bajtín es también notable por otras razones. Se manifestó críticamente contra el socialismo petrificado de la entonces Unión Soviética, sin por eso convertirse en un pensador antimarxista, lo que sí fue el caso de otros muchos.[7] Aparentemente, tuvo un temperamento particularmente estoico, con una buena dotación de ironía: "En sus declaraciones públicas, condescendía con el régimen y su retórica. No pensaba mal de aquellos que se comprometían, asumiendo cualquier disfraz que la conveniencia política dictara. Cuando por razones de censura se le pedía que realizara correcciones en sus textos, lo aceptaba con un encogimiento de hombros en lugar de ofenderse o mostrar disgusto. Permanecía distante y superficialmente benévolo con interlocutores de todas las tendencias, dándoles la impresión de estar de acuerdo con sus ideas y se mantenía evasivo y silencioso cuando se le dirigían preguntas directas respecto a sus propias creencias" (Solé Zapatero, 1994: 12). En estos tiempos vociferantemente posmodernos y agresivamente antimarxistas, los ejemplos son muchos, dentro y fuera de lo que era antes la Unión Soviética. Uno de los casos más llamativos es el de Karl Wittfogel, antes el especialista del Comintern en la historia de China, y luego uno de los afiliados a McCarthy en su caza de brujas durante la Guerra Fría.

Bajtín mantuvo un constante diálogo con la lingüística y los lingüistas, pero siempre crítico y muy personal. En sus trabajos dialogaba con el estructuralismo, tanto en sus formas rusa, checoslovaca y ginebrina como con la glosemática –escuela de lingüística estructuralista desarrollada en Copenhague alrededor de los planteamientos de Louis Hjelmslev.[8]

Tal vez el punto medular de sus estudios lingüísticos fue su visión de la lengua como un medio creativo, con lo que se adelantó a la posición de Chomsky, manifestada años después, de que la esencia de la lengua es que a partir de un número limitado de símbolos se puede crear un sinnúmero de oraciones: "Las unidades de la lengua estudiadas por la lingüística son en un principio reproducibles un sinnúmero de veces en una cantidad ilimitada de enunciados (como asimismo son reproducibles los modelos de oraciones)" (p. 320).

Como los objetivos de Bajtín en el trabajo aquí discutido tienen que ver con el texto, también los del autor quedan referidos a éste, pero con una diferencia: es mi objetivo específico investigar hasta qué punto la discusión que hace Bajtín del texto literario tiene relevancia para el texto antropológico.

El problema esbozado es real y apremiante en la antropología, ya que "lo que otorga autoridad al etnógrafo y un sentido penetrante de realidad concreta al texto, es la afirmación del escritor de que él está representando un mundo como sólo puede hacerlo alguien que lo conoce de primera mano; de esta manera se establece un nexo íntimo entre la escritura etnográfica y el trabajo de campo" (Marcus y Cushman, 1982: 176).

Pero cabe una aclaración. El texto se encuentra en todas partes en la antropología: El antropólogo transmite sus observaciones en la forma de un texto, y lo que observa en el campo es también un texto (producido por lo que los antropólogos insisten en llamar sus "informantes") y, para colmo, las discusiones antropológicas se manifiestan también como textos como el presente. Mientras que la última referencia se refiere al texto escrito por el antropólogo, la presente discusión gira explícitamente alrededor del texto en el campo, "escrito" por los miembros de la sociedad estudiada y "leído" por el antropólogo.[9]

2. El texto

Acerca del carácter, la importancia y el lugar del texto en el quehacer analítico no queda duda en el artículo de Bajtín: "El texto (escrito y oral) como dato primario de todas las disciplinas mencionadas y de todo pensamiento humanístico y filológico

en general (incluso del pensamiento teológico y filosófico en sus orígenes). El texto es la única realidad inmediata (realidad del pensamiento y de la vivencia) que viene a ser punto de partida para todas estas disciplinas y este tipo de pensamiento. Donde no hay texto, no hay objeto para la investigación y el pensamiento". (p. 294)

Bajtín es muy categórico al respecto: "Las finalidades de la investigación pueden ser muy variadas, pero su punto de partida sólo puede ser el texto". (p. 295)

Este viene a ser el rasgo que define las ciencias humanas: "Se trata del pensamiento acerca del pensamiento, del discurso acerca del discurso, del texto acerca de los textos. En esto consiste la diferencia radical de nuestras disciplinas (ciencias humanas) frente a las ciencias naturales, aunque aquí no existen fronteras absolutas e impenetrables". (p. 294)[10]

Bajtín define el texto, de manera muy amplia, "como cualquier conjunto de signos coherente" (p. 294), y coloca el análisis del texto en su particular lugar en el proceso histórico: "El pensamiento humanístico se origina como pensamiento acerca de las ideas, voluntades, manifestaciones, expresiones, signos ajenos, detrás de los cuales están las revelaciones divinas o humanas (leyes de los soberanos, mandamientos de los antepasados, sentencias y adivinanzas anónimas, etc.). La definición científica y crítica de los textos son fenómenos más tardíos (significan toda una revolución en el pensamiento humanístico, la aparición de la *desconfianza*). Inicialmente existía la fe, que tan sólo exigía comprensión e *interpretación*. Luego se recurre a los textos profanos". (p. 294) Una revolución en el pensamiento humano que se asemeja a la revolución postulada por Foucault (1982).

El material del texto es lingüístico, ya que "La lengua, la palabra, son casi todo en la vida humana" (p. 310).

No solamente está hecho el texto del material de la lengua, sino también alrededor del texto se encuentra, como entorno y como precondición, la lengua: "Cada texto presupone un sistema comprensible para todos (es decir, acordado por una colectividad dada) de signos, esto es, la lengua (aunque se trate de la lengua del arte). Si detrás de un texto no está una lengua, ya no se trata del texto sino de un fenómeno natural (no sígnico), por ejemplo, un complejo de gritos y gemidos naturales que carecen de sistematicidad lingüística (sígnica)". (p. 296)

Pero Bajtín, no obstante su interés por la lengua, el lenguaje y la lingüística durante toda su vida, estaba más convencido de las limitaciones de la lingüística que de sus poderes, hasta tal grado que sus estudios lingüísticos han sido llamados *anti-lingüísticos* (Stewart, 1993) o, en las palabras del propio Bajtín, *trans-lingüísticos*.[11]

Acerca de su trans-lingüística, plantea que "no se trata de la propia existencia de determinados estilos de lengua, de dialectos sociales, etc., establecidos bajo criterios puramente lingüísticos, lo que importa es bajo qué ángulo dialógico se confrontan o se contraponen en la obra. Aunque este ángulo no puede ser establecido mediante criterios puramente lingüísticos, porque las relaciones dialógicas, a pesar de que se refieren a los dominios de la palabra, no se relacionan con el estudio exclusivamente lingüístico de ésta. Las relaciones dialógicas (incluyendo la actitud dialógica del hablante en su propio discurso) son objeto de la translingüística". (Bajtín, 1986: 254)

Muchos de los rasgos de la trans-lingüística anti-esquemática nos llevan a pensar en la lingüística de Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf, íntimamente relacionada con el relativismo cultural, es decir, la antropología de Franz Boas y sus alumnos, en particular, Alfred Kroeber y Ruth Benedict. Y, en efecto, algunos investigadores han postulado un estrecho parentesco entre la lingüística de Bajtín y la de Sapir. La investigadora canadiense Edwina Taborsky invoca los estudios que hizo Sapir de la lengua hopi, hablada por un grupo de indígenas en el suroeste de los Estados Unidos, como una de las bases de la lingüística de Bajtín: "el lenguaje hopi no contiene palabras, expresiones, construcciones o formas gramaticales que se refieren directamente a lo que nosotros llamamos 'tiempo' o al pasado o al presente, futuro, o al permanente o duradero, o al movimiento como kinemático más que dinámico (en otras palabras, como un traslador continuo en espacio y tiempo, más que como una exhibición de esfuerzo dinámico en un cierto proceso). Inclusive se refiere al espacio de tal manera que excluye ese elemento de extensión o de existencia que llamamos 'tiempo' y que por implicación deja un residuo que puede ser referido como 'tiempo'." (Whorf, 1956: 153) (T. de L.K.)

El punto central de la lingüística de Sapir y Whorf es el postulado de que la realidad social queda determinada por la lengua, el que encuentra su expresión más clara en la conocida hipótesis Sapir-Whorf, formulada con mayor claridad por el primero de ellos hace ya algunos años: "La lengua nos abre una puerta a la *realidad social.* Aunque la lengua no es considerada por lo regular como de particular interés para los científicos sociales, determina sin embargo de manera poderosa todo nuestro pensamiento acerca de los problemas y procesos. Los seres humanos no solamente vivimos en el mundo objetivo, y no solamente en el mundo de la actividad social, así como normalmente se piensa, sino que en un muy alto grado somos las víctimas de la lengua específica, que es el medio de expresión en nuestra sociedad. Es por completo una ilusión pensar que nos adaptamos a la realidad sin el uso de la lengua, y que la lengua es sencillamente un medio cualquiera que sirve para resolver problemas específicos de comunicación y pensamiento. El asunto es que *el mundo real* es construido de manera inconsciente sobre las costumbres lingüísticas del grupo. Dos lenguas nunca son lo suficientemente similares como para ser consideradas representaciones de la misma realidad social. Los mundos en los cuales viven diferentes sociedades son mundos distintos, no solamente mundos similares con diferentes etiquetas. Por ejemplo, la comprensión de un poema sencillo no solamente involucra en su significado normal una comprensión de las distintas palabras, sino una comprensión completa de toda la vida del grupo, así como se refleja ésta en las palabras o se encuentra aludida en sus matices. Aún percepciones relativamente sencillas se encuentran, mucho más de lo que pensamos, a la merced de la configuración social que llamamos palabras. Si por ejemplo dibujamos media docena de líneas de diferentes formas, las distribuimos entre tales categorías como 'derechas', 'oblícuas', 'curvadas', 'zigzag' debido a la influencia clasificadora que poseen las denominaciones lingüísticas. Vemos, oímos y percibimos a través de nuestros sentidos, de la manera que lo hacemos porque nuestras costumbres lingüísticas nos predisponen para determinadas interpretaciones selectivas" (Sapir, 1929: 162) (T. de L.K.). Aunque es cierto que hay puntos de coincidencia entre Bajtín y Sapir y Whorf, es también cierto que el fundamento del maestro ruso es diametralmente opuesto al punto de partida de los otros: "éste es el orden que sigue el proceso generativo del lenguaje: se genera una relación social (originada en la base); dentro de ella se genera una comunicación y una interacción verbal; y dentro de esta última se generan formas de realización discursiva; finalmente, este proceso generativo se refleja en el cambio de las formas de habla" (Bajtín [Voloshinov], 1973: 37) (T. de L.K.). Nada podría estar más lejos del pensamiento de Sapir y Whorf, aunque Edwina Taborsky plantea escuetamente la posibilidad de aplicar las ideas del primero "sin caer en el punto de vista determinista de Whorf, que considera que el lenguaje determina los conceptos de tiempo y materia" (Taborsky, 1993: 262). Las ideas de Whorf son incompatibles con las de Bajtín, más allá de detalles llamativos pero insignificantes. Oponerse a un marxismo adialécticamente determinista no es equivalente a abrazar un idealismo acríticamente determinista.

Como ya se señaló, Bajtín mantuvo toda la vida un estrecho contacto con la lingüística estructuralista, principalmente en la variedad de Saussure, pero también de Roman Jakobson y otros; sin embargo, siempre fue una relación crítica y de ninguna manera de discípulo o de seguidor. Los puntos principales de la crítica a la lingüística estructuralista, que llamaba "las teorías objetivistas abstractas" (Bajtín [Voloshinov], 1973) son que "estas teorías estabilizan el lenguaje a expensas de su verdadera mutabilidad y de la creatividad de sus usuarios; parten de la base de que el lenguaje se halla fuera de

un contexto y, por consiguiente, fuera de la historia, y tienden a atribuir una existencia real a sus propias categorías" (Bajtín [Voloshinov], 1973: 77) (T. de L.K.).

De sus estudios de la glosemática, adoptó concretamente el concepto de *conmutación*, que denota la dependencia mutua entre los planos de expresión y de contenido. Sin embargo, el enfoque glosemático de Louis Hjelmslev se queda, igual que el estructuralismo saussuriano, plenamente dentro del universo cerrado de la lengua, como se desprende de una de las últimas declaraciones programáticas del mismo Hjelmslev acerca de la naturaleza de la lingüística y de su objeto de estudio. Criticando someramente todas las anteriores orientaciones lingüísticas, señala que "ninguno de estos puntos de vista (y sería posible aumentar su número) nos proporciona un fundamento para la creación de una ciencia independiente de la lengua: en un momento la lengua se hace objeto de estudios lógicos, en otros momentos de estudios históricos, fisiológicos, físicos, psicológicos y sociológicos. Se puede alegar que un punto de vista ha escapado por completo a nuestra atención, aun el punto de vista que nos parece el más cercano y el más importante, es decir, el que coloca a la lengua en el centro. Tenemos que imaginarnos una lingüística que no solamente percibe la lengua como un conglomerado de momentos lógicos, históricos, fisiológicos, físicos, psicológicos y sociológicos, sino que en primer lugar capta la lengua como una entidad independiente en su propio derecho, una totalidad de un carácter particular. Será solamente una percepción totalizadora de la lengua la que nos pueda ofrecer una explicación de la manera en que todos estos elementos, aparentemente muy heterogéneos, han logrado unirse en la lengua; el punto de vista lingüístico, siendo el principal, puede así asignarles a cada uno de los puntos de vista parciales su justificación y limitación relativas. Y solamente así, complementando las lingüísticas lógica, histórica, fisiológica, psicológica y sociológica con una lingüística dirigida hacia la lengua misma, se establecerá una lingüística en su propio derecho como una ciencia independiente y autónoma" (Hjelmslev, 1963: 8-9) (T. de L.K.). Las críticas de Bajtín formuladas contra el estructuralismo saussuriano van al mismo tiempo dirigidas contra Hjelmslev y su glosemática.

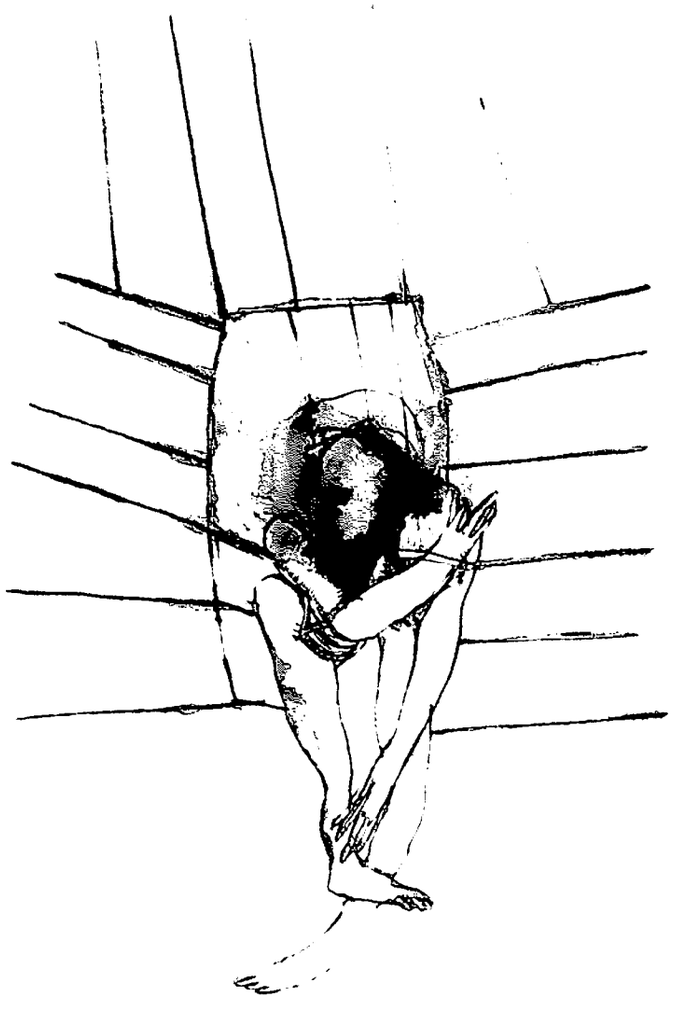
A estas alturas es preciso hacer dos distinciones que sirven para distanciar a Bajtín del estructuralismo, principalmente en la versión de Saussure y de sus seguidores franceses, pero también de las demás corrientes del estructuralismo.

En primer lugar, para Bajtín "Todo texto posee un sujeto que es el autor (hablante o escritor)" (p. 295), mientras que para el estructuralismo "no hay persona que habla ni persona a quien se habla, ni tampoco tercera persona que señalaría a quien está ausente" (Tel Quel, 1971: 173). La diferencia no puede ser más tajante: "La pregunta obsesiva en el centro del pensamiento de Bajtín es siempre: ¿quién está hablando?" (Holquist, 1993: 113).

En segundo lugar, el principal interés de los estructuralistas es estudiar el significado de los elementos, el que es determinado principalmente mediante la posición de los mismos elementos en la estructura; el principal interés de Bajtín no es el significado. Del enunciado, dice que "no posee significado sino *sentido* (es decir, es una totalidad de sentido que tiene que ver con los valores: verdad, belleza, etc., y que exige una comprensión como *respuesta* que incluye la valoración". (p. 318)

Podemos decir que, mientras que el estructuralismo opera con una totalidad, la estructura, donde se encuentran individuos tan abstractos que no tienen vicios ni virtudes, para Bajtín lo principal es el individuo concreto, lleno de vicios y virtudes, y el nivel de la estructura representa tan sólo el mundo de las posibilidades abstractas que se convierten en realidad concreta mediante la actuación del individuo. Como consecuencia del carácter abstracto de los individuos, la estructura de los estructuralistas es lógica y atemporal, y la visión estructuralista es forzosamente ahistórica, mientras que los enunciados de Bajtín se encadenan, en relación dialéctica con el nivel de los textos, que representa la necesidad y las posibilidades, para conformar un proceso histórico.

La ambición final que expresa Saussure en su obra principal es la creación de una semiótica, pero "Bajtín siempre fue crítico de la semiótica en su acepción general como una ciencia sistemática, como semiótica estructural, como el estudio de los sistemas de los signos. Y fue precisamente para distinguir su propio enfoque del posterior que Bajtín



llamó a la ciencia de los signos tal como la concebía 'filosofía del lenguaje'" (Petrilli, 1993: 80), lo que se desprende del título de Bajtín [Voloshinov] (1973): *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (T. de L.K.), y señala la contrincante de Morson ("elle") en su diálogo semiintroductorio a su antología que "el objeto de esta ciencia no serían tanto los textos sino más bien la conducta respecto a ellos –cómo son creados e interpretados, transmitidos y utilizados" (Morson, 1993B: 21).

Como consecuencia del rechazo al estructuralismo en sus diferentes variedades, se podría pensar en un acercamiento al pragmatismo, orientación filosófica y lingüística que hoy encuentran un eco en las teorías del acto del habla y en la filosofía de Habermas: "En cambio, si por semiótica entendemos la teoría de la interpretación de Peirce de acuerdo con la cual el signo es siempre una parte del proceso concreto de la semiosis, el resultado de la interrelación entre los interpretantes, entonces muchos son los puntos en común entre la concepción del signo de Bajtín y este enfoque particular de la semiótica" (Petrilli, 1993: 80).

Sin embargo, en una crítica que va dirigida al mismo tiempo contra el estructuralismo de Saussure y la semiótica pragmática de Peirce, Bajtín señala que "el proceso de la comprensión no debe en ninguna circunstancia confundirse con el proceso del reconocimiento. Son dos procesos completamente distintos. Sólo se puede comprender un signo; lo que se reconoce es una señal" (Bajtín [Voloshinov], 1973: 68) (T. de L.K.). Tenemos aquí, en su expresión más clara, la confianza del ruso en la lengua como un medio creativo.

El texto es el punto de partida y la lingüística sirve para analizar el texto, pero no podemos, según Bajtín, quedarnos al nivel del texto y contentarnos con un análisis lingüístico, ya que "La lingüística se enfrenta al texto no a la obra". (p. 315)

Quedándonos al nivel del texto y del análisis lingüístico, hay dos problemas o limitaciones, de acuerdo al planteamiento de Bajtín. En primer lugar, como consecuencia del carácter de la lengua, nos quedamos constreñidos a un análisis esquemático y mecánico:[12] "Si el enunciado se entiende como una reacción mecánica y el diálogo como una cadena de reacciones (en la lingüística descriptiva y en la conductista), luego a este tipo de comprensión están igualmente sujetos tanto los enunciados verdaderos como falsos, tanto las obras geniales como las mediocres (la diferencia sólo consistiría en los efectos entendidos de una manera mecanicista, en la utilidad, etc.)". (p. 315)

Y en segundo lugar, no llegamos a captar el funcionamiento del texto, es decir, el texto en movimiento y cumpliendo su función en la comunicación discursiva; hablando como si fuera del cuerpo, nos quedamos en la anatomía, sin llegar a la fisiología: "...no hay que pensar que esta realidad que lo abarca todo y que tiene tantas facetas tan sólo pueda ser objeto de una ciencia que es la lingüística, y que pueda ser comprendida únicamente a través de la metodología de la lingüística. El objeto de la lingüística es tan sólo el material, los recursos de la comunicación discursiva en sí, no los enunciados mismos, no las relaciones dialógicas entre ellos, no los géneros discursivos" (p. 310) y "En la lengua existen tan sólo las posibilidades potenciales (esquemas) de estas actitudes (las formas pronominales, temporales y modales, los recursos léxicos, etc.)". (p. 314)

A su propia pregunta: "¿En qué medida las definiciones lingüísticas (puras) de la lengua y sus elementos pueden ser aprovechadas para un análisis literario y estilístico?", responde que "Estas definiciones sólo pueden servir de términos iniciales para la descripción. Pero lo más

importante no puede ser descrito mediante estas definiciones, no cabe en ellas". (p. 314)

Para avanzar del mundo estático de las posibilidades al mundo dinámico de las realidades, tenemos que cambiar del texto al enunciado (o, más precisamente, estudiar el texto como enunciado), que "es unidad de la comunicación discursiva... (es decir, es una totalidad de sentido que tiene que ver con los valores: verdad, belleza, etc., y que exige una comprensión como *respuesta* que incluye la valoración". (p. 318)

En otro lugar, subraya que es en el enunciado y no al nivel lingüístico que tenemos que estudiar la realización discursiva del lenguaje, y que el enunciado es irreductible al nivel lingüístico: "Es la enunciación en su totalidad como realización discursiva lo que se dirige al tema, y no la palabra, la oración o el párrafo aislado. La enunciación y sus formas, que no pueden ser reducidas a ninguna forma lingüística, controlan el tema. El tema de la obra es el de toda la enunciación como acto sociohistórico definido.[13] En consecuencia, es inseparable de la situación total de la enunciación en la misma medida en que es inseparable de los elementos lingüísticos" (Bajtín [Medvedev], 1978: 132) (T. de L.K.).

"Hay dos momentos que determinan un texto como enunciado: su proyecto (intención) y la realización de éste. Las interrelaciones dinámicas entre estos momentos, la lucha entre ellos, que determina el carácter del texto. La divergencia entre ellos puede significar muchas cosas". (p. 295)

Y todavía más, a manera de que no se confunda al texto mismo con su manifestación espaciotemporal: "El carácter único de lo natural (p. ej., de una huella digital) y el carácter irrepetible, significante y sígnico, del texto. Sólo es posible una reproducción mecánica de una huella digital (en cualquier cantidad de copias); por supuesto, también es posible una reproducción igualmente mecánica del texto (reimpresión), pero la reproducción del texto por un sujeto (regreso al texto, una lectura repetida, una nueva representación, la cita) es un acontecimiento nuevo e irrepetible en la vida del texto, es un nuevo eslabón en la cadena histórica de la comunicación discursiva". (p. 297)

También, en su interés por la intención y el compromiso, Bajtín se distancia de los estructuralistas. Mientras que para éstos es difícil relacionar una estructura con un compromiso o con exigencias éticas, "para Bajtín el texto literario vive y florece en su especificidad como un texto literario precisamente a través de su compromiso, en el sentido ético también, con el universo externo" (Petrilli, 1993: 79). Ya en su primer trabajo, afirma que "tres áreas de la cultura humana –la ciencia, el arte y la vida– cobran unidad sólo en una personalidad que las hace participar en su unidad" y, respecto a ésta, pregunta "¿qué es lo que garantiza un nudo interno entre los elementos de una personalidad? Solamente la unidad responsable". (Bajtín, 1919: 11)

El análisis que hace del texto se lleva a cabo en una tensión permanente y omnipresente entre los "dos polos en los textos" (p. 296); "Se puede ir hacia el primer polo que es la lengua... También es posible ir hacia el otro polo que es el acontecimiento irrepetible del texto". (p. 298) En el espacio entre estos dos polos se inscribe toda la tensión que le confiere al enfoque de Bajtín su originalidad y su fuerza, y también sus perspectivas: "Existe todo un campo entre el análisis lingüístico y el análisis de sentidos que nunca ha sido tocado por la ciencia hasta ahora". (p. 300)

El texto contiene elementos de lo sistémico y lo repetible, así como de lo único e irrepetible, y estos dos polos se encuentran simultáneamente encapsulados en el texto: "En el texto, le corresponde todo lo repetido y reproducido y todo lo repetible y reproducible, todo lo que existe también fuera de un texto dado (su carácter determinado). Pero al mismo tiempo cada texto (visto como enunciado) es algo individual, único e irrepetible, en lo cual consiste todo su sentido (su proyecto, aquello para lo que se había creado el texto). Es aquello que se refiere a la verdad, al bien, a la belleza, a la historia. En relación con este aspecto, todo lo repetible y reproducible viene a ser únicamente material y medio". (p. 296)

El trabajo de Bajtín constituye una serie de notas de trabajo, y a veces encontramos un comentario suelto, sin desarrollar, como por ejemplo: "el problema del punto de vista (de la posición espaciotemporal) del observador en la astronomía y en la física" (p. 295). No es posible adivinar exactamente qué quiere decir con éso, pero es una fuerte tentación llamar la atención sobre un comentario que hace Lévi-Strauss en uno de sus artículos clásicos acerca de "el lenguaje y la sociedad", haciendo referencia al padre de la cibernética, Norbert Wiener, quien "estima que la naturaleza misma de las ciencias sociales implica que su desarrollo repercute sobre el objeto de investigación. Así, por ejemplo, la astrofísica tiene un objeto demasiado vasto para que la influencia del observador pueda hacerse sentir en él", para luego concluir que "sin embargo, al menos en un dominio de las ciencias sociales, las objeciones de Wiener pierden buena parte de su peso. En lingüística, y particularmente en lingüística estructural –sobre todo considerada desde el punto de vista de la fonología– parecería que se encuentran reunidas las condiciones planteadas por Wiener para un estudio matemático" (Lévi-Strauss, 1968: 51-52). Por un lado, se revela aquí el parentesco de la antropología y lingüística estructurales con el positivismo y, por otro lado, nada podría estar más lejos de los intereses de Bajtín, para quien "El acontecimiento en la vida de un texto, es decir, su esencia verdadera, siempre se desarrolla *sobre la frontera entre dos conciencias, dos sujetos*". (p. 297)

Es relevante una breve observación que hace Bajtín en el artículo, sin volver a tocar el problema: "El texto como una especie de mónada que refleja en sí todos los textos posibles de una esfera determinado de sentido." (p. 295-296) Esta problemática recuerda mucho el análisis que hacen los estructuralistas del mito y, haciendo uso de una metáfora bien conocida, se puede decir que el antropólogo presencia un concierto para el cual la partitura se ha perdido, y su tarea es reconstruir la partitura. Pero mientras que los estructuralistas buscan las regularidades que se encuentran contenidas en la partitura, lo que más le interesa a

Bajtín es la variabilidad individual que permiten las restricciones estructurales en la partitura.

Todo eso se inscribe en un proceso dialógico, donde el observador científico nunca es solamente observador –como es supuestamente el caso en los cánones de la antropología que podemos llamar "clásica"– sino participa activamente en la comunicación: "Acerca del problema de las relaciones dialógicas. Estas relaciones son muy particulares y no pueden ser reducidas ni a las relaciones lógicas, ni a las del sistema de la lengua, ni a las psicológicas, ni a las mecánicas, ni a cualquier otro tipo de relaciones naturales. Es una clase específica de relaciones entre *sentidos*, cuyos participantes pueden ser únicamente *enunciados completos* (o enunciados vistos como completos, o enunciados potencialmente completos), detrás de los cuales están (y en algunos casos se *expresan*) los sujetos discursivos reales o potenciales, autores de estos enunciados". (p. 316)

En vez de intentar resumir por nuestra parte el pensamiento de Bajtín acerca del texto y del enunciado, creo que él mismo lo resume mejor en otro texto: "este es el orden que sigue el proceso generativo del lenguaje: se genera una relación social (originada en la base); dentro de ella se genera una comunicación y una interacción verbal; y dentro de esta última, se generan formas de realización discursiva; finalmente, este proceso generativo se refleja en el cambio de las formas de habla" (Bajtín [Voloshinov], 1973: 37) (T. de L.K.). Aquí tenemos en pocas palabras, toda una teoría acerca de la relación entre el proceso histórico, la vida social, el desenvolvimiento individual y el papel de la lengua en la totalidad.

3. La lectura del texto: El trabajo de campo

La etnografía es "la peculiar práctica de representar la realidad social de otros a través del análisis de la experiencia propia en el mundo de estos otros" (Van Maanen, 1988: IX) (T. de L.K.), pero tiene otra cara también, una cara definitivamente bajtiniana, es la experiencia personal y creativa de este trabajo de campo.

Un antropólogo boliviano me dijo una vez "cada trabajo de campo es una experiencia traumática", y es cierto.

Al principio de un trabajo de campo no se sabe si valdrá la pena, o si acaso uno va a ser expulsado de la comunidad acusado de ser evangelista (o, peor aún, comunista), como le ha sucedido a cantidad de antropólogos (por ejemplo a Calixta Guiteras Holmes, 1971).

Como señala Malinowski, gran parte de la vida de un antropólogo en el campo es un esperar aburrido, para ver si pasa algo que "vale la pena" (en el sentido de poder contribuir al sostenimiento de la hipótesis planteada como fundamento del trabajo) o si los días siguen rastreándose con la monotonía que le es propia al mundo tradicional (Malinowski, 1964). Igual que los periodistas, los antropólogos desarrollan una particular neurosis: siempre tienen la impresión de que alguna noticia se está cristalizando a la vuelta, donde no se encuentra exactamente el periodista, como el *newsreporter* en *Alejandría* (Lawrence Durrell, 1959).

Los productos finales de los antropólogos, típicamente las monografías de comunidad, están repletos de expresiones elegantes y teóricas, como estructura social, cultura, roles, funciones, etc. Pero la verdad es que nunca ha visto antropólogo alguno una estructura social, una cultura, un rol o una función, pues son todas construcciones conceptuales y abstracciones (en el sentido de Aristóteles y Tomás de Aquino) hechas por él.

El enfoque de Bajtín se presta eminentemente a una discusión de la antropología en general y de la etnografía en particular: "Nos interesa aquí únicamente el problema de los textos *verbales* que son la realidad primaria de las disciplinas humanas correspondientes, en primer lugar de la lingüística, la filología, los estudios literarios, etc." (p. 295), ya que "durante los últimos aproximadamente cincuenta años los antropólogos han estado estudiando de manera directa la vida social y el trasfondo cultural de otros pueblos, en particular, aunque de ninguna manera exclusivamente, aquellos pueblos que todavía carecen de, o que hasta hace poco todavía carecían de una literatura y una historia escritas y una tecnología avanzada. Si queremos estudiar a estos pueblos, se tiene que hacer en el contexto vivo de sus propias sociedades, dado que sus instituciones sociales y culturales no se encuentran, como es el caso de la civilización occidental, manifestadas en montones de documentos que nos permitiría estudiarlos a distancia, de la misma manera que por ejemplo un científico norteamericano puede estudiar a Rusia, sin siquiera visitar este país." (Beattie, 1964: 4) (T. de L.K.). Y, como se verá, los problemas que discute en relación con el texto, son los mismos que ponen en peligro el sueño tranquilo de los antropólogos. De las observaciones de Bajtín para la antropología y la etnografía nos podemos sorprender, ya que "otra ciencia humana importante del tipo transversal en Bajtín es, por supuesto, lo que se puede llamar antropología cultural, etnología, el estudio del folklor o más generalmente la culturología". (Petrilli, 1993: 82)

Lo que analiza Bajtín en el artículo que aquí se discute es el texto, y lo que observa el antropólogo en el campo es un texto, en el sentido de un acontecimiento.

Clifford Geertz tiene una excelente y muy detallada precisión de lo que es la tarea del antropólogo en su papel de etnógrafo/observador: "Consideremos el caso de dos muchachos que contraen rápidamente el párpado del ojo derecho. En uno de ellos el movimiento es un tic involuntario; en el otro, una guiñada de conspiración dirigida a un amigo. Los dos movimientos, como movimientos, son idénticos; vistos desde una cámara fotográfica, observados 'fenoménicamente' no se podría decir cuál es el tic y cuál es la señal ni si ambos son una cosa o la otra. Sin embargo, a pesar de que la diferencia no puede ser fotografiada, la diferencia entre un tic y un guiño es enorme, como sabe quien haya tenido la desgracia de haber tomado el primero por el segundo. El que guiña el ojo está comunicando algo y comunicándolo de una manera bien precisa y especial: 1) deliberadamente, 2) a alguien en particular, 3) para transmitir un mensaje en particular, 4) de conformidad con un código socialmente establecido y 5) sin conocimiento del resto de las circunstancias. Como lo hace notar Ryle, el guiñador hizo dos

cosas (contraer su ojo y hacer una señal), mientras que el que exhibió el tic hizo sólo una, contrajo el párpado. Contraer el ojo con una finalidad cuando existe un código público según el cual hacer esto equivale a una señal de conspiración *es* hacer una guiñada. Consiste, ni más ni menos, en esto: una pizca de conducta, una pizca de cultura y –*voilà!* – un gesto." (Geertz, 1987: 21)

Pero, como lo plantea Geertz, "todo esto no es más que el comienzo. Supongamos que haya un tercer muchacho quien para divertir maliciosamente a sus camaradas remeda la guiñada del primer muchacho y lo hace torpemente, desmañadamente, como aficionado. Por supuesto, lo hace de la misma manera en que el segundo muchacho guiñaba el ojo y el primero mostraba su tic, es decir, contrayendo rápidamente el párpado del ojo derecho; sólo que este último muchacho no está guiñando el ojo ni mostrando un tic, sino que está parodiando a otro cuando risueñamente intenta hacer la guiñada. También aquí existe un código socialmente establecido (el muchacho hará 'el guiño' trabajosamente, exageradamente, quizá agregando una mueca... los habituales artificios del payaso); y también aquí hay un mensaje. Pero ahora lo que flota en el aire es, no una conspiración, sino el ridículo. Si los demás piensan que él realmente está haciendo una guiñada, todo su proyecto fracasa por entero, aunque con diferentes resultados si los compañeros piensan que está exhibiendo un tic. Y podemos ir aún más lejos: inseguro de sus habilidades mímicas, el supuesto satírico puede practicar en su casa ante el espejo; en ese caso no estará mostrando un tic, ni haciendo un guiño, ni remedando; pero visto por una cámara fotográfica, observado por un conductista radical o por un creyente en sentencias protocolares, el muchacho estará solamente contrayendo con rapidez el párpado del ojo derecho, lo mismo que en los otros casos. Las complejidades son posibles y prácticamente no tienen fin, por lo menos lógicamente. Por ejemplo, el guiñador original podría haber estado fingiendo una guiñada, digamos, para engañar a los demás y hacerles creer que estaba en marcha una conspiración cuando en realidad no había tal cosa; en ese caso, nuestras descripciones de lo que el remedador está remedando y de lo que

el ensayo ante el espejo está ensayando cambian desde luego en consecuencia. Pero la cuestión es que la diferencia entre lo que Ryle llama la 'descripción superficial' de lo que está haciendo el que ensaya ante el espejo (remedador, guiñador, dueño de un tic.....), es decir, 'contrayendo rápidamente el ojo derecho', y la 'descripción densa' de lo que está haciendo ('practicando una burla a un amigo al simular una señal con el fin de engañar a un inocente y hacerle creer que está en marcha una conspiración') define el objeto de la etnografía: una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias y sin las cuales no existirían (ni siquiera los tics de grado cero que, como *categoría cultural,* son tan no guiños como los guiños no son tics), independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados". (Geertz, 1987: 21-22)

Además de ser una presentación muy pedagógica de las complicaciones que se le presentan al observador etnográfico, coincide perfectamente con una de las observaciones fundamentales de Bajtín referente al carácter del texto: "Así, pues, detrás de cada texto está el sistema de la lengua" (p. 296), pero como ya se ha señalado, con "la lengua" Bajtín quiere decir algo muy diferente y mucho más amplio que la lengua de los lingüistas: "Cada texto presupone un sistema comprensible para todos (es decir, acordado por una colectividad dada) de signos, esto es, la lengua (aunque se trate de la lengua del arte). Si detrás de un texto no está una lengua, ya no se trata del texto sino de un fenómeno natural (no sígnico), por ejemplo, un complejo de gritos y gemidos naturales que carecen de sistematicidad lingüística (sígnica)". (p. 296) O de tics nerviosos.

Eso se desprende con aterradora y encantadora claridad en un diálogo entre un antropólogo (A) y un informante (I) de la tribu yurok en California:

A: "¿Es un sapo un pescado?"
I: "No, un sapo no es un pescado"
A: "¿Qué es un sapo?"
I: "Un sapo es una mujer".

Este texto no da mucho sentido arrancado de su "lengua", es decir el sistema de signos culturales, que se encuentra detrás de él, y sin saber que en la cultura yurok existe un mito de la transformación de una mujer en un sapo (Bright y Bright, 1969: 70) (T. de L.K.).

Y este es el punto de partida del antropólogo en el campo: se encuentra en un mundo que no conoce, frente a un fenómeno que no entiende: el texto en cuestión. Para entender la lógica del fenómeno –que se manifiesta ante él como un texto– tiene que conocer su contexto general –es decir, la lengua, en el sentido más amplio. Pero la lengua que necesita para entender el texto, solamente se puede deducir del mismo texto. La circularidad de la situación se desprende de las primeras palabras de Gregory Bateson, en la introducción a su monografía de los Yatmul de Nueva Guinea, indican las condiciones interculturales de transmisión de las observaciones hechas en el campo: "si fuera posible darle a cada rasgo de una cultura el mismo peso relativo que recibe en la mente de los miembros de la cultura tratada, entonces nada parecería bizarro o raro". (Bateson, 1968: 3)

Pero lo problemático de esto ya nos señala Aristóteles en el capítulo 24 de su *Poética*: "las imposibilidades probables deben preferirse a las posibilidades improbables". Solamente que no estamos muy bien preparados para decidir qué es lo probable y qué es lo improbable, ya que "cuanto hacemos nosotros es un obvio

sentido común, pero lo que hacen otros pueblos parece excéntrico". (Leach, 1982: 25)

Para clarificar la situación de trabajo del antropólogo en el campo, más allá de su situación puramente personal, puede ser útil comparar su situación con la del turista, lo que implica dos diferencias trascendentales: por un lado, el turista pasea tranquilamente por un mundo exótico, sin otra ambición que la de disfrutar el exotismo, mientras que el antropólogo tiene el compromiso de entender y explicar la sociedad aparentamente exótica, penetrar su misterio, para así decirlo; por otro lado, el antropólogo tiene necesariamente un compromiso con la sociedad que estudia, mientras que el turista tiene exclusivamente un compromiso con su propia sociedad (el turismo se puede considerar uno de los elementos del Estado más altos del proceso de producción capitalista, ya que su objetivo es principalmente permitir a plenitud la reproducción de la fuerza de trabajo, que, además, tiene otras perspectivas, como la inversión extranjera, en México, afligido por la crisis económica. La ocasional conversión de un turista a la antropología, es otro asunto).

En lo referente al problema de definir el campo de la antropología (y el de las demás llamadas ciencias sociales, incluyendo especialmente aquí a la historia, en el sentido de historiografía), el particular carácter de sus datos y las implicaciones epistemológicas y lógicas que de tal o cual definición de la antropología se derivan, es conocido que algunos antropólogos se declaran científicos, principalmente los que pertenecen a las corrientes positivistas, mientras que otros, de afiliación neokantiana, se declaran contra las ciencias naturales o exactas, pero como partidarios de las *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu), donde prevalece la comprensión y no la explicación, en la actual elaboración de los seguidores de Max Weber.

En lo general, rige cierta confusión acerca de qué es exactamente comprender y explicar, "quizá porque las palabras usuales 'explicación' y 'comprensión' se utilizan casi indistintamente" (Jarvie, 19:159). Para algunos se les presentan las opciones de comprensión y explicación como mutuamente excluyentes, como operaciones de carácter distinto e incompatible, posición principalmente defendida por los diferentes neokantianos. Para otros, hay cierta coincidencia entre las dos operaciones, así que por ejemplo, Brown plantea que "explicar es, por consiguiente, remover un obstáculo, un obstáculo para las relaciones de alguien con los demás o para su comprensión intelectual" (Brown, 1963: 41).

En lo referente a la problemática de explicar y comprender, se coloca Bajtín incómodamente en una posición intermedia: "tanto el relativismo como el dogmatismo excluyen igualmente toda discusión, todo diálogo auténtico, al hacerlo ora innecesario (el relativismo), ora imposible (el dogmatismo)." (Bajtín, 1986: 102)

Bajtín coloca la comprensión dentro del marco del diálogo: "La comprensión de enunciados completos y de las relaciones dialógicas que se establecen entre ellos ineludiblemente tiene un carácter dialógico (incluyendo allí la comprensión del investigador del campo de las ciencias humanas); el que comprende (el investigador inclusive) llega a ser participante del diálogo, aunque a un nivel específico (según el enfoque de la comprensión o la investigación). La analogía con la inclusión del experimentador al sistema experimental (como parte del último) o del observador del mundo observable en la microfísica (teoría cuántica)". Con la declaración programática de que "El observador no tiene posición *fuera* del mundo observado, y su observación forma parte del objeto observado." (p. 318)

La explicación objetiva, única y definitiva excluye Bajtín tajantemente: "Dentro de una *explicación* actúa una sola conciencia y un sólo sujeto; dentro de una *comprensión* actúan dos conciencias y dos sujetos. No puede haber una actitud dialógica hacia un objeto, por lo tanto la explicación carece de momentos dialógicos (aparte del momento retórico-formal). La comprensión siempre es dialógica, en cierta medida." (p. 302) Y la comprensión es siempre hipotética, la responsabilidad es del investigador en su situación concreta: "Nada definitivo ha sucedido aún en el mundo, la última palabra del mundo y acerca de él todavía no se ha dicho, el mundo está abierto y libre, todo está por suceder y siempre será así." (Bajtín, 1986: 234)

Toda la problemática de la comprensión es claramente un problema cronotópico, en la visión de Bajtín, y todo empezó con una nota a pie de página en un artículo de Bajtín sobre *Forms of Time and of the Chronotope of the Novel* donde observa que "Kant define espacio y tiempo como formas indispensables de cualquier cognición, empezando con percepciones y representaciones elementales. Aquí empleamos la evaluación kantiana de la importancia de estas formas en el proceso cognoscitivo, aunque difiere de Kant en que no las toma como 'transcendentales', sino como formas de la realidad más inmediata. Intentaremos mostrar el papel que estas formas juegan en el proceso de la cognición artística concreta (visualización artística) bajo las condiciones obtenidas en el género de la novela" (Bajtín, 1981: 85, nota 2) (T. de L.K.).

Bajtín señala que ha pirateado el concepto de cronotopo, que "usa para referirse a la conexión intrínseca de relaciones temporales y espaciales que son artísticamente expresadas en la literatura" (Bajtín, 1981: 84) (T. de L.K.) de Einstein. Después de aclarar que el cronotopo "se emplea en matemáticas y se introdujo como una parte de la teoría de la relatividad de Einstein" y que "expresa la inseparabilidad de espacio y tiempo (tiempo como la cuarta dimensión del espacio)", explica que "lo pido prestado

para la crítica literaria casi como una metáfora (aunque no enteramente)" (ibid.).

En una formulación "fuertemente influenciada por Kant" (Scholz, 1993: 283), declara Bajtín que "entendemos el cronotopo como una categoría formalmente constitutiva de la literatura" (Bajtín, 1981: 84), y que "el cronotopo como una categoría formalmente constitutiva también determina hasta un grado significativo la imagen del hombre en la literatura. La imagen del hombre es siempre cronotópica" (Bajtín, 1981: 85) (T. de L.K).

Evidentemente, la visión kantiana se conjuga bien con los objetivos de Bajtín, que en lo que se refiere al análisis del texto, son llegar a conocer algo que se esconde detrás de la apariencia del texto, mientras que la tarea que Kant se propone en su *Crítica de la razón pura* es llegar a distinguir entre "la cosa en sí" y "la cosa para mí", y en eso "difiere de Kant en que no las toma como 'trascendentales', sino como formas de la realidad más inmediata" (Bajtín, 1981: 84) (T. de L.K.).

En el artículo donde Bajtín presenta y define su cronotopo hay por lo menos dos malentendidos, de los cuales uno encierra lo que es, en mi opinión, el meollo del problema.

El primer malentendido es que "ser metáfora no es materia de grado. Un término puede ser usado literal o metafóricamente, pero parece que no existe la posibilidad de usar un término casi como una metáfora, aunque no enteramente" (Scholz, 1993: 286). Y les toca a Morson y Emerson defender a Bajtín, alegando que "Bajtín parece decir que la relación de 'cronotopo' y el 'tiempo-espacio' de Einstein es algo más débil que la identidad, aunque más fuerte que una mera metáfora o analogía" (Morson y Emerson, 1990: 307, 488, nota 1) (T. de L.K.), a lo que Scholz responde que su defensa "no es muy útil dado que se basa en una confusión del nivel-objeto y de metanivel" (Scholz, 1993: 286). Me parece plenamente justificado citar en extenso esta bizantina discusión acerca de una expresión en el texto de Bajtín, ya que él mismo seguramente se habría divertido enormemente con estos intentos escolásticos de llegar a una claridad clínica acerca de la ambigüedad.

El segundo malentendido es menos bizantino y tiene mayores implicaciones. "Parecería que Bajtín, abstraído como estaba en el corpus de textos literarios, no distinguía lo suficientemente claro entre espacio y tiempo como formas de la realidad inmediata y como formas de la realidad inmediata representada", propone Scholz (1993: 293) y "por otro lado, Bajtín parece haberse enfocado tan exclusivamente en esos textos que olvidó el hecho de que el ordenamiento de la multiplicidad de apariencias en los textos literarios involucraba el paso adicional de codificar esos ordenamientos de acuerdo con las reglas de un sistema modelador primario y secundario" (ibid.). El problema estriba aquí en la diferencia entre "espacio y tiempo como formas de la realidad inmediata" y "espacio y tiempo como formas de la realidad inmediata representada".

Y aquí se esconde el meollo del problema: mientras que para Kant las categorías de tiempo y espacio son categorías *a priori* (y en el presente contexto es sobre todo el tiempo el que es de interés; sin embargo, la discusión del espacio está igualmente omnipresente en el discurso de Bajtín, pues ambos forman parte del cronotopo), en el mundo heterogéneo del antropólogo es evidente que "antes que nada, el tiempo se debe considerar como un constructo social" (Taborsky, 1993: 255), y lo que observamos en el campo no es el "espacio y tiempo como formas de la realidad inmediata", sino el "espacio y tiempo como formas de la realidad inmediata representada", y es aquí que pienso que el concepto de texto nos puede ser útil en nuestro trabajo etnográfico.

Como se señaló, lo que tenemos a la mano es el texto manifiesto en su presentación lingüística, pero lo que inicialmente le interesa al maestro ruso es el enunciado, y detrás del autor del enunciado busca Bajtín lo que Bonetskaia llama "el espíritu": "En su estética emprende una tarea más difícil: ofrecer una solución al problema de dar forma a aquello que, por principio, no puede ser plasmado en una forma, la representación de lo esencialmente irrepresentable, el problema de dar conclusión a lo infinito" (Bonetskaia, 1993: 63).

Y en la búsqueda de Bajtín de este espíritu podemos al mismo tiempo seguir el desarrollo de su enfoque estético y su movimiento hacia atrás, a las formas sociales y culturales menos modernas, un doble movimiento que podemos seguir en el trabajo de Bonetskaia.

La autora hace primero referencia a un trabajo muy temprano de Bajtín, constatando que "en su ensayo 'Hacia una filosofía del acto ético' no existe aún ninguna estética; se plantea el problema de una 'filosofía primaria', una doctrina del ser, y el ser lo define como el acto ético" (1993: 64). En el apartado "La actitud del autor hacia el héroe"; incluido en "Autor y personaje en la actividad estética", hecho entre 1920 y 1924, da un paso adelante en su análisis estético: "la antropología de 'Autor y héroe' si bien tiende hacia el concepto del espíritu, en realidad gira en torno a él. Sin embargo, falta un mínimo impulso para que el pensamiento de Bajtín se transforme cualitativamente y surja de las profundidades de 'Autor y héroe' una nueva concepción estética que pueda unir el espíritu con el diálogo." (Bonetskaia, 1993: 71) El siguiente paso adelante lo da Bajtín en su análisis de la poética de Dostoievski, escrito en 1929 (Bajtín, 1986): "entre 'Autor y héroe' y *Problemas de la poética de Dostoievski* existe en cierto sentido un abismo. En este último texto aparece una intuición cualitativamente nueva, la del diálogo, y justamente gracias a ella Bajtín encontró la posibilidad de plantear el problema de la 'forma' no tan sólo en cuanto la forma del 'sentido', sino también como

la forma del 'espíritu'" (Bonetskaia, 1993: 69), mientras que el paso final lo logra en su tesis doctoral sobre la obra de Rabelais, en 1940 (Bajtín, 1990): "en la novela de Rabelais no existen ni el héroe ni el autor en cuanto personalidades. El héroe, un hombre aislado, en el mundo de Rabelais aparece disuelto en el cuerpo popular, mientras que el autor en esta novela carece de voz propia; la última palabra de Rabelais es la del pueblo, afirma Bajtín". (Bonetskaia, 1993: 73)

Estoy completamente de acuerdo con esta formulación de la tarea del antropólogo en su lectura del texto, solamente que con una modificación: me siento ante una tarea imposible si se trata de buscar al 'espíritu' de un pueblo, es algo que se encuentra fuera de las posibilidades de un antropólogo, que en última instancia está orientado empíricamente. Pero si en lugar del espíritu nos dedicamos a buscar lo que Richard Rorty ha llamado "el vocabulario finito" de una sociedad o de una cultura, es decir, el pequeño número de conceptos que encierran los fundamentos éticos y cosmológicos de un pueblo, entonces hay una tarea antropológicamente posible, mediante el análisis del texto en el campo (Rorty, 1991).

En la amplia y ocasionalmente muy rica discusión que últimamente se ha venido desarrollando alrededor de la problemática de la etnografía, es decir la observación de la vida social y cultural en las comunidades estudiadas, o sea, la lectura del texto etnográfico, la palabra clave ha sido "autoridad": ¿con qué autoridad interpreta el antropólogo el texto que ha estudiado, en cuanto etnógrafo, de la manera que lo hace?

Los extremos de las posiciones opuestas se desprenden de dos declaraciones de excelentes antropólogos. Por un lado, "la voz nativa habla palabras nativas, pero no pronuncia verdades culturales"[14] (Hastrup, 1993: 155) (T. de L.K.), y por otro, "yo he frecuentemente expresado el deseo de que más gente autóctona se dedique a la antropología y a la etnohistoria" (Trigger, en Sioui, 1989: XI) (T. de L.K.).

Nuestra ciencia social es, como dice un orientalista: "ni ciencia, ni conocimiento, ni tampoco comprensión: es una declaración de poder y una demanda de una relativamente absoluta autoridad. Es constituído de racismo, y ha sido hecho comparativamente aceptable a una audiencia de antemano preparada para escuchar sus verdades musculares" (Said, 1985: 19), y, como he señalado en otro lugar (Korsbaek y Ricco, en prensa) qué es la cuestión de la autoridad sino una cuestión política o, más bien, una lucha política, acerca de cuál de los múltiples mundos es el mundo auténtico y, antes que nada, válido. Lo que se ve confirmado desde el nacimiento de la antropología, y aceptando, no obstante todos los buenos deseos de los antropólogos uno por uno, su origen en estrecha colaboración con el colonialismo y el imperialismo (véase Leclercq, 1974), el paradigma constante en la antropología, y en la actividad etnográfica, ha sido desde la conquista de la Nueva España que "la niñez intelectual moral de los indios es axioma inconcluso desde las *Leyes de Indias* hasta las ordenanzas de la más ruin doctrina" (Bayle, 1944: 204), un principio que evidentemente está muy lejos del principio del diálogo de Bajtín.

La historia está llena de mal aprendidas lecciones de esta cuestión, y los ejemplos abundan. De los mejor conocidos se puede citar el famoso diálogo entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, en Valladolid, en 1550, acerca de las posibilidades de los indígenas de poseer un alma. La discusión se basaba en la metafísica de Aristóteles, pero las perspectivas eran bastante concretas, tanto para los indígenas conquistados como para los conquistadores: si era ética y políticamente justificado convertir a determinados indígenas en esclavos y así adjudicarse la riqueza producida por ellos sin pasar por las posibles transas del mercado y otros mecanismos como el repartimiento y la encomienda (véase Lewis Hanke,1974). Otros casos sonados son los procesos contra Giordano Bruno y Galileo Galilei. La cuestión del carácter del mundo –si es geocéntrico o heliocéntrico– es evidentemente muy volátil y metafísica. Pero lo que en última instancia estaba en juego era el poder temporal del papa y, por implicación, el poder delegado por el papa a los señores temporales en este mundo, uno de los cuales era por cierto el monarca español, dueño de la Nueva España e incontables otros dominios.

Las perspectivas del rimbombantemente anunciado pluralismo son inmensas e interesantes. Imagínese una discusión en la Cámara de Diputados, en el contexto de la vigente discusión de los derechos humanos y los derechos específicos de las mujeres, acerca del problema de si las mujeres son sapos o no. O imagínese una organización laboral de indígenas mayas de Chiapas invocando en el Congreso del Trabajo el concepto de "tiempo cíclico" para la formulación de un contrato colectivo (Victoria Bricker, 1981).

Es probablemente aquí que el antropólogo tiene su lugar y su función, asegurando un diálogo entre su mundo y el estudiado por él, con base en sus estudios del texto en el campo.

4. Conclusión

Lo anterior es solamente un pequeño rincón de los muy amplios planteamientos de Bajtín, ya que la riqueza de su obra es tal que existe el peligro de perderse. Sin embargo, es cierto que "el conjunto de la ob.a bajtiniana aparece como una variedad múltiple de investigaciones cuya interrelación está lejos de ser evidente. Los trabajos tempranos, puramente filosóficos, coexisten con los estudios literarios; Bajtín pasa del estudio del mundo de un escritor cristiano ruso a la investigación apologética de la cultura popular renacentista de Occidente; el marxismo neutraliza la orientación hacia el neokantia-

nismo, etcétera. Sin embargo, a pesar de toda la heterogeneidad en relación con el contenido y con la visión del mundo, los trabajos de Bajtín se encuentran, sin duda, vinculados entre sí por la unidad de su personalidad creadora" (Bonetskaia, 1993: 59).

Manifestando mi confianza en el juicio de Natalia Bonetskaia, sería apropiado formular una conclusión a las observaciones hechas aquí, al tenor de una cuestión: ¿nos puede servir Bajtín para nuestro trabajo etnográfico? y si es así, ¿de qué manera?

La primera lección de Bajtín va dirigida contra la falta de imaginación: un trabajo de campo es siempre –aparte de ser traumático, como señaló mi amigo boliviano– una búsqueda de nuevos caminos, nuevas constelaciones de los fenómenos ya observados y nuevas interpretaciones. De allí viene lo difícil en cuanto a establecer carreras académicas, ya que la propia enseñanza tiende a normalizar los procedimientos y contribuir a la rutinización y la petrificación de nuestras investigaciones.

Otra lección es que la novedad de las observaciones e interpretaciones nunca debe ser una novedad por la novedad misma, lo que a veces sucede en el ambiente académico de hoy, donde las modas cambian con una velocidad vertiginosa y donde muchos nuevos enfoques realmente no tiene valor más allá de su novedad.

La advertencia contra la búsqueda de la novedad exclusivamente llamativa la encontramos en la posición ética de Bajtín: no respondía ante nadie, ni el partido ni otras autoridades; aceptaba estoicamente sus exilios con una sonrisa irónica, y ya.

Lo más notable es tal vez que esta actitud antiautoritaria no correspondía a una posición excesivamente individualista: Bajtín no dio muestras, que yo sepa, de oponerse a la disciplina, siempre y cuando fuera una disciplina relevante y honesta.

Todo eso se manifestó en su notable disciplina de trabajo, que es el factor que asegura la coherencia de toda la multitud de problemas y disciplinas en los que hizo la arena de sus incursiones.

Y más que nada, se manifestó esta combinación de cualidades en lo que es su principal valor para la antropología y la etnografía: su terca insistencia en unir la visión de lo único con la perspectiva de lo regular y recurrente. Es de allí que podemos sacar inspiración para el trabajo de campo, haciendo uso, al mismo tiempo, de su apertura y su lucha por disciplinar esta apertura. Es en este sentido que va la presente propuesta de una utilización de las categorías de Bajtín, pero complementándola con una posición personal y un permanente sentido de responsabilidad.Δ

Notas

1 Este trabajo fue desarrollado en el contexto del Seminario sobre Bajtín que impartió la Doctora Rosa María Palazón Mayoral, en el Posgrado de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sin embargo, como es natural, las opiniones aquí expresadas son responsabilidad del autor.

2 Es un placer dedicar este trabajo al antropólogo mexicano/italiano/boliviano Sergio Ricco Monge, con quien he hecho trabajo de campo. Nuestra amistad ha sobrevivido numerosos pleitos y con él he compartido opiniones, sufrimientos, fracasos y éxitos. Es de los pocos antropólogos que sabe de filosofía.

3 Las citas en que se indica únicamente el número de página se refieren a este artículo –incluido en *Estética de la creación verbal*; en las demás citas se indican, como es costumbre, y además necesario, el autor, el año y la página del texto respectivo, de acuerdo a la bibliografía que está al final del trabajo. De acuerdo a la información, en la p. 320 el texto sobre el texto constituye una serie de notas de 1959-61, y fue publicado por vez primera en el número 10 de *Voprosy Literatury*, en 1976.

4 En el texto dice que "no se trata de un análisis lingüístico, o *filosófico*,...". Juzgando por el título y la lógica del enunciado, supongo que se trata de una errata, y que tiene que decir "no se trata de un análisis lingüístico, o *filológico*,..."

5 Debo manifestar mi decepción del *Diccionario Enciclopédico* de Grijalbo, que acabo de adquirir, en no sé cuántos pagos y sin enganche y que además hace gala de un prólogo de nadie menos que de Jorge Luis Borges: no contiene una sola palabra acerca de Bajtín.

6 Un elemento central de esta bajtinología es la discusión acerca de la autoría de las obras de los colaboradores de Bajtín o miembros del "círculo de Bajtín": si la paternidad intelectual es de Bajtín o no. Así, "I. R. Titunik ha argumentado contra la autoría de Bajtín de los 'textos en disputa' desde su prefacio (escrito con Neal H. Bruss) a su traducción de *Freudianism: A Critique* (Nueva York, 1976). Más recientemente, Katerina Clark y Michael Holquist han presentado, en *Mikhail Bakhtin* (Cambridge, Mass., 1984) un detallado argumento en favor de la autoría única de Bajtín. La réplica de Titunik se encuentra en un artículo publicado en *Slavic and East European Journal* (primavera de 1986)" (Morson, 1993A: 9, nota 4). En las referencias y en la bibliografía he colocado las obras compartidas y en litigio poniendo el nombre del coautor o del litigante entre paréntesis, lo que ya representa, por supuesto, una toma de posición de mi parte.

7 Vi en Copenhague a Soljenitzyn, cuando salió de la Unión Soviética, y recuerdo su cara. Siempre he tenido la impresión de que ya se había arrepentido cuando apenas había llegado a Dinamarca.

8 Desde muchos años antes de empezar a pensar en problemas lingüísticos, tengo muy gratos recuerdos del fundador de la escuela glosemática, Louis Hjelmslev: Ya que crecí en un barrio pobre de Copenhague, tuve que ganarme mis centavitos repartiendo mercancías para la tienda de Goesmann, en la Calle Hulgaardsvej. Uno de los clientes de la tienda era Hjelmslev, y la cantidad de vino tinto que dejé cada viernes en su casa en Kildevaeldsgade sigue grabada en mi memoria, al igual que las generosas propinas que me dio me han dejado prejuiciado favorablemente con la glosemática.

9 En un artículo posterior trataré el problema del texto en su calidad de transmisión de observaciones e interpretaciones de "datos etnográficos". Lo interesante al respecto es la existencia de un "realismo" que se manifiesta, al mismo tiempo, en la novela y en la monografía, pero mientras ésta ha surgido solamente en una cultura, la occidental, la novela ha surgido en tres contextos histórico-culturales: en Japón, en China y en el Occidente (Kroeber, 1952: 410).

10 Lo que me parece una genial definición de las ciencias sociales (que a veces se denominan de otras mil maneras), muy diferente de las luchas definitorias que se desarrollaron en el cerebro de unos políticos norteamericanos: "Hubo senadores que en las reuniones plenarias del cuerpo insistieron en hablar de la ciencia social como ciencia socialista. Con el fin de evitar una confusión mayor, dícese, fue acuñada la expresión 'ciencias conductualistas' para designar todos los sistemas vivos de conducta o comportamiento, tanto biológicos como sociales" (Easton, 1982: 31). En algún contexto más ortodoxamente marxista se ha planteado la distinción entre las ciencias sociales y las naturales como la que existe entre ciencias que estudian las relaciones de producción y las que estudian los medios de producción, incluyendo tanto a la producción material como a la no material.

11 El término "translingüística" se encuentra ya en la versión francesa de 1970 del libro de Bajtín donde discute la poética de Dostoievski (Bajtín, 1986). Tatiana Bubnova acusa a Tsvetan Todorov (1981: 42) de haberse robado el término, reclamando para él la paternidad (Bubnova, 1987: 16, nota 9).

12 Parece que Bajtín desprecia tanto la idea de un "análisis esquemático" como otro estudioso de orientación muy diferente, pero cuyas opiniones, con sorprendente frecuencia, coinciden con las de aquél: Alfred A. Kroeber (véase Kroeber, 1935).

13 "El uso indistinto de los dos términos , *enunciado* y *enunciación*, se debe a que en ruso la palabra *vyskazyvanie* puede significar tanto el proceso como el resultado de la enunciación, ambivalencia que Bajtín aprovecha ampliamente en su razonamiento" (Bubnova, 1987: 10, nota 1).

14 Estoy un poco confundido en lo referente al término "verdades culturales"; de parte de una antropólogo que pretende "deconstruir" el quehacer etnográfico y antropológico (Hastrup, 1993: 147) (T. de L.K.), me parece más bien una construcción positivista.

Referencias bibliográficas:

Alvarado, Ramón y Lauro Zavala. (comps.) (1993), *Diálogos y fronteras: El pensamiento de Bajtín en el mundo contemporáneo*. UAM/UAP/Nueva Imagen, México.

Bajtín, M. M. (1919), "Arte y responsabilidad", en Bajtín (1995): 11-12.

Bajtín, M.M. [Voloshinov, V.N.) (1973], *Marxism and the Philosophy of Language*. Seminar Press, New York & London.

------- (1976), *Freudianism: A Marxist Critique*. New York.

Bajtín, M. M. [Medvedev, P. N.] (1978), The Formal Method in Literary *Scholarship: A Critical Introduction to Sociological Poetics*. Goucher College Series, Baltimore.

Bajtín, M. M. (1981), *Forms of Time and of the Chronotope of the Novel*, en Holquist y Emerson. (1981).

------- (1986), *Problemas de la poética de Dostoievski*, Fondo de Cultura Económica, México.

------- (1990), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El Contexto de François Rabelais*. Alianza, México.

------- (1995), *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México.

Bayle, Constantino, S.J. (1944), *La comunión entre los indios americanos*; Misionalia Hispánica, I, Madrid.

Beattie, John (1964), *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Bonestskaia, Natalia K. (1993), "La estética de Bajtín como lógica de la forma", en Alvarado y Zavala, comps., 1993: 59-75.

Bricker, Victoria Reifler (1981), *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. University of Texas Press, Austin.

Bright, Jano O. y William Bright (1969), "Semantic Structures in Northwestern California and the Sapir-Whorf Hypothesis", en Stephen A. Tyler, comp.: *Cognitive Anthropology*. Holt, Rinehart & Winston, New York, 1969: 66-78.

Brown, Robert (1963), *Explanation in Social Science*. Londres.

Bubnova, Tatiana (1987), *F. Delicado puesto en diálogo: Las claves bajtinianas de* La Lozana Andaluza. UNAM, México.

Bateson, G. (1968), *Naven*. Stanford University Press, Palo Alto (Segunda Edición).

Dogan, M. y R. Pahre (1993), *Las nuevas ciencias sociales: La marginalidad creadora*. Grijalbo, México.

Durrell, Lawrence (1959), *The Alexandria Quartet, I-IV: Justine, Melissa, Mountolive, Clea*. Faber, Londres.

Easton, David (1982), *Esquema para el análisis político*. Amorrortu, Buenos Aires.

Fock, Niels (1991), "The Topocentric Space: Cañar Indian Conceptualization of the Landscape". *Folk*, Vol. 33: 211-228, Copenhague.

Fortes, Meyer (1957), "Siegfried Frederick Nadel, 1903-1956", en S.F. Nadel, *The Theory of Social Structure*. Cohen & West, Londres, 1957: IX-XVI.

Foucault, M. (1982), *La verdad y las formas jurídicas*. México, Gedisa.

Geertz, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

Guiteras Holmes, Calixta (1971), *Los peligros del alma*. FCE, México.

Hanke, Lewis (1974), *Uno es todo el género humano: Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. Gobierno de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

Hastrup, Kirsten (1993), "Native Anthropology. A Contradiction in Terms?", *Folk*, Copenhague, Vol. 35: 147-162.

Hjelmslev, L. (1963), *Sproget* (La lengua), Berlingske Leksikon Bibliotek, Copenhague.

Holquist, Michael (1993), "El que responde es el autor: La translingüística de Bajtín", en Gary Saul Morson, comp.: 113-134.

Holquist, Michael y Caryl Emerson (1981), *The Dialogic Imagination. Four Essays by M. M. Bakhtin*. University of Texas Press, Austin.

Jarvie, I. C. (1982), "Comprensión y explicación en sociología y en antropología social", en Borger y Cioffi, comps.: *La explicación en las ciencias de la conducta*, Alianza, Madrid.

Korsbaek, L. y Sergio Ricco Monge (en prensa en la revista *Nueva Antropología*), "El trabajo de campo", ponencia presentada en el Coloquio sobre Trabajo de Campo, celebrado en Toluca, marzo de 1994.

Kroeber, Alfred A. (1951), "The Novel in Asia and Europe", en Kroeber, 1952: 409-416.

------- (1952), *The Nature of Culture*. University of Chicago Press, Chicago.

Leach, Edmund (1982), "Antropología", en Paul Barker, comp.: *Las ciencias sociales de hoy*, p. 25-36, Fondo de Cultura, México.

Leclercq, Gerard (1974), *Antropología y colonialismo*. ENAH, México.

Leroy, M. (1992), *Las grandes corrientes de la lingüística*. FCE, México.

Lévi-Strauss, C. (1968), *Antropología Estructural*, Instituto del Libro, La Habana, Cuba.

Malinowski, B. (1964), *A Diary in the Strict Sense of the Term*. New York, Simon & Schuster.

Malmberg, B. (1964), *Sproget og Mennesket* (La lengua y el hombre). Schultz, Copenhague.

Marcus, George E. y Dick E. Cushman (1991), "Las etnografías como textos", en Clifford Geertz *et al. El surgimiento de una antropología posmodernista*. Gedisa, México, 1991: 171-213.

Morson, Gary Saul, (comp.) (1993), *Bajtín: Ensayos y diálogos sobre su obra*. UNAM/UAM/Fondo de Cultura Económica, México.

--------(1993A), "Prefacio: Quizá Bajtín", en Morson, comp., 1993: 7-17.

--------(1993B), "¿Quién habla por Bajtín?", en Morson, (comp.), 1993: 21-51.

Morson, Gary Saul y Caryl Emerson (1990), *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*. Stanford University Press, Palo Alto.

Ochiai, Kazuyasu (1989), *Meanings Performed Symbols Read*. Universidad de Estudios Internacionales, Tokio.

Otero, Carlos-Peregrín (1989), *Introducción a la lingüística transformacional*. Siglo XXI, México.

Palazón Mayoral, María Rosa (1993), *Filosofía de la historia*. UNAM/UAB, México/Barcelona.

Petrilli, Susan (1993). "Los valores y las ciencias humanas en Bajtín", en Ramón Alvarado y Lauro Zavala, comps., 1993: 77-90.

Rorty, Richard (1991), *El giro lingüístico*, Gedisa, México.

Said, Edward (1990), *Orientalismo*, Libertarias, Madrid.

Sangren, P. S. (1988), "Rhetoric and the Authority of Ethnography: "Postmodernism" and the Social Reproduction of Texts. *Current Anthropology*, Vol. 29, No. 3: 405-435.

Sapir, Edward (1929), "The Status of Linguistics as a Science", en D.G. Mandelbaum, ed.: *Selected Writings of Edward Sapir*, University of California Press, Berkeley.

Scholz, Bernhard F. (1993), "El concepto de cronotopo en Bajtín: Notas sobre la conexión kantiana", en Alvarado y Zavala, comps., 1993: 283-298.

Sioui, Georges E. (1989), *Pour une Autohistoire Amérindienne: Essai sur les Fondements dune Morale Sociale*. Les Presses de Université Laval, Quebec (con prefacio de Bruce Trigger, p. XI-XVIII).

Solé Zapatero, Francisco Xavier (1994), "Mijaíl Mijaílovich Bajtín: Vida y obra/teoría y práctica, o de cómo San Bajtín se convirtió en Maese Bajtín, y de allí, en Don Bajtín", *la colmena*, UAEM, Toluca, No. 3: 11-18.

Stewart, Susan (1993), "Gritos en la calle: La anti-lingüística de Bajtín", en Gary Saul Morson, comp., 1993: 85-112.

Taborsky, Edwina (1993), "Tiempo dialógico", en Alvarado y Zavala, comps., 1993: 255-281.

Tedlock, Dennis (1991), "Preguntas concernientes a la antropología dialógica", en Clifford Geertz *et al. El surgimiento de una antropología posmodernista*. Gedisa, México, 1991: 275-288.

Tel Quel (1971), *Teoría de conjunto*. Seix Barral, Barcelona.

Van Maanen, John (1988), *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago.

Whorf, Benjamin Lee (1956), *Language, Thought and Reality* (Edición de J. Carroll). M.I.T. Press.