

Antropología lingüística

ALESSANDRO DURANTI

*

Traducción de Pedro Tena
Prólogo a la edición española de Amparo Tusón

 **CAMBRIDGE**
UNIVERSITY PRESS

PUBLICADO POR THE PRESS SYNDICATE OF THE UNIVERSITY OF CAMBRIDGE
The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge, United Kingdom

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS
The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2RU, UK
<http://www.cup.cam.ac.uk>
40 West 20th Street, New York, NY 10011-4211, USA
<http://www.cup.org>
10 Stamford Road, Oakleigh, Melbourne 3166, Australia
Ruiz de Alarcón, 13, 28014 Madrid, España
Título original *Linguistic anthropology* ISBN 0 521 44536 1
publicado por Cambridge University Press 1997
© Cambridge University Press 1997

Edición española como *Antropología lingüística*
Primera edición en Cambridge
University Press, 2000
© Traducción española, Pedro Tena, 2000
© Cambridge University Press, Madrid, 2000
Ruiz de Alarcón, 13
28014 Madrid
ISBN 84 8323 092 5 rústica

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright,
bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra
por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía
y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella
mediante alquiler o préstamo público.

Producción: YELTES, Soluciones Gráficas, S. L.
Compuesto en Bembo 10 pt, en QuarkXPress™
Impreso en España por Lavel, S. A.
Depósito legal: M-12.491-2000

Índice general

<i>Prólogo a la edición española</i>	7
<i>Prefacio</i>	13
<i>Agradecimientos</i>	16
1 El ámbito de la antropología lingüística	19
2 Teorías de la cultura	47
3 Diversidad lingüística	83
4 Métodos etnográficos	125
5 Transcripciones: de la escritura a las imágenes digitalizadas	173
6 El significado en las formas lingüísticas	225
7 El habla como acción social	291
8 Intercambios conversacionales	329
9 Unidades de participación	375
10 Conclusiones	443
<i>Apéndice: consejos prácticos para la grabación de una interacción</i>	455
<i>Bibliografía</i>	467
<i>Índice onomástico</i>	511
<i>Índice de materias</i>	519

Prólogo a la edición española

La publicación en lengua española de la obra de Alessandro Duranti, *Antropología Lingüística*, es, en primer lugar y ante todo, un motivo de alegría por el profundo interés que representa para quienes, en uno y otro lado del Atlántico, trabajamos en ese ámbito e intentamos abrir puertas para que estudiantes y profesionales de diversa procedencia se inicien y profundicen en el estudio de las relaciones entre las lenguas, las culturas y los procesos cognitivos.

En ese sentido, esta obra ocupa un hueco que era urgentísimo llenar; a partir de esta publicación, la tarea de conocer y ahondar en el campo de esta disciplina se facilita enormemente. Si bien se puede considerar que la formación de la antropología lingüística es relativamente reciente, no es menos cierto que ya ha mostrado su grado de consolidación tanto en el plano teórico y metodológico como en el terreno de estudios empíricos de gran riqueza que no cesan de llevarse a cabo.

Uno de los aspectos más interesantes de la antropología lingüística reside en el hecho de que su construcción ha sido posible gracias a la confluencia de quienes trabajan o investigan en diversos ámbitos —la lingüística, la antropología, la sociología, la psicología o la ciencia cognitiva, entre otros. La necesidad de responder a preguntas que superaban los límites de cada una de las disciplinas acabadas de citar ha sido uno de los motores que han dado como resultado la construcción de una perspectiva de análisis que pudiera darles respuesta.

Ese papel de encrucijada ha permitido a la antropología lingüística indagar en aspectos de la vida de los pueblos y de las lenguas que no podían resolverse —a veces, ni siquiera plantearse— desde otras disciplinas. Al mismo tiempo, la antropología lingüística ha podido recoger, sin caer en un eclecticismo insustancial, los avances y las aportaciones de diferentes propuestas creando un cuerpo teórico y metodológico que se nos presenta cada vez más sólido y potente.

La especificidad de la antropología lingüística reside en mirar las lenguas como constructos humanos que son síntoma y parte de las vidas de los pueblos, a la vez que son instrumentos de comunicación y de representación del mundo. Al centrarse en el estudio de los usos lingüísticos en el seno de la vida social, puede explicar el significado que la «formas» lingüísticas adquieren en los contextos en que son utilizadas, permite descubrir patrones interactivos que revelan visiones del mundo y formas de relación entre los individuos en tanto que seres sociales.

Por otra parte, sus instrumentos de descripción y de análisis proporcionan una visión de detalle que permite observar el funcionamiento de las lenguas en la construcción de las identidades individuales y colectivas. Estos análisis aportan una información valiosísima sobre las relaciones (de poder, de solidaridad, de dominio o de resistencia) que las personas, entendidas como agentes sociales, van construyendo, manteniendo y cambiando. De ese modo, tanto los procesos cognitivos como las estructuras sociales pueden explicarse en toda su complejidad, teniendo en cuenta su realidad variada tanto cultural como socialmente. Curiosamente, y como resultado de los avances de esta disciplina, nos hallamos en un momento en el que el desarrollo de la antropología lingüística enriquece con sus análisis gran parte de las disciplinas que se interesan, de uno u otro modo, en el conocimiento de la vida social, del lenguaje y de sus usos.

Alessandro Duranti nos ofrece, en este volumen, una obra que aúna las características de un buen manual con una visión original y atractiva. Como manual, ofrece un panorama general y comprensivo del ámbito disciplinar; en ese sentido el autor delimita el área de la antropología lingüística, presenta y discute los principales conceptos y enfoques de ese campo del saber y presenta con detalle el método de trabajo y los instrumentos de recogida, tratamiento y análisis de los datos. Sin embargo, como buen especialista en la materia, no sólo presenta y describe, sino que adopta opciones claras y críticas, incluye o excluye determinados enfoques, siempre, eso sí, exponiendo claramente las razones que le llevan a tomar tales decisiones.

Ya desde el «Prefacio» queda claro que este libro surge de una historia personal que ha llevado al autor desde los estudios lingüísticos al descubrimiento de las relaciones entre las lenguas, las culturas y la cognición. A lo largo de toda la obra se percibe esa trayectoria que ha lle-

vado a Duranti a viajar —metafórica y literalmente— por diferentes lenguas y culturas: desde su Italia natal, hasta Samoa, pasando por los Estados Unidos; desde su vida como estudiante (primero de lingüística y más tarde de antropología), hasta su actividad docente e investigadora ya en el ámbito de la antropología lingüística. Esa doble vertiente —de profesor y de investigador— es algo que se trasluce en todo el manual. Constantemente, se hace referencia a los hallazgos de sus propias investigaciones, y de su trabajo cooperativo con otras personas, en forma de ejemplos o de presentaciones de los resultados de múltiples análisis. Al mismo tiempo, su calidad de profesor se hace evidente desde la dedicatoria del libro —*A mis estudiantes*—. La claridad de exposición, la invitación constante a la discusión y al aprendizaje reflexivo y crítico son algunas de las características más valiosas de este manual que se nos presenta como una invitación, sugestiva y sugerente, a indagar en la vida de las lenguas y de quienes las hablan.

Nos hallamos, pues, ante una obra que tendría que ser de consulta obligada para estudiantes y profesionales, no sólo para aquellos interesados por el campo específico de la antropología lingüística, sino también para todos los que, desde diferentes perspectivas, quieran atravesar las fronteras o los límites que sus marcos teóricos les imponen para llegar a entender ese mundo tan complejo y tan especial que hace que la especie humana se distinga de otras especies. Por ello, este manual puede ser un instrumento muy valioso para lingüistas, antropólogos, sociólogos (y sociolingüistas), psicólogos (y psicolingüistas), filósofos, científicos cognitivos, analistas del discurso y, en fin, para todas las personas interesadas en estudiar las prácticas comunicativas desde perspectivas diversas, tanto desde la investigación como desde la reflexión sobre la acción social de quienes se dedican a profesiones que tienen en los usos lingüísticos uno de sus principales instrumentos de trabajo (profesionales de la educación, de la justicia, de la política, de la sanidad, del trabajo social, etc.).

No quisiera terminar esta presentación sin una nota sobre la versión española. Siempre es difícil verter en otra lengua las palabras de un autor. Traducir significa, en muchas ocasiones, dudar, buscar entre varias posibilidades, contrastar y, finalmente, elegir. A veces, la elección es difícil, ardua, y no llega a satisfacer completamente; sin embargo, me consta —y así le constará a quien lea este libro— que Pedro Tena ha llevado a cabo un trabajo minucioso y delicado. Como conocedor del ámbito

en que se inscribe este manual, ha sabido encontrar las mejores soluciones posibles a los diversos problemas que le iban surgiendo, de manera que el resultado de su trabajo va más allá de una simple traducción, puesto que en muchas ocasiones ha tenido que buscar equivalentes en español a los ejemplos que aparecían en inglés, o decidir entre diferentes términos que todavía no están claramente fijados en las publicaciones especializadas. En definitiva, nos encontramos ante una obra que añade al interés en sí, el hecho de haberse traducido seriamente, sin que la fidelidad al trabajo original haya impedido la opción de decisiones, tal vez difíciles, pero que dan como resultado una traducción de gran calidad.

AMPARO TUSÓN VALLS
Doctora en Antropología Lingüística y en Filología
Universitat Autònoma de Barcelona

A mis estudiantes

Prefacio

La antropología lingüística ha sufrido una notable transformación en las últimas décadas. En este libro presento algunos de los principales rasgos que han caracterizado este cambio. No me he esforzado tanto en hacer un tratado que compendiasse lo que la antropología lingüística ha sido hasta el momento, sino que he sido muy selectivo y he evitado tratar los temas que podrían haber reforzado lo que entiendo que es un estereotipo frecuente entre los antropólogos lingüísticos: unos técnicos que se han decantado por una orientación descriptiva y no teórica, que conocen y practican el análisis fonémico, la lingüística histórica y algunas lenguas «exóticas», y que pueden impartir estas materias a estudiantes de antropología que se muestran reticentes a la hora de elegir asignaturas adscritas al Departamento de Lingüística. Más que un tratado completo de «todo-lo-que-siempre-quiso-saber-sobre-el-lenguaje-y-nunca-se-atrevió-a-preguntar», para antropólogos culturales y demás científicos sociales, este volumen se ha concebido como una declaración sobre la investigación contemporánea sobre el lenguaje y la cultura desde un punto de vista particular. Este punto de vista es el mío propio, pero también se inspira en una serie de fecundos investigadores procedentes de departamentos de antropología, lingüística, lingüística aplicada, sociología, folclore, estudios de *performance*, filosofía, etnomusicología y comunicación. Los investigadores en los que me he inspirado, tanto si consideran como si no que hacen antropología lingüística, están interesados en el estudio del lenguaje como recurso cultural y en el habla como práctica cultural, han hecho de la etnografía un elemento esencial de sus análisis y encuentran inspiración intelectual en una serie de fuentes filosóficas en las ciencias sociales y en las humanidades. Todos ellos tienen en común el hecho de que consideran las prácticas comunicativas como algo constitutivo de la cultura de la vida cotidiana, y que ven el lenguaje como una herramienta poderosa y no como un espejo de realidades sociales que suceden en otra parte.

El modo de enfocar la historia, la lógica y la ética de la investigación que se encuentran en este libro no es frecuente en la lingüística, pero es habitual entre los antropólogos, que desde hace tiempo han mostrado su interés en la política de la representación y en los efectos de su trabajo en las comunidades que estudian.

Como cualquier otro escritor de un libro de introducción, en cada capítulo, sección o párrafo tuve que escoger entre docenas de posibles caminos para presentar un concepto, relacionarlo con otros campos o encontrar ejemplos apropiados en la literatura o en mi propia experiencia investigadora. La sencillez en la exposición y el reconocimiento del lugar que ocupan las fuentes históricas han entrado en conflicto en algunas ocasiones y soy consciente de que a algunos autores y temas no les he dedicado el espacio que merecen. En especial, he escrito poco sobre tres áreas que se han asociado tradicionalmente a la antropología lingüística, concretamente, el cambio lingüístico, la lingüística de áreas y los pidgins y criollos. Estos y otros temas relacionados han sido objeto de estudio en otros volúmenes de esta colección, como el de *Sociolingüística*, de Hudson, o el de *Lingüística Histórica*, de Bynon. Asimismo, he abundado poco en nociones pragmáticas clásicas como las implicaturas conversacionales y las presuposiciones, temas que han recibido la atención que merecen en *Pragmática*, de Levinson, y en *Análisis del Discurso*, de Brown y Yule, también en esta colección. Apenas he tocado la floreciente literatura sobre la socialización en el lenguaje, y no he incluido el asombroso volumen de trabajos que actualmente se dedican a la alfabetización y la educación. Espero que en los futuros volúmenes de esta serie se desarrollen estas importantes áreas para satisfacción del lector.

Hay otra forma en la que este volumen se complementa con otros de esta colección: se trata de la atención que aquí se presta a la cultura y a los métodos para su estudio. He dedicado un capítulo entero a las teorías actuales de la cultura. También he escrito dos capítulos metodológicos: uno en etnografía y otro en la transcripción del discurso en directo. Por último, he discutido algunos paradigmas —el análisis estructuralista, la teoría de actos de habla, el análisis de la conversación— desde el punto de vista de su contribución a la teoría antropológica del lenguaje.

Este libro va dirigido a estudiantes de los últimos cursos de licenciatura y a licenciados que realicen sus estudios de postgrado en antropología lingüística o (como suelen llamarlos), cursos de «lengua y (o en) cultura». Para los profesores que disfruten con las dificultades les puede

ser de utilidad experimentar con al menos algunos de los capítulos que tratan de la cultura y la comunicación. He utilizado, por ejemplo, los capítulos referentes a las teorías de la cultura y la etnografía, con cierto éxito entre los estudiantes de los primeros cursos. También creo que los instructores pueden remediar fácilmente las lagunas temáticas, metodológicas y teóricas que detecten en el libro, completando los capítulos con artículos adicionales o monografías en antropología lingüística. Por último, todos los capítulos se han escrito para que constituyan una unidad en sí mismos, por lo que aquellos estudiantes e investigadores a lo que les interesen aspectos o modelos determinados, deberían poder hacerlo sin sentirse perdidos.

Cuando era un estudiante de postgrado en la Universidad de Roma, un día descubrí una pequeña biblioteca en el tercer piso de la Facultad de Filosofía y Letras, repleta de libros y revistas sobre lenguaje con nombres de los que nunca antes había oído hablar. A medida que me iba familiarizando con las personas que frecuentaban aquella biblioteca —profesores, estudiantes y especialistas de otras partes de Italia o de otros países—, fue creciendo en mí el interés por el conocimiento que almacenaban aquellas magníficas descripciones de los fenómenos lingüísticos. Mi experiencia posterior —como licenciado, investigador de campo, investigador y profesor universitario— no ha alterado aquella primera curiosidad por las formas lingüísticas y su descripción. Desde entonces, también yo he desarrollado algo nuevo: un compromiso con el conocimiento del lenguaje como voz, herramienta y fundamento de la experiencia humana; este es el compromiso que he tratado de articular en este libro.

Agradecimientos

Durante los últimos veinticinco años me he aventurado en diversos campos y modelos, en busca de una forma de estudiar las lenguas que preservara la riqueza de la comunicación lingüística tal como la vivimos en nuestros encuentros cotidianos. Este libro es mi primera tentativa de reunir todos estos caminos de un modo sistemático. Muchos profesores y colegas universitarios me han guiado en esta búsqueda interminable, sugiriéndome modelos de comunicación, cognición e interacción que fueran cada vez más sensibles a la fluidez y fuerza constitutiva del lenguaje como un sistema de herramientas entre otras, como una fuente de conocimiento entre otros, como un recurso semiótico más entre otros, como sonidos o marcas sobre el papel entre otros objetos físicos de nuestro entorno vital. En la Universidad de Roma, a principios de 1970, tuve la fortuna de encontrarme entre un grupo de jóvenes e innovadores profesores que abrían nuevos caminos para establecer relaciones entre el lenguaje, la cognición y la cultura. Entre ellos estaba Giorgio Raimondo Cardona, que fue el primero en introducirme en la antropología lingüística y que me alentó para que escribiese mi primer artículo, sobre los niveles del habla en coreano. Mis años de licenciatura en el Departamento de Lingüística en la Universidad de California del Sur coincidieron con lo que estimo que fue la edad de oro de aquel departamento y quizás de la lingüística en los Estados Unidos, cuando los estudiantes de lingüística y los profesores de las más diversas formaciones e intereses conversaban sin dificultades unos con otros y creían que ningún modelo podía por sí mismo proporcionar todas las respuestas ni utilizarse como medida del éxito de los logros personales de cada uno. Mis dos experiencias postdoctorales, en la Universidad Nacional de Australia, en el Departamento de Antropología de la Escuela de Investigación de los Estudios del Pacífico en 1980-1981, y en el Laboratorio de Cognición Comparada de la Universidad de California, en San Diego, en 1983-1984, me abrieron algunos horizontes

intelectuales, además del interés en las nuevas tecnologías para la investigación y la educación: la psicología de Vigotsky y la lingüística de Bajtín. Durante los años 80, obtuve una plaza de profesor en la Universidad de Roma, en el departamento recién formado de Studi Glottoantropologici de la Universidad de California, San Diego (Departamento de Comunicación), y en el Pitzer College, donde impartí cursos de lingüística, informática aplicada y teoría cinematográfica y producción. Estos trabajos y las personas que gracias a ellos conocí entonces me mantuvieron intelectualmente comprometido y esperanzado durante años difíciles en los que no estaba seguro de si podría seguir en el mundo académico. Mi plaza de antropología lingüística en la Universidad de California, Los Ángeles, en 1988, me proporcionó un entorno laboral óptimo que ha culminado recientemente con la fundación de un centro interdisciplinar para el estudio del lenguaje, la interacción y la cultura. No es necesario decir que son coautores de este libro las voces e ideas que me brindaron los muchos profesores con los que mantuve conversaciones en estas y otras instituciones durante más de dos décadas. Debo especial gratitud, entre ellos, a una persona: mi esposa Elinor Ochs, la antropóloga lingüista más creativa que he conocido. Desde nuestra experiencia de campo en Samoa Occidental, pasando por la beca postdoctoral de ANU, hasta los últimos años que hemos compartido en UCLA, Elinor me ha mostrado una y otra vez cómo transformar las intuiciones más primarias y las asociaciones precarias en historias que pueden compartirse con un público; espero que este libro constituya una de esas historias.

Diversas personas me brindaron generosamente sus comentarios a los primeros borradores de este libro. Elizabeth Keating hizo las funciones de editor de mi primer borrador, y me dio opiniones decisivas sobre el contenido y el formato; Rowanne Henry, Jennifer Schlegel y Diana Wilson hicieron valiosos comentarios sobre varios capítulos; Jennifer Reynolds y Melissa Lefko Foutz me ayudaron a localizar referencias. Mi agradecimiento especial a Asif Agha y a Lisa Capps por sus minuciosas sugerencias y su apoyo incondicional al segundo borrador. Finalmente, debo mucho a cuatro colegas universitarios que cumplieron las tareas de revisión para Cambridge University Press: Jane Hill (por su lectura atenta y contribuciones a los dos borradores), Paul Garrett, Susanne Romaine y Bambi Schieffelin. Sus comentarios y preguntas hicieron que el texto fuese más legible y esperemos que más útil.

Cualquier error que haya subsistido hay que atribuirlo, sin duda, a mi propia responsabilidad.

La idea de este libro surgió de una conversación en el café Congo en Santa Mónica con mi editor Judith Ayling en la primavera de 1992. No sabía ella entonces cuánto trabajo —incluyendo innumerables mensajes en el correo electrónico— le costaría. Estoy muy agradecido a Judith por su aliento y las sabias decisiones que ha tomado durante la distintas fases por las que ha atravesado este proyecto.

La menos obvia y, sin embargo, más importante ayuda para escribir este libro se la debo a mi familia. El cálido y estimulante entorno que Elinor y yo disfrutamos en nuestra vida doméstica se debe en gran parte al afecto, generosidad y sed de aprender de nuestro hijo Marco. No tiene precio tampoco el apoyo material y emocional que nos brindan mis padres en los quehaceres de la casa cuando nos visitan durante el invierno en California. Entre Navidades y Pascua, me puedo permitir sentarme a escribir en el ordenador o a leer un artículo únicamente porque sé que mi madre prepara una deliciosa cena y mi padre arregla el último problema en el tejado con original y económica pericia.

Este libro está dedicado a las personas que han hecho que este esfuerzo merezca la pena: mis estudiantes. Durante los cursos de licenciatura, así como en los seminarios de postgrado, he percibido a menudo la arrolladora pasión y determinación con la que muchos de mis estudiantes pedían una lección sobre el lenguaje que pudiera ir más allá de los rígidos cánones de la academia y alcanzar el significado de la vida. No es necesario decir que apenas me siento capaz de satisfacer ni de cerca ese valioso mensaje, pero la confianza que depositaron en que un día podría hacerlo es una recompensa que premia mis esfuerzos de comunicarme por encima de las fronteras generacionales y culturales. Este libro es un modesto pero sincero reconocimiento de dicha confianza y una invitación a que persistamos en nuestras conversaciones.

El ámbito de la antropología lingüística

Este libro parte del presupuesto de que la antropología lingüística es una disciplina con entidad propia, que merece estudiarse tanto por sus logros pasados como por las perspectivas de futuro que se vislumbran en el trabajo de un grupo relativamente reducido pero activo de investigadores interdisciplinarios. Sus contribuciones sobre la naturaleza del lenguaje como instrumento social y del habla como práctica cultural han establecido un campo de investigación que imprime un nuevo sesgo a las tradiciones del pasado y a las actuales dentro de las humanidades y las ciencias sociales, y nos invita a todos a reflexionar de nuevo sobre la relación entre lenguaje y cultura.

Decir que la antropología lingüística es un campo interdisciplinario significa que se distancia considerablemente de otras disciplinas que gozan de credenciales independientes y, en particular, de dos que constituyen su denominación de origen: la lingüística y la antropología. En este capítulo presentaré algunos aspectos de esta herencia intelectual, y dejaré otros para abordarlos con mayor profundidad en posteriores capítulos. Asimismo, comenzaré por mostrar cómo, durante las últimas décadas, el campo de la antropología lingüística ha ido construyendo una identidad intelectual propia. El objetivo básico de este libro es describir esta identidad y explicar cómo puede ampliar nuestra comprensión del lenguaje no solo como un modo de pensamiento, sino, sobre todo, como una práctica cultural, esto es, como un modo de acción que presupone a ambos y, al mismo tiempo, genera nuevas formas de estar en el mundo. Solamente en el contexto de esta perspectiva del lenguaje puede la antropología lingüística continuar influyendo creativamente sobre los campos de los que va tomando distancia, a la vez que realiza su propia contribución a nuestra comprensión de lo que significa el ser humano.

1.1. DEFINICIONES

Dado que el término **lingüística antropológica** (y su variante **antropología lingüística**)¹ suele entenderse de diversas maneras, es importante clarificar el modo en que se utilizará en este libro. Puesto que este está dedicado casi en su totalidad a la definición de la disciplina, tratar de realizar esta tarea al principio me coloca de alguna manera en una posición difícil, porque no puedo esperar hacer justicia a los muchos aspectos que comporta en unas pocas notas introductorias. Al mismo tiempo, no podemos dejar de reconocer la importancia de ofrecer una primera idea, siquiera esbozada, del tipo de empresa que persigue la disciplina que se describe en este libro. Comenzaré, por tanto, con una breve definición del campo de la lingüística antropológica, para, luego, ampliar y clarificar sus fronteras y aparente simplicidad en el resto del capítulo. Debería mencionar a estas alturas que mucho de lo que describo en este libro ha sido llamado **etnolingüística**, una denominación que tan solo gozó de una relativa popularidad en los Estados Unidos a finales de los años 40 y principios de los 50 (Olmsted, 1950; Garvin y Riesenberg, 1952), pero que ha sido bastante común en el ámbito académico europeo², tal vez siguiendo la, hasta hace poco, preferencia general en la Europa continental de denominar «etnología» y términos afines, en vez de «antropología». Tal como quedará claro a lo largo de este capítulo, mi elección de «antropología lingüística» frente a «lingüística antropológica» o «etnolingüística» forma parte de un

¹ Los dos términos, «lingüística antropológica» y «antropología lingüística», se han utilizado en el pasado de modo más o menos intercambiable, y cualquier intento de buscar en el pasado distinciones semánticas o prácticas corre el riesgo de tener que reescribir la historia. Hymes trató de estabilizar el uso del término antropología lingüística en una serie de ensayos a principios de los años 60 (Hymes, 1963, 1964c), pero incluso a él, escrupuloso historiador como es, se le puede sorprender alternando entre los dos términos. En *Language in Culture and Society* utiliza «antropología lingüística» cuando delimita el campo en la introducción (Hymes, 1964a: xxiii) —véase también la nota 6, más abajo— y ambos, «antropología lingüística» y «lingüística antropológica», cuando discute la influencia de Boas: «Boas y otros forjadores de la antropología lingüística en América...» y, en el siguiente párrafo, «Boas et al. (1916) define un estilo que caracteriza el campo tanto de Boas como de una generación o más de lingüistas antropólogos americanos» (pág. 23).

² Cardona (1973, 2.^a impresión en 1990: 13: 44) menciona diversos términos afines en otras lenguas europeas, como *etnolinguística* en ruso, *ethnolinguistique* en francés, *Etnolinguistik* en alemán, *etnolingüística* en español, y *etnolingüística* en portugués. El propio Cardona, en su introducción a la disciplina (Cardona, 1976), acabó siguiendo esta corriente europea y abandonó el término lingüística antropológica a favor de etnolingüística.

intento deliberado de consolidar y redefinir el estudio del lenguaje y la cultura como uno de los subcampos principales de la antropología³. Esta visión del campo fue claramente señalada por Hymes (1963: 277) cuando lo definió como «el estudio del habla y el lenguaje dentro del contexto de la antropología».

Para decirlo sencillamente, en este libro la antropología lingüística se presentará como *el estudio del lenguaje como un recurso de la cultura, y del habla como una práctica cultural*. Por tratarse de un campo inherentemente interdisciplinar, descansa y se desarrolla sobre métodos que pertenecen a otras disciplinas, especialmente la antropología y la lingüística, con el fin general de proporcionar una comprensión de los variados aspectos del lenguaje en tanto marco de prácticas culturales, esto es, como un sistema de comunicación que permite las representaciones interpsicológicas (entre individuos) e intrapsicológicas (en el mismo individuo) del orden social, y que contribuye a que las personas utilicen estas representaciones para realizar actos sociales constituyentes. Inspirándose en la obra de un grupo de antropólogos de primera línea que, durante la primera mitad de este siglo, hicieron del lenguaje su interés teórico fundamental y un instrumento indispensable de la antropología cultural, los antropólogos lingüísticos trabajan, sobre una base etnográfica, en la producción de relatos de las estructuras lingüísticas tal como aparecen en el seno de grupos humanos en un tiempo y espacio determinados. Esto significa que los antropólogos lingüísticos ven a los sujetos de su estudio, esto es, a los **hablantes**, en primer lugar y sobre todo, como **actores sociales**, es decir, como miembros de comunidades, singulares y atractivamente complejas, cada una de las cuales está articulada como un conjunto de instituciones sociales, y a través de una red de expectativas, creencias y valores morales no necesariamente superpuestos, pero sí entrecruzados.

Al contrario que en previas definiciones de la disciplina y del empleo corriente que hacen del término los no-especialistas, la antropología lingüística en este libro no es sinónimo de un estudio *cualquiera* del lenguaje que realicen los antropólogos; tampoco es equivalente a la

³ Malinowski también utilizó el término etnolingüística en sus primeras obras, donde escribió explícitamente que existía «una necesidad urgente de una teoría etnolingüística, una teoría que sirva de guía a la investigación lingüística realizada entre nativos y en contacto con el estudio etnográfico».

colección de textos «exóticos» que ellos estudian, es decir, normalmente producidos por miembros de sociedades no alfabetizadas y tecnológicamente menos avanzadas⁴. El acto de haber escrito un ensayo sobre algunos aspectos de la gramática oral de un pueblo que no conoce la escritura —ya sea en la jungla brasileña o en el desierto del Kalahari— no califica a alguien como antropólogo lingüístico. Son más bien los objetivos y los métodos específicos los que distinguen un proyecto antropológico de un estudio o investigación lingüística, por un lado, y de un relato etnográfico, por otro.

Lo que distingue a los antropólogos lingüísticos de otros estudiantes de la lengua no es solo el interés por el uso del lenguaje —una perspectiva que comparten con otros investigadores, especialmente, dialectólogos y sociolingüistas (Hudson, 1980)—, sino su visión del lenguaje como un conjunto de estrategias simbólicas que forman parte del tejido social y de la representación individual de mundos posibles o reales. Esta perspectiva permite a los antropólogos lingüistas abordar de manera innovadora algunos de los temas y asuntos que constituyen el núcleo de la investigación antropológica, como las políticas de la representación, la constitución de la autoridad, la legitimación del poder y de las bases culturales del racismo y del conflicto étnico, el proceso de socialización, la construcción cultural de la persona (o del individuo), las políticas de la emoción, la relación entre la acción ritual y las formas de control social, el dominio específico del conocimiento y la cognición, el hecho artístico y las políticas de consumo estético, el contacto cultural y el cambio social.

Suele presentarse la antropología lingüística como una de las cuatro ramas tradicionales de la antropología (las otras tres son: la antropología arqueológica, la biológica o física y la sociocultural)⁵. Sin embargo, ser un antropólogo y trabajar sobre el lenguaje son dos condiciones que no cualifican necesariamente a alguien como antropó-

⁴ En este punto mantengo una postura totalmente opuesta a la definición de Hoiijer de lingüística antropológica como «... un campo de investigación dedicado principalmente a realizar estudios sincrónicos y diacrónicos de los lenguajes de los pueblos que carecen de escritura».

⁵ Por lo que respecta a esta discusión, estoy obviando la distinción que en ocasiones se ha hecho entre antropología social —que trata de la reproducción de sistemas sociales concretos— y la antropología cultural —que es el estudio de las nociones de cultura desde una orientación más cognitiva, que proponían Boas y sus discípulos.

logo lingüista. De hecho, es perfectamente posible ser antropólogo y hacer una descripción gramatical de un lenguaje que aporte poco o nada a la teoría y métodos de la antropología lingüística. Hay que entender la antropología lingüística como una parte del amplio campo de la antropología, no porque sea un tipo de lingüística que se practique en los departamentos de antropología, sino porque examina el lenguaje a través del prisma de los intereses antropológicos, entre los cuales están: la transmisión y reproducción de la cultura, la relación entre los sistemas culturales y otras formas de organización social, y el papel de las condiciones materiales de existencia en la comprensión que los individuos tienen del mundo. Esta visión de la antropología lingüística no significa, sin embargo, que sus líneas de investigación se forjen siempre en el molde de los otros campos de la antropología. Al contrario, su misma existencia como disciplina independiente se justifica solo en tanto en cuanto pueda establecer sus propios objetivos, que se basan en las cuestiones de la antropología, pero que no tienen por qué guiarse exclusivamente por ellas⁶. En particular, como explicaré más adelante, no todas las perspectivas de la cultura, dentro de la antropología sociocultural, conducen de modo idéntico a la compleja noción de lenguaje que asumen actualmente la mayoría de antropólogos lingüísticos. Muchos antropólogos culturales continúan considerando que el lenguaje es principalmente un sistema de clasificación y representación, y cuando se utilizan formas lingüísticas en las etnografías, se suelen utilizar como denominaciones para algunos significados que se han formado independientemente. Los antropólogos lingüísticos, por otro lado, han hecho hincapié en una visión del lenguaje como un conjunto de prácticas que desempeña un papel esencial en la mediación de aspectos materiales e ideativos de la existencia humana y, en consecuencia, en la creación de maneras singulares de estar en el mundo. Esta visión dinámica del lenguaje es lo que otorga a la lingüística antropológica su especial lugar en el campo de las humanidades y de las ciencias sociales.

⁶ Con ello, estoy reformulando una antigua definición de Hymes (1964a: xxiii): «En un sentido, [la lingüística antropológica] es una actividad característica, la actividad de aquellos cuyas preguntas sobre el lenguaje se han forjado a la luz de la antropología... Puede que su enfoque incluya problemas que quedan al margen del activo interés de la lingüística, y siempre incluye el singular problema de la integración con el resto de la antropología.»

1.2. EL ESTUDIO DE LAS PRÁCTICAS LINGÜÍSTICAS

La antropología lingüística, en tanto campo de estudio, parte del principio teórico de que las palabras importan, y del hallazgo empírico de que los signos lingüísticos como representaciones del mundo y conexiones con el mundo nunca son neutrales; se utilizan constantemente para la construcción de afinidades culturales y de diferencias culturales. El gran éxito del estructuralismo en la lingüística, la antropología y otras ciencias sociales puede explicarse de algún modo por el hecho de que una buena parte de la interpretación es un proceso de comparación que supone, lógicamente, diferenciación. Lo que los antropólogos lingüísticos añaden a esta intuición fundamental es que las diferencias no solo habitan los códigos simbólicos que las representan. Las diferencias no solo se deben a la sustitución de un sonido por otro (/sol/ frente a /sal/) o a una palabra por otra (*es una gran sorpresa* frente a *es una gran tentación*), sino que también se manifiestan gracias a concretos actos de habla, a la mezcla de palabras con acciones y a la sustitución de las palabras *por* la acción. De los estructuralistas aprendimos a prestar atención a lo que no se dice, a las preguntas y respuestas alternativas, al a menudo preterido y, sin embargo, posible y significativo silencio (Basso, 1972; Bauman, 1983). Cuando pensamos sobre lo que se dice en oposición a lo que no se dice, establecemos un fondo contra el que evaluamos lo dicho (Tyler, 1978). Pero ¿qué amplitud y profundidad debe tener nuestra investigación?, ¿cuántos niveles de análisis se consideran suficientes? Esta no es solo una pregunta acerca del número de enunciados, hablantes y lenguas que deberían estudiarse, sino acerca de la función de la etnografía, sus méritos y límites. Es una pregunta sobre el ámbito del fenómeno que consideramos relevante, sobre lo que es y hace la lengua, un ámbito que es infinitamente amplio, pero que está constreñido *de facto* por la acción y la comprensión humanas. No podemos pensar el mundo entero de una vez, y una buena parte del trabajo de los antropólogos lingüísticos trata de los modos en que las palabras que pronunciamos en un momento determinado proporcionan, primero a los participantes y después a los investigadores, un punto de vista, un modo de reflexionar sobre el mundo y la naturaleza de la existencia humana. Como han señalado los grandes filósofos del pasado, los seres humanos son solamente criaturas que piensan sobre sí mismas pensando. Esta conciencia está estrechamente vinculada a la representación simbólica y, por tanto, a la facultad del habla. Pero el lenguaje es

más que una herramienta reflexiva con la que intentamos encontrar el sentido a nuestros pensamientos y acciones. A través del uso del lenguaje penetramos en un espacio interaccional que ha sido en parte construido a nuestra manera, un mundo en el que algunas distinciones parecen importar más que otras, un mundo donde cada opción que elegimos es parcialmente contingente con lo que ocurrió antes y contribuye a la definición de lo que ocurrirá después.

Consideremos los saludos, por ejemplo. En muchas sociedades, los saludos adoptan la forma de preguntas sobre la salud de una persona, por ejemplo, el inglés o español «¿cómo estás?». En otras sociedades, el saludo puede ser una pregunta sobre el destino inmediato de los participantes, por ejemplo el pan-polinesio «¿adónde vas?», que estudia Firth (1972). Hay muchas preguntas que podemos hacer e hipótesis que podemos formular, si queremos estudiar este fenómeno. ¿Son estas preguntas fórmulas? Y, si es así, ¿por qué importa la manera en que respondemos?, ¿revela el contenido de estos intercambios rutinarios algo acerca de aquellos que los emplean, sobre sus antepasados, sobre la humanidad en su conjunto?, ¿por qué la gente se saluda?, ¿cómo se sabe *cuándo* saludar o a *quién* saludar?, ¿las semejanzas y diferencias en las formas de saludar de las distintas variedades lingüísticas, de las comunidades de habla y de los tipos de intercambios dentro de la misma comunidad revelan algo interesante *sobre* los hablantes o *a* los hablantes?

Aunque la antropología lingüística también se define por sus métodos etnográficos (véase el capítulo 4), estos métodos no son en modo alguno únicos; hay otras disciplinas interesadas en la investigación empírica de la conducta humana que siguen procedimientos similares, aunque no necesariamente idénticos. Los antropólogos lingüistas también atribuyen una gran importancia a las prácticas de escritura, esto es, a los modos en los que el habla y otras actividades simbólicas se documentan primero mediante diversas convenciones de transcripción y con la ayuda de nuevas tecnologías, para que luego sean accesibles al análisis y la argumentación (véase el capítulo 5). Sin embargo, existen otras disciplinas cuya experiencia es superior en esta clase de procedimientos. Aunque los métodos pueden contribuir a crear una tensión fructífera entre teoría y práctica, nunca pueden agotar ni definir la singularidad de una disciplina.

La singularidad de la antropología lingüística reside en otra parte, más concretamente, en su interés por los hablantes como actores socia-

les, en el lenguaje como condición y resultado de la interacción social, en las comunidades de habla como entidades simultáneamente reales e imaginarias cuyas fronteras están constantemente rehaciéndose y negociándose a través de miles de actos de habla. La antropología lingüística se construye en parte sobre el trabajo de los lingüistas estructuralistas, pero proporciona una perspectiva diferente de su objeto de estudio, que es el lenguaje, y en última instancia construye un nuevo objeto. Dentro de este nuevo objeto cabe también «el instinto lingüístico», del cual trataron los gramáticos formalistas, quienes subestimaron los fundamentos biológicos de la facultad de hablar (Pinker, 1994), pero que es también una manifestación de un conjunto de problemas distintos y, por tanto, de unos objetivos de investigación diferentes.

Como estudiamos en los siguientes capítulos, los gramáticos están acostumbrados a tratar con el lenguaje como un sistema abstracto de reglas para la combinación de elementos discretos pero carentes de significado (fonemas), que forman unidades significativas (morfemas), que, a su vez, se combinan en unidades de más alto nivel (palabras, proposiciones, oraciones). La separación teórica que subyace a la lingüística estructural cuando distingue entre el lenguaje como sistema abstracto y el lenguaje como sistema concreto restringe el ámbito del fenómeno relevante a la teoría⁷. Este tipo de idealización ha hecho progresar enormemente la comprensión de las propiedades formales de las lenguas. Su objetivo último, sin embargo, no es la comprensión del papel y el lugar que ocupan las formas lingüísticas y sus contenidos (incluida la gramática) en la vida individual y colectiva de las personas, sino las propiedades universales de la mente humana que se derivan de las propiedades formales de los sistemas lingüísticos, cuando estas se infieren a partir del estudio de las intuiciones. Desde esta perspectiva, los hablantes cuentan tan solo como representativos de una *abstracta* especie humana. Lo que un hablante o un dialecto determinado puede o no hacer en comparación con los demás es interesante solo en la medida en que revela algo de la mente humana y de nuestra capacidad innata para desarrollar algún tipo de lenguaje. Es la facultad del lenguaje más que el lenguaje en sí mismo lo que constituye el objeto de estudio de

⁷ Estoy pensando en la conocida distinción que trazó originalmente Saussure (1959), y que después reformuló Chomsky, primero en términos de competencia y actuación (Chomsky, 1965) y, posteriormente, como lengua-I y lengua-E (Chomsky, 1986).

una gran parte de la lingüística formal contemporánea. Por tanto, la mayoría de los gramáticos formales estudian tan solo un muy abstracto y remoto *homo sapiens*, no los niños de un barrio de Filadelfia ni los oradores akan de Ghana. Para la antropología lingüística, en cambio, el objeto y el fin de su estudio es, tomando prestada una sugerente metáfora de Toni Morrison (1994), *el lenguaje como medida de nuestras vidas*. Esta es una de las razones por la cual los antropólogos lingüísticos tienden a centrarse en la actuación lingüística y en el discurso situado. En vez de concentrarse exclusivamente en lo que nos hace cognitivamente iguales, se centran también en cómo el lenguaje permite crear y crea distinciones entre los grupos, los individuos, las identidades.

El lenguaje es la herramienta intelectual más flexible y poderosa que los seres humanos hemos creado. Una de sus muchas funciones es su capacidad para reflejar el mundo, incluida ella misma. El lenguaje puede utilizarse para hablar sobre el lenguaje (véase el capítulo 3). Desde un punto de vista más general, como ha mostrado Michael Silverstein (1976b, 1981, 1993), la posibilidad de hacer descripciones culturales y, por tanto, el destino de la antropología cultural, depende de la medida en que un lenguaje determinado permita a sus hablantes articular en un sistema lo que hacen con las palabras en la vida corriente. Como bien supieron desde el principio Boas, Malinowski y otros fundadores de la antropología moderna, el lenguaje es el encargado de proporcionar las interpretaciones de los hechos que observa el etnógrafo; de hecho, sin él no es posible describir los hechos. Mucho antes de que los antropólogos de la interpretación propusieran pensar en la cultura como un texto, lo que los etnógrafos se llevaban consigo cuando regresaban a sus casas eran principalmente textos, es decir, cuadernos llenos de descripciones, historias, listas de nombres y objetos, algunos dibujos, y diversas extrañas tentativas de traducción. Lo que realmente importaba eran las historias que los etnógrafos habían oído y las descripciones que recogían de las personas, las relaciones, los lugares, los sucesos ocurridos. Este aspecto de su trabajo hace que para todo etnógrafo sea aún más apasionante convertirse en un experto analista del discurso.

Pero una cultura no solo se manifiesta en las historias que oímos contar una y otra vez. También se encuentra en los intercambios que hacen posible dichos relatos, en las formas de organización que permiten participar a unos y segregar a otros, ser competentes o incom-

petentes, dar órdenes o ejecutarlas, hacer preguntas o responderlas. Como se postula en los siguientes capítulos, ser un etnógrafo del lenguaje significa tener instrumentos para oír, y luego, para escuchar atentamente lo que las personas dicen cuando se reúnen; significa aprender a comprender qué pretenden los participantes en una interacción, qué es lo que *ellos* consideran significativo, a qué prestan atención y con qué fines. Las grabadoras y las cámaras de vídeo son de gran ayuda, no cabe duda, pero también nos hace falta un complejo instrumental analítico. El estudio de las *unidades de análisis* en esta obra se guía por la idea de que el análisis significa dividir el flujo continuo de la experiencia, que caracteriza la percepción propia del mundo, en fragmentos operativos que puedan aislarse para la disección, en formas que no sean del todo *ad hoc*, pero sí reproducibles. Una aproximación antropológica al problema de establecer unidades de análisis ha de interesarse en si la segmentación que proponemos como analistas es coherente con lo que creen los propios participantes. Desgraciadamente (o afortunadamente, depende del punto de vista que se adopte), no podemos preguntar a la gente si tiene sentido para nosotros analizar lo que ellos hacen en términos de las ideas que han creado los analistas del lenguaje. Conceptos tales como morfemas, oraciones, juegos de lenguaje, pares adyacentes, marcos de participación, no suelen tener mucho sentido fuera de un determinado paradigma de investigación. El problema, entonces, es cómo encontrar conceptos analíticos que sean coherentes con la perspectiva de los participantes sin convertir a cada informante en un antropólogo con nuestras propias preferencias analíticas.

La búsqueda por parte de los antropólogos lingüísticos de dimensiones relevantes, de criterios de relevancia, para la comprensión del ser humano ha conducido a prestar especial atención a los detalles de las situaciones comunicativas cara a cara, lo que, al parecer de algunos teóricos sociales, implica una separación entre las interacciones que se estudian y las fuerzas sociales que operan desde fuera de dichas interacciones. Así, Pierre Bourdieu (1990; Bourdieu y Wacquant, 1992) sostiene que algunos análisis realizados por analistas de la conversación y antropólogos lingüistas caen en lo que él llama la «falacia ocasionalista» de creer que los encuentros surgen de la nada. Por su parte, Bourdieu argumenta que el mundo de cada encuentro está predeterminado por relaciones más amplias de raza, género y clase.

Sin embargo, ningún antropólogo lingüístico estaría en contra de la relevancia potencial de «relaciones más amplias» y, de hecho, una buena parte del trabajo empírico de la disciplina se orienta a diseñar fórmulas que conecten el fenómeno analizable a un nivel-micro, a través de grabaciones y transcripciones, con el casi siempre invisible telón de fondo de las relaciones entre las personas, mediadas como están por sus propias historias, incluyendo las institucionales. El hecho de que algunas veces sea difícil establecer dichas conexiones —y en este terreno queda aún mucho camino por recorrer— no significa siempre una debilidad teórica ni una ingenuidad política. Lo que podría parecer a los antropólogos socioculturales como una laguna teórica, se debe de hecho a su renuencia a abrazar teorías y categorías surgidas de un dudoso trabajo empírico. Con frecuencia, la sola aceptación de que «todo intercambio lingüístico contiene la *potencialidad* de un acto de poder» (Bourdieu y Wacquant, 1992: 145) significa que los analistas pueden ignorar los detalles de cómo dichos actos de poder se producen realmente. Con frecuencia nos encontramos con fenómenos que parecen extraídos de un guión basado en el conocimiento político del momento. Este conocimiento supone también observar qué hacemos como analistas. Si una de las preguntas básicas de los etnógrafos es «¿a quién le importa esto?», debemos estar preparados para contestar que en algunos casos algo es solo importante para nosotros, que *nosotros* somos el contexto, tal como hemos aprendido de los antropólogos críticos contemporáneos (Clifford y Marcus, 1986). Pese a la reflexión que todo ello conlleva, nuestra búsqueda epistemológica no puede desembocar en este reconocimiento. En otras ocasiones debemos aprender a desenfocar, suspender el juicio y, por tanto, «sustraernos», a ser capaces de oír los enunciados de los hablantes de un modo que, si tenemos suerte, se aproxime —aunque en absoluto sea idéntico— al modo en que *ellos* los han escuchado. El conocimiento de la clase social de los participantes, de la historia familiar, del género, nos proporciona tan solo una parte —aunque virtualmente importante— de la historia que se está construyendo. Como ha indicado Susan Gal (1989), los recientes trabajos sobre el lenguaje de las mujeres rechazan de raíz cualquier idealización esencialista de «una voz de mujer» y de la noción implícita de una cultura separada, y avanzan la hipótesis de «prácticas lingüísticas más contradictorias y ambiguas, que difieren de mujeres de unos grupos étnicos y clases sociales a otras, en un espectro que va de

la adaptación a la oposición, la subversión, el rechazo o la reconstrucción de definiciones culturales hegemónicas» (Gal, 1989: 4). Si queremos hablar de género, habla y poder, sostiene Gal, lo primero que necesitamos hacer es averiguar qué es lo que se entiende por poder y discurso de poder en las distintas culturas. Debemos estar preparados para la posibilidad de que el poder signifique distintas cosas en culturas distintas. Para los antropólogos lingüísticos, una noción de poder diferenciada significa aceptar que posiblemente encontraremos prácticas lingüísticas distribuidas de modos distintos en función de las coordenadas de género, clase o etnia. Pero no podremos determinar esta distribución con rotundidad, si nos basamos exclusivamente en el criterio de dominación o hegemonía y hacemos abstracción del lenguaje.

Los antropólogos lingüistas parten del presupuesto de que hay dimensiones del habla que solo pueden captarse si estudiamos lo que la gente *hace* realmente con el lenguaje, relacionando las palabras, los silencios y los gestos con el contexto en que se producen estos signos. Una consecuencia de esta postura programática ha sido el descubrimiento de las muchas formas en que el habla es acto social y, como tal, sujeto a las restricciones de la acción social. Asimismo, nos ha permitido entender cómo el habla *produce* acción social y tiene consecuencias para nuestros modos de estar en el mundo y, en última instancia, para la humanidad.

1.3. LA ANTROPOLOGÍA LINGÜÍSTICA Y OTRAS DISCIPLINAS EN LAS HUMANIDADES Y EN LAS CIENCIAS SOCIALES

En los últimos veinte años el campo de la antropología lingüística ha crecido hasta incluir o separarse de un vasto panorama de disciplinas como los estudios sobre folclore y actuación (Bauman, 1975; 1977; 1986; Bauman y Briggs, 1990; 1992; Briggs, 1988; Hymes, 1981), alfabetización y educación (Cook-Gumperz, 1986; Heath, 1983; Shieffelin y Gilmore, 1986; Scollon y Scollon, 1981; Scribner y Cole, 1981), la sociología cognitiva (Cicourel, 1973), la sociología interaccional (Goffmann, 1961, 1963, 1972, 1974, 1981), la cognición social (Hutchins, 1995; Lave, 1988; Lave y Wenger, 1991; Rogoff, 1990; Rogoff y Lave, 1984), y la adquisición del lenguaje infantil (Ochs y Schieffelin, 1984; 1995; Shieffelin y Ochs, 1986). Algunos antropólogos lingüísticos también han recibido influencias de un activo grupo de psicólogos

de mentalidad culturalista (Michael Cole y James Wertsch, especialmente), que introdujeron en el ámbito académico americano el trabajo de la escuela sociohistórica soviética encabezada por Lev Vigotsky y sus discípulos, y contribuyeron a revivir el interés de los científicos sociales y cognitivos por las contribuciones teóricas de otros especialistas rusos, especialmente, por los escritos del crítico literario Mijail Bajtín y su círculo (Bajtín, 1968; 1973; 1981a; Clark y Holquist, 1984; Cole y Griffin, 1986; Volosinov, 1973; Wertsch, 1985a; 1985b; 1991). En los capítulos siguientes tendremos oportunidad de ver algunos de los conceptos que introdujeron estos estudiosos, como actividad, discurso indirecto y heteroglosia, que ocupan un lugar de referencia en los modelos contemporáneos del uso del lenguaje.

La etnometodología, entendida como el estudio de los métodos utilizados por los actores sociales en la interpretación de su vida diaria (Garfinkel, 1972), también aportó algunas ideas decisivas e innovadoras a los investigadores interesados en aplicar los métodos etnográficos tradicionales al estudio del habla cotidiana. Desde este prisma de inspiración fenomenológica, los antropólogos lingüísticos pueden estudiar o ver confirmadas diversas intuiciones recurrentes sobre la constitución de la cultura y la sociedad en las situaciones comunicativas. En primer lugar, no les resulta difícil encontrar una vinculación con el principio etnometodológico de que la estructura social no es una variable independiente, que existe fuera de las prácticas sociales, ya sea bajo la forma de categorías sociales como «status» y «rol» (Cicourel, 1972) o bajo la adopción de lo que constituye el género de un sujeto (Garfinkel, 1967). La estructura social es un producto emergente de las interacciones, en las cuales los actores sociales producen cultura aplicando sus métodos genuinos (típicamente implícitos) de comprensión y comunicación de lo que ellos son y de lo que les importa. En otras palabras, los miembros de la sociedad trabajan para que sus acciones (incluidas las palabras) sean explicables, es decir, que sean racionales y significativas a todos los efectos prácticos.

En segundo lugar, si el conocimiento es implícito, se sigue que no podemos solamente ir y preguntar a la gente qué piensa (lo cual únicamente genera una mayor cantidad de datos para el análisis, y en caso de seguir utilizando las entrevistas, un retroceso infinito). Por el contrario, debemos fijarnos en el modo en que los participantes llevan a cabo sus interacciones cotidianas y solucionan problemas tales como

llevarse bien con los demás, hacer nuevas amistades o mantener las antiguas, obtener direcciones, dar órdenes, cumplimentar formularios, buscar trabajo, pagar multas de tráfico. Al realizar estas actividades cotidianas deben, antes que nada, dejar que los demás conozcan su propia explicación de lo que sucede. Dado que en una interacción una buena parte de la gestión de la comunicación con el otro se realiza a través del habla, además de otros recursos semióticos (i. e. gestos y posturas, artefactos y documentos de distinta índole), el uso del lenguaje se ha convertido en una importante área de estudio para los sociólogos orientados hacia la etnometodología. Entre ellos, los analistas de la conversación han introducido ideas y métodos que han influido en muchos antropólogos lingüistas interesados en la organización secuencial del habla cotidiana (véase el capítulo 8).

Los antropólogos lingüistas también se han beneficiado del trabajo de teóricos sociales contemporáneos que prestan una atención especial a la constitución de la sociedad y la cultura en la vida cotidiana. Esto es particularmente cierto en el caso de la teoría práctica de Bourdieu (1977, 1990), en la teoría de la estructuración de Anthony Giddens (1979, 1984) y en el estudio histórico sobre las tecnologías del conocimiento y las tecnologías de poder de Foucault (i. e. 1973, 1979, 1980, 1988).

La influencia de Bourdieu ha sido particularmente relevante en la crítica de la cultura como sistema racional formado a partir de creencias o reglas organizadas jerárquicamente. Sus trabajos subrayan la prevalencia de la socialización y de nuestra experiencia vivida sobre la racionalización y la tematización de normas y categorías sociales determinadas. Esta perspectiva, que pretende integrar el tema heideggeriano de la primacía de nuestro ser-en-el-mundo con los métodos tradicionales de la ciencia social⁸, proporciona un modelo de dominación simbólica basado en disposiciones inconscientes que son inculcadas mediante la participación en interacciones rutinarias más que por medio de procesos cognitivos asociados a un sujeto racional.

⁸ Dreyfus (1991: 205) ha señalado que Heidegger y Bourdieu comparten la idea de que «buena parte de la conducta humana se produce por medio de la capacidad de copiar, sin participación alguna de estados mentales (i. e. creencias, deseos, intenciones, etc.)...».

Según Giddens, los agentes sociales y las estructuras sociales representan un proceso articulado temporal y espacialmente por medio del cual la sociedad produce estrategias para organizar la vida social de sus agentes, estrategias que son reproducidas por el uso que estos hacen de aquellas. La idea de que las propiedades estructurales de los sistemas sociales son a la vez condición y resultado de las actividades realizadas por los agentes que forman parte de esos sistemas —el principio de la dualidad estructural— es coherente con la perspectiva de los antropólogos lingüísticos, que ven en el habla no simplemente un medio para la representación de una realidad independiente del lenguaje, sino también un recurso ubicuo para reproducir la realidad social y, en consecuencia, las relaciones existentes de poder y dependencia.

El trabajo de Giddens sobre la *regionalización*, definida como «la articulación de prácticas sociales rutinarias en zonas espacio-temporales» (Giddens, 1984: 119), es especialmente relevante para aquellos antropólogos lingüísticos vinculados al análisis de cómo los hablantes gestionan la conversación y los recursos materiales, además del entorno construido y otros artefactos ya existentes, en sus interacciones cotidianas y en sus prácticas comunicativas (véase la sección 9.6). Giddens, sintetizando el trabajo anterior de Teun Hägerstrand y otros, llamó la atención sobre el modo en que un espacio habitable, como una casa, es también un *local*, un lugar que se convierte en «una plataforma donde tienen lugar una amplia serie de interacciones durante un día cualquiera. Las casas en las sociedades contemporáneas están compartimentadas en pisos, salas de estar y habitaciones, pero las diversas habitaciones de la casa están compartimentadas con fines espacio-temporales distintos» (1984: 119).

El espacio es el campo de estudio favorito de Foucault, y la metáfora del pensamiento social que utiliza en su estudio de la relación entre saber y poder. Para Foucault, si el siglo XIX estaba obsesionado con la historia y, por tanto, con el tiempo, el siglo XX será conocido como la época del espacio (Foucault, 1980b; Soja, 1989). Con el fin de que comprendamos que el saber nunca es neutral, sino que, por el contrario, adopta siempre la forma de un poder, Foucault sugiere que lo pensemos en términos de conceptos espaciales como «región, dominio, implantación, desplazamiento, transposición» (1980b: 69). Si lo hacemos, nos enfrentaremos a las connotaciones militaristas y políticas de estos términos, y es posible que pronto nos demos cuenta de que dichas

connotaciones no son casuales; corresponden a marcos de referencia que informan el modo en el que comprendemos y utilizamos el lenguaje dentro de instituciones concretas.

Foucault usa el término «discurso» como algo mucho más amplio que un texto o una secuencia de actos de habla. El discurso para Foucault es una manera particular de organizar el conocimiento a través del habla, pero también a través de otros recursos y prácticas semióticas (i. e. el modo de conceptualizar e institucionalizar la higiene en el siglo XVIII en Francia); así se explica por qué Foucault habla de los discursos (en plural). La ampliación del significado del término «discurso» tiene importantes consecuencias para cualquier persona interesada en la relación entre lenguaje y contexto, ya que arroja luz sobre el hecho de que determinados usos del lenguaje, algunos actos de habla (véase el capítulo 7), turnos de palabra (véase el capítulo 8) y marcos de participación (véase el capítulo 9) están relacionados con disposiciones espacio-temporales concretas, de modo que los hablantes se relacionan unos con otros dentro de una limitada configuración espacial y durante un limitado período de tiempo. Finalmente, este énfasis en los discursos como tecnologías de saber nos hace conscientes del papel que desempeña el lenguaje en el esfuerzo que hacen las instituciones (escuelas, hospitales y prisiones) para regular y controlar las vidas privadas de los miembros de la sociedad, además de la conceptualización que estos hacen de sí mismos, de su identidad étnica y de las relaciones entre los géneros.

1.3.1. La antropología lingüística y la sociolingüística

De todas las disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades, que estudian la comunicación, la sociolingüística es la más cercana a la antropología lingüística. De hecho, una mirada retrospectiva a la historia de las dos disciplinas nos revela que algunas veces es difícil distinguirlas. Aunque muchos sociolingüistas están a favor de los métodos cuantitativos y suelen trabajar dentro de entornos urbanos, mientras que la mayoría de los antropólogos lingüísticos se inclinan por los métodos cualitativos y suelen trabajar en sociedades más reducidas, los objetivos a gran escala de sus investigaciones se parecen mucho, especialmente ahora que cada vez hay más antropólogos que trabajan dentro de contextos urbanos. Algunas de las diferencias entre las dos disciplinas guardan relación con su historia. La antropología lingüística fue uno de los

cuatro subcampos en que quedó dividida la antropología cuando Boas y sus compañeros definieron la disciplina a principios del siglo XX (véase la sección 3.1). Los sociolingüistas comenzaron a estudiar la dialectología a finales de los años 50 y principios de los 60. La cercanía entre las dos disciplinas se hizo aún más patente tras los diversos intentos que se hicieron durante los años 60 y 70 para fundirlas en una sola, entre los cuales se cuenta la tentativa de Dell Hymes de establecer un campo interdisciplinar centrado en *el uso del lenguaje*. De la lectura de la introducción al volumen colectivo de Gumperz y Hymes (1964) se desprende que este último centra sus esfuerzos en definir el campo de la **etnografía de la comunicación** mediante la creación de vínculos con casi cualquier cosa que pudiera guardar en aquel tiempo una remota relación con el estudio del terreno común entre lenguaje y cultura o lenguaje y sociedad. Cuando examinamos los artículos y los autores que aparecen en el volumen de 1964, encontramos que allí tienen cabida los siguientes campos: la lingüística sociológica (Bernstein), el folclore (Arewa y Dundes), la sociolingüística interaccional (Ervin-Tripp), la sociolingüística comparativa (Ferguson), la antropología cognitiva y la etnociencia (Frake), la lingüística histórica (Malkiel), la sociolingüística cuantitativa (Labov) y la (micro)sociología interaccional (Goffman). En un volumen posterior (Gumperz y Hymes, 1972) encontramos bastantes de las mismas contribuciones con algunos añadidos, en especial, la comunicación no-verbal (o cinésica), representada por Birdwhistell, y la escuela etnometodológica, representada por Garfinkel, Sacks y Schegloff.

Gumperz y Hymes contribuyeron a crear los vínculos intelectuales y las colaboraciones que continúan siendo una parte importante de la antropología lingüística en tanto campo interdisciplinar, pero no tuvieron éxito en su empeño universalista de crear un campo unificado en el que pudieran reconocerse todos los autores y escuelas. Esto se hace patente cuando examinamos cuáles son los focos principales de interés teórico dentro de la sociolingüística contemporánea y la antropología lingüística.

Los sociolingüistas han continuado trabajando sobre la elección de la lengua y la variación, al mismo tiempo que entablaban un diálogo con los gramáticos formales, con quienes comparten un interés en la representación de la competencia lingüística, a pesar de que están en desacuerdo con los criterios que estos últimos utilizan para evaluar

dicha competencia y sus límites. A los sociolingüistas también les sigue preocupando la definición de comunidad lingüística como un punto de referencia para la investigación de los límites de la variación individual en el uso del lenguaje. Desde estos presupuestos intelectuales, el estudio de fenómenos como las lenguas *pidgin* y las lenguas criollas, o la planificación lingüística, han demostrado ser un productivo terreno de experimentación⁹. Con la antropología lingüística ha compartido otras áreas de investigación como el registro hablado, el lenguaje y el género, los actos de habla, y el discurso, lo que ha dado lugar a un fértil entrecruzamiento entre estas dos disciplinas. Además de la importancia del concepto de cultura (véase el capítulo 2), que aleja a los métodos de la antropología lingüística y de sus objetivos teóricos de la investigación sociolingüística, hay una serie de intereses teóricos que están más directamente asociados con el trabajo de los antropólogos lingüísticos. En los próximos apartados me referiré a tres de ellos.

1.4. INTERESES TEÓRICOS EN LA ANTROPOLOGÍA LINGÜÍSTICA CONTEMPORÁNEA

Durante las últimas décadas hay tres áreas teóricas principales que se han abierto camino dentro de la antropología lingüística. Cada una de estas áreas se dedica a la comprensión de una de las siguientes nociones analíticas: (i) la actuación; (ii) la deixis, y (iii) la participación. Estas tres nociones están relacionadas entre sí, tal y como clarificaremos en los siguientes apartados.

1.4.1. Actuación

El concepto de actuación procede de diversas fuentes y puede interpretarse, en consecuencia, de diversas formas. Un uso del término tiene su origen en el trabajo teórico de Noam Chomsky y en la distinción que estableció en *Aspectos de la teoría de la sintaxis* (1990) entre **competencia** y **actuación**. Esta distinción se inspiró, en parte, en la que Saussure había establecido a su vez entre *langue* y *parole* (Saussure, 1959),

⁹ Véanse Hymes (1971), Jourdan (1991), Mühlhäusler (1986), Romaine (1986, 1994: cap. 6), Thomason y Kaufman (1988). Para un estudio de la estructura de las lenguas *pidgin* y criollas, véase Holm (1988, 1989).

donde la primera correspondía al sistema en su conjunto, con independencia de los usos particulares que hicieran los hablantes, y la segunda al uso concreto que los hablantes hacían del sistema. Dentro de este contexto, la competencia describe la capacidad del lenguaje, esto es, el conocimiento —en su mayor parte inconsciente— que un hablante nativo posee de los principios que permiten una interpretación y un uso de un lenguaje particular. Actuación, en cambio, es el uso real de una lengua que, según Chomsky, se basa en la competencia, pero que se rige también por principios como la atención, la percepción y la memoria, a los cuales no es necesario apelar para la noción de competencia, ya que es el conocimiento abstracto que los hablantes tienen de la lengua con independencia del uso que hagan de ella¹⁰. La competencia en este caso es el conocimiento ideal que un hablante tiene de una lengua¹¹. Actuación, en cambio, es la aplicación de ese conocimiento al acto de hablar.

La noción de actuación es diferente de la que utilizó el filósofo J. L. Austin (1962) para su categoría de *verbos realizativos* que hacen explícito el tipo de acto que un determinado enunciado pretende lograr (véase el capítulo 7). En el enunciado *Te ordeno que salgas de la habitación*, emitido por una persona que tiene la autoridad de dar una orden a otra que está en la posición de ejecutarla, el verbo *ordeno* no describe lo que el hablante cree que es cierto sobre una realidad independiente. Se trata más bien de un intento de alterar la realidad, haciendo que esta concuerde con los deseos y expectativas del hablante. Este es un ejemplo del modo en que las palabras *hacen* cosas. Para Austin, todos los enunciados hacen algo, incluso aquellos que parecen simplemente describir un estado de cosas (*el cielo es azul*), que cumplen la función de informar.

¹⁰ En los artículos más recientes de Chomsky, la distinción entre competencia y actuación se ha recuperado mediante otra distinción: la que se establece entre «lengua interna» (lengua-I) y «lengua externa» (lengua-E) (Chomsky, 1986) (véase el epígrafe 3.5.1).

¹¹ La noción de competencia de Chomsky fue criticada por Dell Hymes (1972b), quien introdujo la noción alternativa de **competencia comunicativa**, que es el conocimiento que un hablante necesita para funcionar como miembro de un grupo social. Aunque la noción de Hymes intenta resolver algunos de los problemas inherentes a la noción de Chomsky, comparte con este último los mismos presupuestos epistemológicos. Algunos de ellos han sido cuestionados por perspectivas teóricas recientes como la teoría de la práctica y la cognición distributiva (véase el capítulo 2).

No hay duda de que a los antropólogos les interesa lo que los hablantes hacen con el lenguaje. En este sentido, puede verse su trabajo tanto como un desarrollo de la noción de Chomsky de actuación o «uso del sistema de la lengua», como de la noción de actuación de Austin o «hacer cosas con palabras». Sin embargo, cualquiera de estas dos visiones del interés de los antropólogos lingüísticos en la actuación excluiría un tercer sentido, igualmente importante, que proviene de los estudios del folclore, la poética y, en general, de las artes (Bauman, 1992b; Bauman y Briggs, 1992; Palmer y Jankowiak, 1996). Actuación se refiere en este sentido a una zona de la acción humana donde se presta especial atención a la forma del mensaje; es lo que Roman Jakobson (1960) llamó la «función poética» del habla (véase el epígrafe 9.2). Actuación es «algo creativo, actuado, logrado» (Hymes, 1981: 81). Es una dimensión de la vida humana que tiene un lugar preponderante en la música, el teatro y otras manifestaciones públicas de la creatividad artística. Se encuentra, por ejemplo, en los debates orales, en la narración de historias, en las canciones, y en otras actividades orales donde lo que los hablantes dicen se evalúa de acuerdo con cánones estéticos, esto es, por la belleza de su elocuencia o de su ejecución, o de acuerdo con el efecto que tiene sobre el auditorio, concretamente, por su capacidad para «emocionar» al auditorio (Briggs, 1988). Pero esta noción de *actuación* también puede describir lo que solemos observar en las situaciones comunicativas más corrientes, cuando los actores sociales demuestran poner su habilidad o su cuidado en la elocuencia del mensaje. Subrayar y centrarse en esta otra noción de actuación es algo más que el mero reconocimiento del hecho de que el habla tiene siempre una dimensión estética, comprendida como un cuidado en el modo de decir lo que se dice. Significa también subrayar el hecho de que el habla por sí misma significa siempre una exposición al juicio, reacción y cooperación de un auditorio, que interpreta, confirma, aprueba, sanciona, engrandece o subestima lo que se ha dicho (Duranti y Brenneis, 1986). Bajo este otro sentido de actuación subyace, además de una dimensión de responsabilidad, una dimensión de riesgo y de desafío (Bauman, 1977). Incluso el hablante más competente puede decir la palabra equivocada en el momento equivocado, igual que el mejor de los actores puede omitir una pausa o un cantante de ópera puede cometer un error al modular su voz. Distintas perspectivas de las ciencias sociales han recono-

cido esta dimensión dramática de la actuación verbal, incluyendo el uso de las metáforas dramatúrgicas, que utiliza Goffman, como *actor*, *escenario*, *proscenio*, *entre bastidores*, *marco*, o la crítica de Bourdieu (1977) a la objetividad de los paradigmas en antropología, cuando pretende descifrar la «lógica» de la acción humana sin contar con la importancia de «lo desconocido», que es la tensión y la incertidumbre que reinan en las diferentes fases de un intercambio (véase la sección 2.1).

En este sentido, actuación es una dimensión omnipresente del uso del lenguaje porque es una dimensión omnipresente de la evaluación del lenguaje y no hay uso sin evaluación. Estamos siendo constantemente evaluados por nuestros oyentes y por nosotros mismos como nuestros propios oyentes.

Finalmente, la noción de actuación implica una noción de creatividad (Palmer y Jankowiak, 1996) y de improvisación (Sawyer, 1996), que se encuentran en toda clase de actividades comunicativas y de eventos comunicativos, desde el más ritualizado y formal al más ordinario y casual. En la tradición del norte de Yemen, que ha estudiado Steven Caton, la habilidad del poeta en su alocución consiste no solo en recitar versos de memoria, sino en «situar su discurso en un escenario concreto, ofreciendo pequeñas referencias de lugar y tiempo» (Caton, 1990: 106). Esto significa que el poeta debe saber cómo conectar los versos tradicionales con el aquí y el ahora. Esto puede decirse en general de cualquier práctica discursiva oral. Uno de los atributos que debe tener un gran orador en la sociedad de Samoa es saber qué incluir y qué dejar fuera de su discurso, al mismo tiempo que relaciona metáforas conocidas y proverbios con el momento en que pronuncia su discurso y con los nombres y títulos de los asistentes.

Hablar con fluidez una lengua significa ser capaz de entrar en cualquier conversación sin alterar la misma y hacerlo del modo apropiado. Esta habilidad conversacional, que solemos dar por supuesta (hasta que encontramos a alguien que no la tiene, o que ignora sus implicaciones sociales), no es muy distinta de la forma en que un experimentado músico de jazz puede participar en la composición de otro músico, embelleciéndola con su entrada, jugando con el motivo musical principal, poniendo de relieve unos registros de la melodía frente a otros, citando otras versiones de la misma pieza por otros músicos, o probando conexiones armónicas diferentes, todo ello sin perder de vista lo que hace el resto de miembros de la banda (Berliner, 1994).

1.4.2. La deixis

Los filósofos han reconocido desde hace tiempo que hay diferentes tipos de signos. Immanuel Kant, en su *Antropología desde un punto de vista pragmático* ([1798], 1974), distinguió entre signos **arbitrarios** y **naturales**. Las letras que representan sonidos lingüísticos serían un ejemplo de sonidos arbitrarios. No hay una relación necesaria entre la forma de una letra particular y la calidad del sonido o sonidos que representa, como demuestra el hecho de que pueda representarse el mismo sonido mediante letras distintas en el mismo alfabeto o por símbolos distintos de otras tradiciones ortográficas (i. e. latín frente a cirílico). Una letra representa un sonido y puede evocar ese sonido en un lector porque se ha establecido una convención y ha sido aceptada por la comunidad. Por otro lado, el humo que nos alerta de que hay fuego es un signo no establecido por una convención, sino por el conocimiento de un fenómeno natural recurrente. Existe una relación de contigüidad entre el signo (humo) y el fenómeno que representa (fuego). Basándose en la creencia de que «si hay humo, entonces fuego», un persona que advierte el humo puede inferir que hay un fuego cerca. El humo no «representa» el fuego, del mismo modo en que la palabra *fuego* podría servir para contar una historia sobre un suceso ocurrido. El humo real está en conexión espacio-temporal y física con otro fenómeno relacionado y adquiere «significado» por medio de la conexión espacio-temporal y física¹². Partiendo de observaciones similares, el filósofo americano Charles Peirce llamó al humo índice y lo distinguió de otros signos arbitrarios (símbolos) y signos que intentan reproducir algún aspecto de su referente (iconos) (véase la sección 6.8). Los índices (o **deícticos**, como muchos estudiosos prefieren llamarlos actualmente) son signos que guardan algún tipo de relación existencial con su referente (Burks, 1949). Esta categoría puede extenderse a expresiones lingüísticas como los pronombres demostrativos, los pronombres personales como *yo* y *tú*, la expresiones temporales como *ahora*, *entonces*, *ayer*, y expresiones espaciales como *arriba*, *abajo*, *debajo*, *encima*. A la propiedad de estas expresiones se la ha llamado **deixis** y se ha demostrado que afecta a gran parte de la comunicación lingüística.

¹² El filósofo Paul Grice (1957/1971) a este tipo de significado lo denominó «natural», y al significado establecido por la convención, «no natural». Para Grice, el significado no natural se caracteriza por la intencionalidad (véase el epígrafe 7.3.2).

El uso del lenguaje está lleno de ejemplos de expresiones lingüísticas que están en conexión o señalan en la dirección de aspectos del contexto sociocultural.

En una imagen topológica, la deixis es por definición lo que yo llamo un concepto basado en un parámetro radial o polar de relación semiótica: los vehículos-signos indiciales parten de un origen establecido por y hacia su suceder, como si del «centro» o cola del aquí y el ahora de una flecha semiótica se tratase. Al final de su recorrido radial, o punto de llegada de la flecha, se encuentra su objeto indicial, con independencia de cuales sean las dimensiones perceptivas y conceptuales, o las propiedades de las cosas indicadas. Únicamente mediante la semiosis indicial, el «espacio» que rodea el vehículo-signo indicial es ilimitadamente grande (o pequeño), caracterizable de ilimitadas maneras, y su establecimiento indicial (por haber sido originado) casi ilimitadamente revocable.

(Silverstein, 1992: 55)*

Así, pues, una expresión como *esta mesa* lleva implícita una flecha imaginaria¹³ hacia algo reconocible, muy posiblemente accesible al campo perceptivo del emisor y del receptor. No es necesario, sin embargo, que esta accesibilidad sea inmediata. Por ejemplo, una palabra o expresión puede utilizarse para indicar una experiencia pasada o futura. La alternancia de códigos suele utilizarse a menudo como tipo de índice. Al enunciar una palabra en otra lengua, los hablantes pueden estar señalando hacia otro tiempo o lugar, donde ellos o sus coparticipantes han estado o estarán. En las comunidades bilingües, donde la alternancia de códigos es moneda corriente, la elección de una lengua particular en vez de otra puede indicar la etnia a la que pertenece un hablante o una determinada posición política en relación con la lengua y la etnicidad. Este es el caso, por ejemplo, de Quebec, Canadá (Heller, 1982, 1995). En la siguiente conversación telefónica, por ejemplo, la elección del francés por un paciente que llama a un hospital para concertar una cita se interpreta como un elemento deíctico de la preferencia del paciente por el francés frente al inglés:

* Salvo en los casos en que ya existe una traducción al castellano —que se indica en la Bibliografía— y en algunas excepciones, todas las demás citas de autores han sido traducidas por mí. (N. del T.)

¹³ En ocasiones, «la flecha» no es tan imaginaria, debido a que el uso de demostrativos como *este*, *esta*, *esto* suele venir acompañado de gestos.

- (1) Asistente: Central Booking, may I help you?
Central de reservas, ¿en qué puedo ayudarle?
- Paciente: Oui, allô?
¿Sí, oigame?
- Asistente: Bureau de rendez-vous, est-ce que je peux vous aider?
Central de reservas, ¿en qué puedo ayudarle?¹⁴

(de Heller, 1982: 112)

Debido a sus implicaciones políticas, sin embargo, la oferta de una elección entre dos lenguas podría desestimarse, como en el siguiente ejemplo:

- (2) Camarero: Anglais ou français, English or French?
- Dos bilingües: Bien, les deux...
(Bueno, los dos...)
- Camarero: No, mais anglais ou français?
(No, ¿pero inglés o francés?)
- Dos bilingües: It doesn't matter, c'est comme vous voulez.
(Lo que usted desee.)
- Camarero: OK. OK. I'll be back in a minute.
(Bien, bien, volveré en un minuto.)

(de Heller, 1982: 116)

Estos ejemplos muestran que los elementos deícticos varían desde preguntas inofensivas (¿hablas francés?) a declaraciones políticas (¿de qué lado estás?). Por este motivo es importante distinguir entre los distintos tipos o grados de deixis. Por ejemplo, Silverstein (1976b) sugirió que el deíctico *este* presupone simplemente la existencia de un referente identificable. El pronombre *tú*, por otra parte, hace algo más que señalar la existencia de un receptor: construye la categoría social del interlocutor, o al menos deja constancia de ella. Una persona no se ins-

¹⁴ En una nota a pie de página, Heller señala que esta expresión, tan corriente en situaciones donde hay contacto lingüístico, parece ser un calco palabra por palabra de la fórmula inglesa *may I help you?*, en vez de la expresión francesa (o española) que corresponde al efecto que se pretende conseguir.

taura oficialmente como interlocutor hasta que se dirigen a él o ella como *tú/usted* (mientras que la mesa ya está junto al hablante antes de que diga «esta»). La lenguas que tienen pronombres de tratamiento de segunda persona (i. e. la clásica distinción que hacen muchas lenguas europeas, el francés *tu/vous*, el español *tú/Usted*, el alemán *du/Sie*, el italiano *tu/Voi* o *tu/Lei*) amplían las propiedades deícticas de los pronombres personales utilizándolos en contextos socialmente relevantes como parámetros de igualdad/desigualdad, solidaridad/poder (Brown y Gilman, 1960). Estos son deícticos que Silverstein llamó «de máxima eficacia realizativa o creativa». Los modos con que definimos el mundo que nos rodea forma parte de la constitución de ese mundo. Este aspecto creativo y realizativo de la deixis es el que utilizan los hablantes para construir su identidad étnica o de género (Gumperz, 1982a, 1982b; Hall y Bucholtz, 1995). Decir que hay palabras que están relacionadas deícticamente con algún «objeto» o aspecto del mundo significa reconocer que las palabras llevan consigo un poder que va más allá de la descripción e identificación de la gente, los objetos, las propiedades o los acontecimientos. Significa tratar de identificar los modos con los que la lengua se convierte en una herramienta a través de la cual nuestro mundo social y cultural se describe, evalúa y reproduce constantemente.

De acuerdo con Gumperz, este trabajo interaccional se realiza por medio de una amplia gama de **indicios contextualizadores**, una subclase de signos deícticos que permiten saber a las personas qué está ocurriendo en una situación dada y cómo se espera que continúe la interacción (véase la sección 6.8.2.2). Puesto que las indicios de contextualización no se distribuyen uniformemente en una comunidad dada, la deixis es un aspecto importante para gestionar las relaciones de poder y las dinámicas de poder en situaciones comunicativas donde un grupo minoritario se enfrenta a un nuevo grupo de deícticos:

Las prácticas de contextualización se difunden de acuerdo con redes institucionalizadas de relación, y su adquisición está determinada por fuerzas económicas, políticas e ideológicas que sirven para ningunear a grandes sectores de la población. Este desajuste adquiere una particular importancia a medida que algunos sectores de la población, que anteriormente estaban aislados, van siendo absorbidos por los modernos estados nacionales...

(Gumperz, 1996: 402)

Veamos ahora la estrecha relación que existe entre la deixis y la actuación. Esta relación se hará más evidente aún con el estudio de la tercera noción, la de participación.

1.4.3. La participación

Como hemos mencionado anteriormente, los antropólogos lingüísticos comparten con otros científicos sociales su interés por los hablantes como actores sociales. Esto significa que ven el habla sobre todo como una actividad social donde interviene algo más que expresiones lingüísticas. Esta perspectiva epistemológica se refleja bien en el siguiente fragmento que escribió Hymes para responder críticamente a la noción de competencia de Chomsky:

Debemos... considerar el hecho de que un niño normal adquiere el conocimiento de las oraciones, no solo por medio de la gramática, sino también por medio de su inserción en un contexto. Él o ella adquiere la competencia sobre cuándo hablar, cuándo no, de qué hablar y con quién, dónde y de qué manera. En suma, un niño puede llegar a dominar un repertorio de actos de habla, tomar parte en eventos comunicativos y evaluar la conducta comunicativa de otros. Además, esta competencia se integra con sus actitudes, valores y motivaciones en relación con los rasgos y uso del lenguaje, y con su competencia y actitudes para entender la interrelación del lenguaje con el otro código de conducta comunicativa.

(Hymes, 1972b: 277-278)

Uno de los principales puntos de este fragmento es el reconocimiento del hecho de que ser hablante de una lengua significa pertenecer a una comunidad de hablantes, algo que, por otra parte, significa estar inmerso en un ámbito de actividades y usos del lenguaje. Ser un hablante competente de una lengua significa ser capaz de hacer cosas con ese lenguaje como parte de un conjunto de actividades sociales que están organizadas culturalmente y que han de ser interpretadas a la luz de la cultura. Las nociones de evento comunicativo, evento de habla y actividad de habla son algunas de las que se utilizaron en el pasado para dar cuenta de esta idea básica. El concepto que suele utilizarse habitualmente para hablar del hecho de que el habla forma parte de actividades más amplias es el de **participación**. Esta noción subraya la cualidad inherentemente social, colectiva y distributiva de cualquier acto de habla. Hablar una lengua significa ser capaz de utilizar sonidos que nos

permiten participar en una interacción con otros, evocando un mundo que suele ser más amplio de lo que nadie puede ver y tocar en un momento dado. La conexión, ya sea real o imaginaria, con este mundo más amplio se produce por medio de la habilidad de las palabras para hacer cosas, por su poder realizativo (véase más arriba el epígrafe 1.4), algo que en parte se convierte en realidad gracias a su habilidad para señalar hacia algo más allá de ellas mismas, por medio de sus propiedades deícticas (véase más arriba el epígrafe 1.4.2).

La participación parte del presupuesto de que la cognición gestiona el volumen de información y permite predecir la acción que los demás realizarán para la resolución de un problema. También parte de un elemento corporal, un cuerpo con vida que interactúa con el entorno no solo físicamente (mediante el tacto, por ejemplo), sino también creando un sentido. Ser un ser humano significa estar comprometido en un proceso continuo de interpretación de nuestras relaciones espaciales y temporales con el mundo que nos rodea (*Umwelt*). Este mundo incluye objetos materiales —herramientas y artefactos—, así como otros cuerpos vivos (C. Goodwin, 1981; Goodwin y Goodwin, 1996; Hanks, 1990; Heidegger, 1962; Merleau-Ponty, 1962). Participar implica compartir los recursos materiales e ideacionales (las lenguas incluidas), pero no necesariamente al mismo nivel de control ni conocimiento. Una de las razones para analizar la noción de participación en el estudio de las prácticas culturales ha sido la característica singularidad de todo grupo humano o comunidad (véase el capítulo 2). Finalmente, la participación como concepto analítico reemplaza las viejas dicotomías como hablante-oyente o emisor-receptor. Como descubriremos en el resto de este libro (especialmente en el capítulo 9), cualquier texto puede representar simultáneamente a varios autores; y el significado se construye con frecuencia mediante la yuxtaposición de voces distintas, cada una de las cuales se realiza mediante el uso de lenguas distintas, dialectos y estilos comunicativos.

1.5. CONCLUSIONES

En este capítulo he presentado la disciplina de antropología lingüística, poniendo de relieve algunas de sus principales nociones y problemas teóricos. He subrayado la importancia de acercarse al lenguaje como un conjunto de prácticas culturales y a la necesidad de comprender la

antropología lingüística como una empresa fundamentalmente interdisciplinar, que se inspira en una variedad de perspectivas dentro de las humanidades y de las ciencias sociales, pero que aporta su propio punto de vista sobre la naturaleza del habla y de su papel en la constitución de la sociedad y la interpretación de la cultura. De todas las ciencias sociales, la antropología lingüística es la más cercana a la sociolingüística. Como quedará claro en los siguientes capítulos, los antropólogos lingüísticos comparten un interés en los hablantes como miembros de comunidades lingüísticas y en la distribución social de las formas, repertorios y actividades comunicativas. Así como los sociolingüistas suelen ver a los gramáticos y lingüistas históricos como sus principales interlocutores, a los antropólogos lingüísticos les preocupa mantener un diálogo con las ciencias sociales en general y con otros subcampos de la antropología en particular. Este diálogo se ha hecho posible gracias al crecimiento de áreas de investigación centradas sobre una serie de conceptos clave. Me he centrado en tres de ellos: la actuación, la deixis y la participación. Volveré sobre estos conceptos en los siguientes capítulos, pero me extenderé con mayor amplitud en la participación (véase el capítulo 9) porque, en mi opinión, tiende un puente de gran utilidad entre las diversas e importantes corrientes de investigación dentro y fuera de la antropología. Entre las diversas unidades de análisis que propongo para el estudio del lenguaje, las unidades de participación se revelarán como una interesante aproximación para el estudio de las estructuras lingüísticas, sin perder de vista el rico tejido social donde se llevan a la práctica.

Teorías de la cultura

Si la premisa de la antropología lingüística es que debe entenderse el lenguaje como una práctica cultural, nuestra aproximación al campo debe incluir un estudio de la noción de cultura. Esta tarea plantea hoy día un especial desafío. Nunca hasta ahora el concepto de cultura había sido tan controvertido ni tan duramente criticado desde todos los puntos de vista. En los últimos años se ha criticado en exceso una noción totalizadora del concepto de cultura, que reduce las complejidades sociohistóricas a meras caracterizaciones y que esconde las contradicciones morales y sociales que existen en y entre las distintas comunidades. Muchos científicos sociales, incluyendo algunos antropólogos, han contestado que la noción de cultura se identifica así con un programa colonial de supremacía intelectual, militar y política por parte de los poderes occidentales sobre el resto del mundo, que no puede ejercerse sin asumir una serie de engañosas dicotomías como «nosotros» y «ellos», «civilizado» y «primitivo», «racional» e «irracional», «educado» y «analfabeto», etc. La «cultura» es lo que «otros» tienen, lo que los hace y los mantiene diferentes, separados de nosotros. En el siglo XIX, la cultura era un concepto utilizado por los europeos para explicar las costumbres de los pueblos en los territorios que iban conquistando y poblando (en África, en el Norte y el Sur de América, Australia, las islas del Pacífico, Asia). Hoy día, la cultura se emplea para explicar por qué las minorías y los grupos marginados no se integran fácilmente en las principales corrientes sociales ni se mezclan con ellas. La crítica de estos hechos es útil, entre otras cosas, para que seamos conscientes del papel del discurso académico en la producción y legitimación de la marginación, un papel que a veces ejercen los mismos académicos sin ser conscientes de ello (i. e. Bhabha, 1994; Fox, 1991; Said, 1978). Al mismo tiempo, las nuevas generaciones de estudiantes de

la conducta social humana que pretenden emprender nuevas elaboraciones teóricas y síntesis necesitan una comprensión histórica de nuestras metáforas y conceptos de base. Por muy problemáticos que hayan sido los anteriores conceptos de cultura, no son nada si se comparan con el peligro de evitar definir el concepto que puede ayudarnos a comprender las semejanzas y diferencias que manifiestan las personas a nuestro alrededor de constituir diversos tipos de formaciones grupales.

Más que revisar sistemáticamente las diferentes teorías de la cultura que han propuesto los antropólogos en el siglo pasado¹, aquí me limitaré a exponer las seis teorías de la cultura en las que el lenguaje desempeña un papel particularmente decisivo. Estas teorías no dejan de ser polémicas, y una de ellas se basa en un paradigma —la psicología de Vigotsky— que ciertamente no forma parte de la corriente mayoritaria de la antropología. Esta opción debería servir de ayuda al principal propósito de este libro: la discusión del lenguaje desde una perspectiva antropológica. Subrayaré el concepto de lenguaje que implícita o explícitamente subyace a cada teoría de la cultura.

2.1. LA CULTURA COMO ALGO DISTINTO DE LA NATURALEZA

Una de las perspectivas comunes de la cultura es que es algo aprendido, transmitido, heredado de generación en generación a través de las acciones humanas, casi siempre tomando la forma de una interacción cara a cara y, desde luego, mediante la comunicación lingüística. Esta perspectiva de la cultura permite explicar por qué cualquier niño, al margen de su herencia genética, crecerá siguiendo los modelos culturales de las personas que le han educado. Un niño al que se le ha separado de su parientes de sangre y que ha sido criado en una sociedad diferente de la que ha nacido, se convertirá con el tiempo en un miembro más de la cultura de sus padres adoptivos debido, en buena parte, a la socialización lingüística, por medio de la cual adquirirá la cultura además del lenguaje de las personas con las que vive.

En antropología, una cultura son los modelos de conducta aprendida y compartida característicos de una comunidad determinada. La cultura

¹ Keesing (1974) y Ortner (1984) hacen un repaso de las distintas teorías de la cultura.

se aprende de los parientes y otros miembros de la comunidad, así como de varias formas materiales como libros y programas de televisión. No has nacido con una cultura, sino con la habilidad de adquirirla por medios tales como la observación, la imitación, el ensayo y el error.

(Oswalt, 1986: 25)

A pesar del reconocimiento que algunos libros de texto han prestado a la necesidad de «una habilidad para adquirir» cultura, la visión de la cultura como algo aprendido suele comprenderse a veces por oposición a la perspectiva de una conducta humana como producto de la naturaleza, esto es, como una dotación que se transmite de generación en generación por medio de los principios de la genética. La dicotomía «naturaleza/ambiente» ha dividido a los especialistas, que se formulan la misma pregunta: ¿qué tienen de especial los seres humanos? La respuesta a esta pregunta radica en la encrucijada de la biología y la cultura, la herencia y la adquisición. No puede encontrarse mejor ejemplo que el lenguaje. No cabe duda de que los seres humanos tienen la capacidad de adquirir un lenguaje. Basta con escuchar a los niños de cualquier lugar del mundo, que en un espacio de tiempo relativamente breve (dos, tres años) son capaces de procesar primero y luego producir complejos mensajes con ideas complejas. La capacidad de aprender un lenguaje es de hecho independiente de la habilidad de oír sonidos, algo que puede observarse en el uso espontáneo del lenguaje de signos que hacen los niños sordos. Estos niños, una vez expuestos a un ambiente en el que las personas usan sistemáticamente gestos para comunicarse, adoptan esos gestos y los usan tan eficazmente como los niños oyentes usan los sonidos lingüísticos (Monaghan, 1996; Padden y Humphries, 1988; Sacks, 1989; Lane, 1984). Resulta, pues, patente que la adquisición del lenguaje, la naturaleza y la cultura interactúan de varias maneras para producir el fenómeno único de los lenguajes humanos.

La idea de una oposición entre cultura y naturaleza fue introducida en la antropología americana por antropólogos de origen alemán como Franz Boas², que había sido influido por la filosofía de Immanuel Kant,

² «Puede definirse la cultura como la totalidad de reacciones y actividades físicas y mentales que caracterizan la conducta de los individuos que componen un grupo social, tanto en su relación colectiva o individual con el medio natural al que pertenecen, con otros grupos, con los otros miembros del propio grupo o con cada individuo consigo mismo. También incluye los productos de estas actividades y el papel que desempeñan en la vida de los grupos» (Boas, 1911/1963: 149).

así como por los filósofos idealistas del siglo XIX. Boas tomó de Kant la idea de que nuestro intelecto es un fuerza superior de nuestra comprensión del mundo. En 1789, Kant había publicado un libro basado en un curso que había dado en los últimos treinta años llamado *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (La antropología desde una perspectiva pragmática), donde definía la antropología como el estudio de lo que un ser humano hace por causa de su espíritu libre, como opuesto a las leyes naturales que gobiernan la fisiología humana. Esta definición de la antropología sigue la visión que Kant tiene de la cultura (German *Kultur*) como capacidad de establecer fines arbitrarios (i. e. no-naturales), una condición necesaria para la libertad humana (La crítica del Juicio, § 83). Este punto de vista se desarrolla más ampliamente en la *Fenomenología del Espíritu* de G. W. Hegel, donde se dice que las personas son distintas de los animales no solo por su habilidad para controlar sus instintos, sino también por su capacidad para superar sus idiosincrasias compartiendo sus necesidades y aceptando sus medidas, que son más universales. Para Hegel, la cultura es un proceso de extrañamiento de (en alemán *Entfremdung*) o de «salir del» (*Entäußerung*) ser natural o biológico, pues forma parte de ese «ser natural» estar centrado. La cultura significa la posibilidad de salir de nuestra visión limitada de las cosas y tomar el punto de vista de otro. Este proceso hace posible tomar conocimiento de uno mismo (*Selbstbewusstsein*), así como conocimiento del Otro, que es siempre un modo teórico de pensar. La palabra que Hegel utiliza para la cultura es instructiva: *Bildung*, esto es, formación (que recuerda el término latino *formatio*) o configuración (de la materia o el pensamiento). De acuerdo con Gadamer ([1960] 1975), este concepto se origina en el primer misticismo y está estrechamente vinculado no solo a la idea de que los seres humanos llevan en su alma la imagen de Dios, sino también a una ética universal, una lucha por controlar los instintos humanos y, por tanto, por elevarse hacia valores pan-humanos. Este proceso de socialización, en el cual el lenguaje cumple un papel importante, va dirigido a orientar la mente del niño y su conducta hacia modos de pensar, hablar y actuar que sean aceptables para una comunidad más amplia que la propia familia del niño (Mauss, 1935).

Desde esta perspectiva, el lenguaje forma parte de la cultura. Más específicamente, los lenguajes sirven para categorizar el mundo natural y cultural. Son valiosos sistemas de clasificación (taxonomías) que

pueden aportar inestimables indicios sobre las creencias y prácticas culturales. Estos sistemas de clasificación son arbitrarios, pues de otro modo, ¿cómo podrían explicarse las diferencias entre los vocabularios y los campos semánticos de las distintas lenguas? Sabemos, por ejemplo, que mientras que una lengua agrupa todos los elementos de un conjunto dado bajo el mismo rótulo (i. e. en inglés *nosotros*), otra lengua puede hacer distinciones dentro del mismo (i. e. muchas lenguas poseen distintos términos para traducir *nosotros*, dependiendo de si hay o no más de dos partes o si el oyente se incluye o no) (véase el epígrafe 9.3). Las propiedades de objetos o de personas que son irrelevantes para un sistema de clasificación, pueden ser cruciales para otros. En el pasado, los antropólogos lingüísticos han aportado innumerables datos de la existencia de este tipo de singulares clasificaciones en distintas lenguas (véase Cardona, 1985, para una revisión de la literatura pertinente). Lounsbury (1962/1969) muestra, por ejemplo, que el seneca (una lengua iroquesa del Estado de Nueva York occidental), al contrario que el inglés y otras muchas lenguas, hace una distinción crucial entre los términos del linaje patrilineal y del matrilineal. Con el término *haʔnih* se hace referencia al padre de alguien, al hermano del padre, al hijo de la hermana de la madre del padre, al hijo del hermano del padre del padre, etc., mientras que el término *hakhnoʔsēh* se aplica al hermano de la madre, al hijo de la hermana de la madre de la madre, al hijo del hermano de la madre de la madre, etc. (Lounsbury, [1962] 1969: 195). Estos ejemplos muestran que las familias lingüísticas pueden ofrecer a los antropólogos valiosos indicios sobre cuáles son las diferencias sociales relevantes para un grupo determinado. Esto es cierto tanto respecto de lo que tiene una lengua como de lo que carece. El hecho de que algunas lenguas no tengan una traducción para la palabra inglesa *privacy*, por ejemplo, podría indicar que el concepto de «privacy» no está presente o se conceptualiza de forma que no es posible representarlo en una sola palabra.

Pueden hacerse consideraciones similares sobre el modo en que los verbos clasifican las acciones y los agentes de lenguas distintas. En inglés, por ejemplo, el mismo verbo *morir* se utiliza tanto para seres humanos como para animales (y algunas veces se extiende metafóricamente a objetos y máquinas que parecen cobrar «vida», i. e. pilas, motores). El samoano, por otro lado, hace la distinción entre la muerte de las personas (*oti*) y la de los animales (*pē*) o máquinas —pues se

identifican en el mismo grupo—, i. e. *ʼua pē le taʼavale* «el automóvil está estropeado, literalmente, ha muerto». ¿Significa esto que se siente que la relación entre seres humanos y animales es diferente para los hablantes de Samoa y para los hablantes ingleses? Este tipo de preguntas son las que interesan a aquellos que investigan el relativismo lingüístico (véase el capítulo 3).

La atención a este tipo de distinciones léxicas formaba parte del programa estructuralista en lingüística, como muestra el trabajo, en Europa, de Trier (1934) y Hjelmslev ([1949] 1961)³, y en los Estados Unidos, del grupo de **análisis componencial** (Conklin, 1962/1969; Goodenough, 1956; Lounsbury, 1956). En estos estudios, el lenguaje se ve como un sistema de «abstracciones» que identifica las clases de objetos (en su mayor parte por medio de nombres), las clases de acción (por medio de verbos), las clases de propiedades (por medio de adjetivos), las clases de relaciones (por medio de preposiciones o postposiciones), las clases de eventos (por medio del régimen preposicional del verbo), las clases de ideas o pensamientos (por medio de oraciones completas [Boas, 1911: 21]).

2.2. LA CULTURA COMO CONOCIMIENTO

Si la cultura se aprende, entonces una gran parte de ella puede pensarse en términos de conocimiento del mundo. Esto no significa solamente que los miembros de una cultura deban saber ciertos hechos o ser capaces de reconocer objetos, lugares y personas. También significa que deben compartir ciertos modelos de pensamiento, modos de entender el mundo, de hacer inferencias y predicciones. En una famosa frase que reúne lo que podríamos llamar la *perspectiva cognitiva* de la cultura, Ward Goodenough escribió:

la cultura de una sociedad consiste en todo lo que uno debe conocer o creer a fin de obrar de una manera aceptable para sus miembros, cualquier papel que ellos acepten para sí mismos. La cultura, entendida como aquello que diferencia lo que aprendemos de nuestra

³ Para una exposición de la teoría de los campos semánticos en el análisis léxico, véase Lehrer (1974). Tyler (1978) contiene una detallada exposición de los diferentes modelos de análisis léxico dentro de la lingüística.

herencia cultural, debe consistir en el producto final del aprendizaje, que es el conocimiento, en un sentido más general y relativo. Obsérvese, según esta definición, que la cultura no es un fenómeno material; no trata de las cosas, la gente, la conducta o las emociones, sino de una organización de todas ellas. Lo que la gente guarda en su cabeza son las formas de las cosas, modelos para percibir las, relacionarlas y, en todo caso, interpretarlas.

(Goodenough, [1957] 1964: 36)

Hay una homología lingüística de fondo en esta definición. Conocer una cultura es como conocer un lenguaje, pues ambas son realidades mentales; y lo que es más, describir una cultura es como describir un lenguaje. Por tanto, el objetivo de las descripciones etnográficas es escribir «la gramática cultural» (véanse Keesing, 1972: 302 y la sección 6.3.2). Según la corriente cognitiva de la cultura, el cuerpo del lenguaje que requiere una participación competente en una comunidad incluye tanto el **conocimiento proposicional** como el **conocimiento procedimental**.

El conocimiento proposicional se refiere a las creencias que pueden representarse por medio de proposiciones como «*los gatos y perros son animales domésticos*», «*fumar es perjudicial para la salud*», y «*los recién nacidos no pueden gatear*». Estos son el tipo de conocimientos prácticos sobre el «qué se sabe» o «*know-that*», que los etnógrafos suelen tratar de deducir de las respuestas de los informantes. El conocimiento procedimental es la información del «*know-how*» o «cómo se sabe», que suele inferirse de la observación del modo en que las personas realizan sus tareas cotidianas y resuelven sus problemas. Para conducir un automóvil no solo es necesario conocer qué partes del mismo realizan esta función, es decir, cuándo, si apretamos un determinado pedal u otro, aumentará la velocidad del vehículo o se detendrá (conocimiento proposicional), sino que necesitamos saber cuándo y cómo utilizar esa información. Necesitamos conocer los «procedimientos», esto es, la secuencia específica de actos por medio de la cual puede conseguirse un objetivo concreto, por ejemplo, acelerar o detener el automóvil. También necesitamos reconocer si una situación requiere una acción determinada.

Los antropólogos cognitivos de la década de los 60 se interesaron por los sistemas terminológicos como métodos de explorar el mundo cognitivo de un determinado grupo de personas:

En la medida en que el código cognitivo tiende a ser lingüístico y eficiente, el estudio de las respuestas lingüísticas habituales —o *términos*— elicitadas proporciona un fructífero punto de partida para configurar un sistema cognitivo; y con la conducta verbal sabemos cómo empezar.

(Frake, [1962] 1969: 30)

En este caso se entiende que el lenguaje es un grupo de proposiciones sobre lo que el hablante (como miembro de una sociedad o comunidad lingüística) sabe (o cree). Estas proposiciones deben reducirse a la forma: sujeto + predicado, i. e. esta planta (sujeto) es un fresal (predicado), John (sujeto) es el hermano del padre de Mary (predicado), un hibisco (sujeto) es un tipo de flor (predicado). Estas proposiciones pueden después conectarse con una serie más amplia de reglas de inferencia como las siguientes:

John es el hermano del padre de Mary
El hermano del padre de X es el tío de X

John es el tío de Mary

Los antropólogos cognitivos se basan en el conocimiento de las categorías lingüísticas y de sus relaciones para defender que formar parte de una cultura significa compartir (mínimamente) el conocimiento proposicional y las normas de inferencia necesarias para comprender si ciertas proposiciones son verdad (a partir de ciertas premisas). A este conocimiento proposicional, debe añadirse el conocimiento procedimental para llevar a cabo tareas como cocinar, coser, cosechar, pescar, pronunciar una conferencia, responder al teléfono, pedir un favor, escribir una instancia para pedir un puesto de trabajo.

En algunos recientes trabajos sobre cultura y cognición, se ha abandonado la tarea de encontrar «normas» sobre el modelo de las reglas lingüísticas en favor de modelos que son aparentemente menos dependientes del formalismo lingüístico y del análisis lingüístico (Boyer, 1993a; Dougherty, 1985). Los psicólogos, filósofos y antropólogos argumentan que hay esquemas de categorías (o guiones) que están fácilmente a disposición de la mente humana y que forman **entes naturales**, categorías o conceptos sobre las que es posible realizar inferencias sin tener una «teoría» o «modelo» explícito. La idea de algunos etnosemantistas como Frake o Goodenough no parece funcionar, por-

que hay individuos que no pueden enunciar las proposiciones (o los rasgos) que describen las condiciones necesarias y suficientes que definen lo que es un «perro» o un «chamán», pero que demuestran tener un firme conocimiento intuitivo de lo que estos conceptos implican. Incluso los niños pueden inferir fácilmente que algo a lo que se refieren como un perro come comida, duerme y mira las cosas, mientras que un objeto como un martillo no puede realizar ninguna de estas actividades. Uno de los ejemplos más utilizados habitualmente de ente natural es el de «ente vivo» (Atran, 1987, 1990; Atran y Sperber, 1991; Sperber, 1985). El hecho de que los niños adquieran fácilmente una comprensión de los términos que designan entes vivos, sin que se les enseñe y con muy poca experiencia directa, se ha utilizado como prueba de que hay «expectativas innatas respecto a la organización del mundo biológico cotidiano» (Atran, 1993: 60). De acuerdo con Atran, una de estas expectativas es que los seres vivos tienen una esencia mientras que los artefactos se definen por sus funciones.

Esta teoría sobre la habilidad innata para realizar distinciones categoriales ha sido utilizada de diversas maneras por los antropólogos simbolistas que se interesan en la vida ritual y religiosa (Boyer, 1990; Boyer, 1993b). Bloch (1993), por ejemplo, utiliza la hipótesis de Atran sobre el innatismo de la categoría de entes vivos para postular una teoría bastante compleja sobre cómo los zafimaniri de Madagascar pueden conceptualizar la transformación de los seres humanos en artefactos (las casas en las que solían vivir). Tras la muerte de una pareja que había construido su propia casa, esta se percibe como la pareja misma, y se convierte en una «casa sagrada» (*trano masina*), una fuente de protección para sus descendientes (Bloch, 1993: 115). Para comprender la transformación simbólica, argumenta Bloch, debemos considerar el hecho de que, antes de convertirse en madera, el material de construcción de la casa habían sido «los árboles». «Esta traslación de las personas a los árboles fue posible en la mente porque se basa en la premisa de la unidad de campo de los entes vivos» (Bloch, 1993: 119). El paso siguiente, desde los entes vivos (árboles) al artefacto (casa) es, sin embargo, más problemático o menos natural para la mente humana y, por tanto, sostiene Bloch, necesita de símbolos materiales, lo cual incluye pesados tablones de madera para sustituir las partes endebles de la casa (palos y cañas de bambú entrelazadas) que fueron utilizadas por la pareja original. Los postes centrales y el fogón se convierten así en el sustituto per-

manente de los ancestros, y a ellos se dirigen los descendientes cuando buscan protección⁴.

Aunque esta nueva generación de antropólogos cognitivos manifiestan que dependen menos del análisis lingüístico que sus predecesores, el cambio de foco desde una descripción de sistemas separados culturalmente hacia una base universal de la cultura humana reproduce el desplazamiento que se ha producido en los últimos treinta años desde las teorías behavioristas del lenguaje hacia las innatistas. Chomsky (1965, 1968) defendió los principios del innatismo en la adquisición del lenguaje basándose en el hecho de que los niños no tienen suficiente *input* para poder producir en un tiempo tan breve (de dos a tres años) el tipo de generalizaciones que exige la adquisición de las bases del lenguaje. De forma similar, los antropólogos cognitivos contemporáneos defienden que la experiencia de las personas no es base suficiente para justificar la adquisición de determinados conceptos culturales. Por ejemplo, el simbolismo religioso suele implicar principios implícitos —principios que con frecuencia no se articulan totalmente— y enunciados vagos. Por tanto, no sería posible su adquisición «sin tener ciertos principios que permiten ir más allá del material dado» (Boyer, 1993: 139). Estos principios consisten en la transposición y aplicación de supuestos sobre fenómenos naturales al dominio de lo no-natural. De acuerdo con Boyer, una gran parte de las prácticas religiosas son posibles gracias a la construcción de estos «tipos pseudo-naturales». Esto significa sencillamente que muchas categorías culturales (que son la base de un chamán, un poeta, o cualquier otra persona que posea alguna característica singular o indefinible) se emplean «bien directamente como nombres de entes naturales, bien como predicados que implican la existencia de un ente-natural» (Boyer, 1993: 132).

2.2.1. La cultura como conocimiento socialmente distribuido

El trabajo reciente de los psicólogos culturales y de los antropólogos (Lave y Wenger, 1991; Resnick, Levine, Teasley, 1991; Suchman, 1987) sobre cómo suelen pensar las personas en las situaciones de su vida real

⁴ Una de las complicaciones aquí es que los zafimaniri tienen la misma palabra (*hazo*) para árbol (ente vivo) y madera (ente no-vivo). Véase, no obstante, la forma que tiene Bloch (1993: 116) de escapar de este aparente embrollo.

ha proporcionado otra perspectiva sobre la cultura como conocimiento. Para estos investigadores, el conocimiento ya no es algo que resida exclusivamente en las operaciones mentales de las personas. Como ha definido de manera sucinta Jean Lave (1988: 1), cuando observamos cómo resuelven sus problemas los individuos en su cotidianidad, encontramos que la cognición está «distribuida —no dividida, sino extendida— entre la mente, el cuerpo, la acción y los escenarios organizados culturalmente (lo que incluye a otros actores)». Decir que el conocimiento cultural está *distribuido socialmente* significa reconocer que (i) el individuo no es siempre el punto final de los procesos de adquisición, y (ii) no todo el mundo tiene acceso a la misma información ni utiliza las mismas técnicas para conseguir ciertos objetivos. El primer punto implica que el conocimiento no se encuentra del todo en la mente del individuo; también reside en las herramientas que la persona utiliza, en el entorno que permite que sean posibles determinadas soluciones, en la actividad conjunta de varias mentes y cuerpos que persiguen el mismo objetivo, en las instituciones que regulan las funciones de los individuos y sus interacciones. Esta es la posición que adopta el antropólogo cognitivo Edwin Hutchins, quien al estudiar la navegación que se practica en el puente de mando de un barco de la Marina Real, llegó a la conclusión de que la unidad apropiada de análisis para hablar de cómo tiene lugar el proceso de cognición incluye los recursos humanos y materiales que permiten resolver el problema.

La unidad apropiada de análisis para hablar del cambio cognitivo incluye el entorno sociomaterial del pensamiento. *El aprendizaje es una reorganización adaptativa dentro de un sistema complejo*. Es difícil resistirse a la tentación de dejar que la unidad de análisis sucumba al punto de vista occidental de un individuo limitado por su piel, o que sucumba incluso más allá, tras el sistema simbólico «cognitivo» que reside en el sustrato profundo de la piel, a resguardo del mundo. Sin embargo, como hemos visto, el sistema complejo funciona como una red de coordinación entre los medios y los procesos, dentro y fuera de cada uno de los individuos que realizan determinadas actividades.

(Hutchins, 1995: 289)

Esta diversidad en la distribución del conocimiento entre los participantes y las herramientas no solamente interesa a los campos más esotéricos, técnicos o especializados (i. e. medicina, navegación, artes y técnicas, la oratoria pública); también tiñe el resto de campos de la acti-

vidad diaria. Esta perspectiva del conocimiento y el aprendizaje implica que una serie de proposiciones no pueden representar fácilmente lo que una persona necesita saber o hacer para ser un miembro competente de un grupo determinado. Esta idea de que alguien pueda aprender a hacer algo a partir de una serie de instrucciones concretas no se compeadece con la experiencia de cualquiera que haya intentado aprender a cocinar con un libro de cocina o utilizar un ordenador siguiendo las instrucciones de un manual. Con más frecuencia de lo que podríamos sospechar, hay un momento en el que nos atascamos u ocurre algo inesperado. En ese momento nos damos cuenta de la valiosa experiencia que supone haber pasado por las manos de un experto, y de la necesidad de haber participado directamente *en la realización de la tarea* antes de ser capaces de reproducirla por nuestra cuenta. En ese sentido, las palabras no consiguen reproducir la totalidad del contexto en el que una transformación llamada aprendizaje tiene lugar. Es difícil que se produzca el cambio en el individuo cuando es el propio individuo el que controla el proceso. No es una casualidad que sea el aprendizaje el modo de transmitir el conocimiento que más se ha extendido en el mundo, ya que es un sistema que limita la participación en la tarea, pero permite que una persona se sienta enteramente implicada en la misma. Tras haber observado el trabajo del maestro, poco a poco se permite que el aprendiz vaya haciéndose cargo de la tarea. Esto significa que en cada estadio del aprendizaje, el aprendiz ya tiene una imagen de cuál será el paso siguiente, un modelo que se aleja bastante del que se fomenta en las escuelas, donde el aprendiz recibe continuamente una serie de instrucciones sin haber tenido la experiencia de observar durante algún tiempo a los maestros haciendo su trabajo, y sin saber cuál es el fin o la necesidad que les conduce a ello.

La idea de que el conocimiento está distribuido afecta a nuestra noción de lo que significa ser miembro de una cultura. Según el punto de vista tradicional de Occidente, se supone que todos los miembros de una cultura participan del mismo conocimiento, pero este no es el caso en absoluto. Personas que proceden de diversos lugares del país, de familias distintas dentro de la misma comunidad y, en algunos casos, hasta dentro de la misma familia, pueden tener ideas totalmente dispares sobre las creencias culturales fundamentales (por ejemplo, la identidad o la existencia de Dios), poseer un distinto dominio de las prácticas culturales cotidianas (como cocinar o comer),

y distintas estrategias para interpretar los hechos y la resolución de los problemas. Edward Sapir tenía una clara conciencia de esta propiedad de la cultura cuando afirmaba que «todo individuo es, entonces, en un sentido muy real, un representante de, al menos, una subcultura que puede abstraerse de una cultura generalizada de un grupo al que pertenece» (Sapir, 1949a: 515).

En algunos casos, las personas pueden no ser conscientes del grado de diversidad que se expresa en su propia comunidad, y hasta se podría sostener que las prácticas lingüísticas son instrumentos útiles para perpetrar una visión homogénea de la cultura. Los lenguajes proporcionan categorizaciones *ready-made* y generalizaciones que se aceptan como dadas. Hablamos de «americanos», «italianos», «japoneses», como si fuesen grupos monolíticos. Utilizamos expresiones como *en este país creemos en la libertad* o *el inglés prefiere las oraciones breves*, a pesar del hecho de que la noción de «libertad» no es algo que compartan todos los miembros de la sociedad, y de que la noción de «oración breve» depende en gran medida del contexto y los mejores escritores no suelen respetarla. El lenguaje, no solo como sistema de clasificación, sino como práctica o forma de dar y recibir al y del mundo, nos viene con muchas decisiones ya tomadas sobre el punto de vista y la clasificación. Aunque esto no significa que cuando dos individuos utilizan la misma expresión comparten necesariamente las mismas creencias o la misma comprensión de una situación determinada, los estereotipos se reproducen constantemente mediante el uso irreflexivo de las expresiones lingüísticas que presuponen el género, la raza o la diferencia de clase.

Aunque las comunidades varían en términos de cuál es el ámbito de diversidad que se representa en ellos, la diversificación es la norma en vez de la excepción. Dentro de la antropología, los primeros trabajos teóricos sobre la cultura y la personalidad que introdujeron la visión alternativa de la cultura como *organización de la diversidad* fueron los de Anthony Wallace (véase Wallace, 1961: 28). De acuerdo con Wallace, lo que caracteriza a la gente que comparte la misma cultura no es la uniformidad sino «su capacidad de predecirse unos a otros». Tanto si la predicción es un factor como si no, sabemos que las comunidades prosperan, esto es, sobreviven con un grado aceptable de conflicto interno, no cuando todo el mundo piensa lo mismo (algo que parece imposible), sino cuando pueden coexistir diferentes puntos de vista y representaciones. La discriminación racial, étnica y de género, así como

la violencia, son manifestaciones de los problemas para aceptar plenamente otros modos de existencia, incluyendo los modos de hablar. El trabajo que ha realizado John Gumperz y sus colaboradores sobre el uso del lenguaje en comunidades multilingües revela los distintos modos que tiene el lenguaje de constituir un obstáculo para la integración social (Gumperz, 1982a, 1982b; Jupp, Roberts y Cook-Gumperz, 1982).

2.3. LA CULTURA COMO COMUNICACIÓN

Decir que la cultura es comunicación significa entenderla como un sistema de signos. Esta es la teoría semiótica de la cultura, que en su versión más básica sostiene que la cultura es una representación del mundo, un modo de darle sentido a la realidad objetivizándola en historias, mitos, descripciones, teorías, proverbios, productos artísticos y espectáculos. Desde este punto de vista, los productos culturales de un pueblo, por ejemplo, los mitos, rituales, la clasificaciones del mundo natural y social, también pueden verse como ejemplos de la apropiación de la naturaleza por los seres humanos por medio de su habilidad para establecer relaciones simbólicas entre los individuos, los grupos y las especies. Creer que la cultura es comunicación significa asimismo que para que una comunidad debe comunicar su teoría del mundo para vivirla.

2.3.1. Lévi-Strauss y el enfoque semiótico

Uno de los primeros ejemplos de la perspectiva de la cultura como comunicación se encuentra en el trabajo del antropólogo francés Claude Lévi-Strauss. De acuerdo con él, todas las culturas son sistemas de signos que expresan predisposiciones básicas cognitivas profundamente enraizadas, que categorizan el mundo en términos de oposiciones binarias (Leach, 1970; Lévi-Strauss, 1963a, 1963b, 1978; Pace, 1983). Lévi-Strauss parte del supuesto de que la mente humana es la misma en todos los lugares, y de que las culturas son aplicaciones distintas de las mismas propiedades lógicas abstractas del pensamiento, que todos los seres humanos comparten y adaptan a sus respectivas condiciones de vida. Desde este punto de vista, que es en parte una reacción y una crítica de conceptualizaciones previas sobre un «pensamiento primitivo», no hay ninguna diferencia cognitiva fundamental entre pensar el mundo en términos de conceptos abstractos, como expresiones algebraicas o números binarios, y hacerlo en términos de nombres totémi-

cos (por ejemplo, águilas contra osos, tierra contra cielo, corriente arriba contra corriente abajo) extraídos del mundo natural (entorno físico, plantas y animales). Las diferencias entre los modos de pensar de las llamadas sociedades «tradicionales» (cazadores y recolectores, por ejemplo) y los pueblos occidentales, tecnológicamente avanzados, guarda relación con los recursos que ambos utilizan en la construcción de sus teorías. El «pensamiento primitivo» construye mitos utilizando un número limitado de personajes ya existentes, de metáforas y tramas⁵. La ciencia occidental, por otro lado, crea constantemente nuevas herramientas y conceptos, por ejemplo, los doctores e ingenieros tienen instrumentos específicamente diseñados para su trabajo y únicamente para él. Pero el mito y la ciencia trabajan de forma similar: ambos usan signos y operan con analogías y comparaciones.

La visión de la cultura como comunicación se hace particularmente evidente en el uso que hace Lévi-Strauss de algunos conceptos prestados de la teoría lingüística para explicar las relaciones entre las diferentes categorías culturales. Por ejemplo, Lévi-Strauss aplicó la teoría de la adquisición de los sonidos, del lingüista ruso Roman Jakobson, a la distinción entre cultura y naturaleza. En ella, Jakobson afirmaba que los niños empiezan a dar sentido a los sonidos que oyen construyendo un sistema de oposiciones binarias que distingue entre vocales y consonantes, por un lado, y una distinción trinitaria entre las tres vocales abiertas (i, a, u) y las tres consonantes oclusivas (p, t, k), por otro. Para Jakobson, pueden describirse los triángulos de distinción máxima entre las vocales (figura 2.1) por medio de dos oposiciones básicas en las propiedades acústicas de articulación de los sonidos, concretamente, entre lo que él llamó densas y difusas, y lo que él llamó sonidos graves y agudos⁶:

⁵ Lévi-Strauss utilizó el término francés *bricolage* para referirse a la utilización de cualquier cosa al alcance de la mano para construir o fabricar algo. Un «*bricoleur*» es «alguien que trabaja con sus manos y usa tortuosos medios comparados con los del artesano» (Lévi-Strauss, 1966: 17). «Pueblos primitivos» serían aquellos que trabajan como *bricoleurs*, reutilizando elementos que han encontrado en otros sitios.

⁶ La distinción entre «densa» y «difusa» se basa en la forma de la señal acústica que muestre un espectrograma, dependiendo de si se aprecian diferencias entre una alta y una baja concentración de energía en una relativamente estrecha región central del espectro, y si esta oscilación va acompañada de un incremento o un descenso de la cantidad total de energía. «Grave» y «agudo» se refiere a una concentración de energía en las frecuencias altas y bajas del espectro. Véanse Jakobson, Fante y Halle (1963). Jakobson y Halle (1956). Hyman (1975: 35).

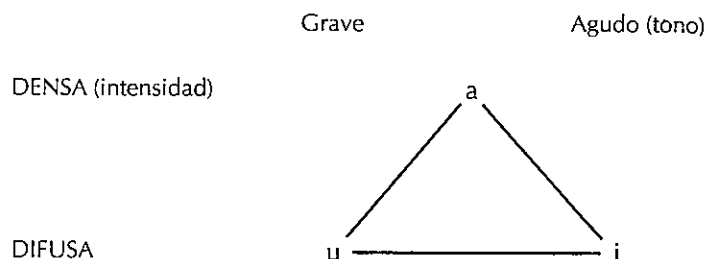


Figura 2.1. El triángulo vocálico de Jakobson.

Lévi-Strauss vio en este triángulo un método para hablar de las transformaciones culturales de la naturaleza, incluyendo la acción universal de cocinar. Él adaptó el triángulo de distinción máxima entre vocales a un triángulo culinario (Lévi-Strauss, 1965) en el que los sonidos se reemplazan por las propiedades de los alimentos, y la oposición entre rasgos acústicos se reemplaza por la oposición entre cultura y naturaleza, y entre elaborado y no elaborado:

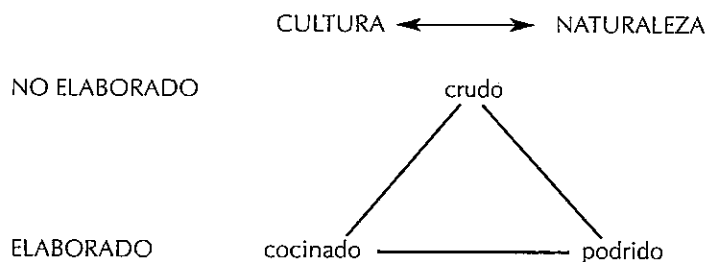


Figura 2.2. El triángulo culinario de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1965).

La distinción binaria entre «no elaborado» y «elaborado» se usa para representar la acción transformadora, tanto de la cultura (cocinado) como de la naturaleza (podrido), sobre los alimentos. La categoría «crudo» ocupa el lugar intermedio entre la naturaleza y la cultura, porque los alimentos crudos son típicos de algunas tradiciones culinarias (como cuando durante una comida se sirven frutas o verduras crudas en un plato), pero no están tan elaborados ni transformados por la cultura como los cocinados⁷.

⁷ La formulación original de Lévi-Strauss introduce distinciones más sutiles como la de asado y ahumado o la de asado y cocido (véase también Leach, 1970: 28-31).

El problema entonces reside en la medida en que puedan encontrarse las mismas clases de combinaciones o sustituciones en culturas diferentes. Si se encuentran en sociedades históricamente no relacionadas, el antropólogo puede ver en estas asociaciones *categorías universales del pensamiento humano*. Según este método, las nociones extraídas de la teoría lingüística pueden usarse en el análisis cultural, porque se entiende que la cultura es un sistema que se comunica por medio de sus actores sociales. Lévi-Strauss creía que no es la gente la que se comunicaba a través de sus mitos, sino los mitos los que se comunican a través de la gente. La mejor declaración sobre este punto se encuentra en un comentario que él mismo escribió sobre su propia obra:

Conviene recordar que he escrito que los mitos hablan en el hombre sin que este lo sepa. Esto ha sido muy polémico e incluso criticado por mis colegas de habla inglesa, porque creen que desde un punto de vista empírico es una frase que no tiene el menor sentido, pero para mí, transmite una experiencia vivida, porque describe con exactitud cómo percibo mi propia relación con el trabajo. Esto es, mi trabajo se piensa en mí sin que yo lo sepa. Nunca tuve, y sigo sin tener, la percepción de un sentido de mi identidad personal. Me figuro a mí mismo como el lugar donde algo está sucediendo, pero no hay «yo», ni «mí». Cada uno de nosotros es una especie de encrucijada de caminos donde las cosas ocurren. La encrucijada es puramente pasiva, allí ocurre algo. Algo diferente, igualmente válido, ocurre en otro sitio. No hay elección, es un asunto de suerte.

(Lévi-Strauss, 1978: 3-4)

Según este paradigma, el ser humano concreto, el ser histórico que no es solamente el lugar de las sensaciones, los pensamientos y los sentimientos, sino también la fuente y origen de las acciones, desaparece en favor de un sujeto trascendental, acultural y ahistórico (Mannheim, 1991: 150-151). Necesitaremos que aparezca en escena Geertz y a la antropología interpretativa para rescatar el pensamiento de unos seres humanos situados sociohistóricamente, que son sujetos *interpretantes* (epígrafe 2.3.2), y a Bourdieu y su teoría de la práctica (epígrafe 2.5) para darnos cuenta realmente de que hay algo más que descodificación en la interpretación (Moore, 1994: 74).

2.3.2. Clifford Geertz y el enfoque interpretativo

También para Clifford Geertz la cultura es comunicación, pero, al contrario que Lévi-Strauss, no cree que las diferencias culturales sean variaciones

de una idéntica e inconsciente capacidad humana para el pensamiento abstracto. Antes que esforzarse en entender las equivalencias subyacentes entre las culturas, Geertz se ha interesado más en crear un método de investigación que ponga de relieve el infinito proceso interpretativo que caracteriza a la experiencia humana, una perspectiva que comparte con la filosofía hermenéutica (Gadamer, 1976). Su objetivo es encontrar caminos de comprensión de la cultura humana antes que intentar explicarlos por medio de teorías causales que utilicen leyes generales de conducta:

El concepto de cultura que propugno es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la misma ha de ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.

(Geertz, 1973: 5)

Para Geertz, las «tramas» de las que nace la cultura deben desvelarse mediante cuidadosas investigaciones etnográficas y reflexiones que pongan de manifiesto las diferentes perspectivas sobre lo que en un principio parece un mismo significado. El concepto de *descripción densa* —que toma prestado de Gilbert Ryle— es una metáfora fundamental en la teoría de la cultura de Geertz: un etnógrafo vuelve sobre los mismos materiales y va añadiendo «capas» —este sería el sentido de «denso», el de la concentración o espesor de una «sopa espesa». Tal como Geertz contempla la cultura, esta es un producto de la interacción humana: «la cultura... es pública... no existe en la cabeza de alguien...» (ibíd.). A la vez que los seres humanos crean la cultura, están obligados a interpretarla. Decir que la cultura no está en la cabeza de alguien significa abundar en el hecho de que la cultura está ahí fuera, como producto de los seres humanos y es susceptible de ser interpretada. Según esta perspectiva, las manifestaciones culturales son actos de comunicación. Cuando observamos a alguien que participa en un debate público, asiste a un funeral, acude a un partido de fútbol, o presencia una pelea de gallos, le vemos participar en conductas coordinadas que no solo implican, sino que también producen, visiones del mundo, además de nociones locales de *persona* (o *self*), un concepto que es central en la obra de Geertz y en gran parte de la antropología cultural. Hacer cola para entrar en un teatro no implica únicamente una serie de presupuestos (y por tanto de conoci-

mientos) sobre cómo acceder al asiento para ver la representación —un tema que los antropólogos cognitivos pusieron sobre la mesa—, también es un acto que comunica ideas de orden público, de derechos individuales, de cooperación social; y comunica también una cierta noción de persona al tiempo que la produce. Por las mismas razones, el hecho de rechazar ponerse en cola también es un acto comunicativo que manifiesta públicamente un desafío de las normas públicas y una crítica de los derechos y los deberes que esas normas conllevan.

2.3.3. El enfoque de la deixis y la metapragmática

Las más recientes versiones de la perspectiva de la cultura como comunicación se han inspirado en trabajos sobre la deixis (véanse las secciones 1.4.2 y 6.9). Este es especialmente el caso de Michael Silverstein*, quien ha llevado a cabo un estudio sobre el trabajo teórico de Peirce y Jakobson. La fuerza comunicativa de la cultura, para esta nueva perspectiva, no va encaminada únicamente a representar aspectos de la realidad, sino también a conectar los individuos, los grupos, las situaciones y los objetos, con otros individuos, grupos, situaciones y objetos o, en un sentido más general, con otros contextos. Según esta visión, el significado (de los mensajes, actos y situaciones) se realiza no solo por medio de relaciones convencionales entre los signos y sus contenidos —i. e. la palabra escritoria, indica una cierta clase de objeto material junto al que las personas se sientan para realizar algunas tareas—, sino también por medio de conexiones entre aspectos seleccionados de la situación y aspectos de otras situaciones. La comunicación no es solo el uso de símbolos que «representan» creencias, sentimientos, identidades, acontecimientos, sino también un modo de indicar, presuponer o proyectar sobre el contexto presente creencias, sentimientos, identidades o acontecimientos. A esto se le suele llamar el *significado indicial* de los signos. Según este tipo de significado, una palabra no «representa» un objeto o concepto; más bien, indica o conecta con algo «del contexto» (véase la sección 1.4.2), que bien «se presupone», bien se deduce (esto es, «se crea»).

Esto significa que las formas comunicativas (expresiones lingüísticas, signos gráficos, gestos, actuaciones en vivo) son vehículos de prácticas culturales en la medida en que presuponen o establecen algunos

* Véanse Silverstein (1976b; 1981; 1985b; 1987; 1993); Hanks (1990; 1996); Lucy (1993), Mertz y Parmentier (1985), Parmentier (1994), Wertsch (1985a).

rasgos contextuales (por ejemplo, quién es el receptor de lo que se dice, una cierta relación social que se establece entre hablante y oyente) que, pese a no estar necesariamente descritos en el mensaje (o significado denotado), se entienden. Este tipo de significado cubre tanto los llamados **términos deícticos** como *aquí, allí, ahora, ayer, yo, tú*, etc., que deben interpretarse de acuerdo con el contexto espacio-temporal del enunciado en el que se utilizan, como los aspectos de marcado carácter ideológico del lenguaje y la cultura, el establecimiento de las categorías de autor y receptor (por medio del uso de las formas pronominales y el discurso indirecto) o el status relativo de los participantes (por medio de una selección de rasgos léxicos y morfológicos) (véase el epígrafe 6.8.2). Dentro de este marco, el uso de los elementos deícticos de un lenguaje proporciona una teoría de la acción humana, o una **metapragmática** (Silverstein, 1985a, 1985b, 1993).

2.3.4. *Las metáforas como teorías populares del mundo*

Pese a que el estudio de las metáforas les ha resultado particularmente atractivo a los antropólogos que suscriben la visión cognitiva de la cultura, la profusión de literatura sobre las metáforas puede entenderse finalmente como un caso más en el que se considera que la cultura se transmite través de formas lingüísticas y, por tanto, por medio de la comunicación (Keesing, 1974) (véase también el epígrafe 3.2.2).

Desde la visión funcional de las metáforas como modos de controlar nuestro entorno social y natural (Sapir y Crocker, 1977) hasta las teorías cognitivas más recientes que postulan que las metáforas son procesos «por los que entendemos y estructuramos un campo de experiencia en términos de otro *de distinto ipo*» (Johnson, 1987: 15)⁹, el lenguaje figurativo ha atraído siempre a los antropólogos, lingüistas y filósofos que se interesaban por el modo en que la forma específica y el contenido de nuestro discurso pueden constituirse en guías de nuestra experiencia del mundo (véase el capítulo 3). El estudio cognitivo de las metáforas como modelos culturales (o como expresiones que dependen de modelos) está estrechamente asociada a la idea de que entendemos el mundo y el lenguaje en términos de prototipos, que son visiones generales, simplificadas o teorías populares de la experiencia (Rosch, 1973, 1978). La teoría de

Lakoff y Johnson han estudiado este concepto (1980). Véase también Lakoff (1987).

los prototipos contradice la «teoría de los rasgos distintivos», que intenta definir la pertenencia a una clase (ya sea palabra, acto o acontecimiento) en términos de un grupo de rasgos discretos o propiedades —por ejemplo, un soltero se describe utilizando los siguientes rasgos: (i) masculino, (ii) adulto y (iii) no casado. Frente a quienes aplican la palabra *soltero* a ciertos hombres no casados, los teóricos de la teoría de los prototipos señalan la dificultad de postular una taxonomía popular del mundo en la que la gente se case a una cierta edad y una única vez (Fillmore, 1977b), cuando en el mundo real, más complejo, hay personas que no se casan (sacerdotes) y personas que son demasiado jóvenes o viejas, y hay quienes se han casado y divorciado demasiadas veces para que se pueda considerarlos solteros. En esta misma línea se expresa Sweetser (1987: 44), para quien el significado de la palabra *mentir* «está inherentemente fundado en un esquema prototípico de ciertas áreas de la experiencia humana». Este esquema simplificado abarca principios morales como (i) Intenta ayudar, no hagas daño, y (ii) El conocimiento es beneficioso. La vida es, por supuesto, más complicada, y pueden presentarse casos de conflicto entre los dos principios. Cuando informar de algo pueda herir la sensibilidad de las personas, estas recurrirán a reservarse la información o incluso mentir (por ejemplo, por cortesía)¹⁰.

2.4. LA CULTURA COMO UN SISTEMA DE MEDIACIÓN

El uso común de un lenguaje tiene lugar al mismo nivel que el uso común de todos los objetos que nos rodean en la sociedad en la que hemos nacido y en la que vivimos.

(Rossi-Landi, 1970: 521)

Las herramientas son por definición objetos de mediación. Son objetos que se interponen entre el usuario y el objeto mismo. Esta idea de las herramientas se remonta a la noción de Marx de «medio de trabajo», tal como describe la siguiente cita:

El medio de trabajo es aquel objeto o conjunto de objetos que el obrero interpone entre él y el objeto que trabaja, y que le sirve para encauzar su actividad sobre dicho objeto. El hombre se sirve de las cuali-

¹⁰ Para las teorías populares o *folk* como modelos culturales, véanse los ensayos de Holland y Quinn (1987), y D'Andrade y Strauss (1992).

dades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para utilizarlas, conforme al fin perseguido, como instrumentos de actuación sobre otras cosas... Y la propia tierra es un medio de trabajo, aunque exija para ser cultivada, para poder ser utilizada como instrumento de trabajo, toda otra serie de instrumentos y un desarrollo de la fuerza de trabajo relativamente grande. (Marx, [1946]: 131-132)

Según esta idea, «los medios de trabajo» son cualquier cosa que los seres humanos utilicen para controlar el entorno y producir recursos. Por definición, estos medios están siempre «entre». Están entre las personas y sus alimentos (i. e. un tenedor), entre las personas y el tiempo (i. e. un paraguas), entre las personas y el objeto físico (i. e. un hacha), entre las personas entre sí (gestos, enunciados) y entre las personas y sus propios pensamientos íntimos (habla privada, representación mental).

La figura 2.3 ofrece una representación preliminar del papel mediador de las herramientas.



Figura 2.3. Las herramientas median entre los seres humanos y su entorno.

En la figura 2.3, las herramientas y artefactos que produce el trabajo humano se encuentran entre los seres humanos y su entorno, es decir, median en la interacción con el mundo social o físico. La cultura organiza el uso de las herramientas en actividades específicas, como la caza, la cocina, la construcción, la lucha, el recuerdo del pasado y la planificación del futuro. En cada caso, la capacidad de un agente para dominar, explotar o controlar la naturaleza o su interacción con otros seres humanos crece o, simplemente se modifica, por el uso de las herramientas. Nuestra relación con el mundo, sin embargo, no necesita de mediación. Si empieza a llover mientras estamos sentados en un parque y nos mojamos el pelo y la cara, la relación entre nosotros y la naturaleza se hace menos directa, menos mediada (aún tenemos nuestras ropas y nuestros pensamientos). Si abrimos un paraguas, sin embargo, con el fin de atenuar el impacto de la naturaleza sobre parte de nuestro cuerpo, modificamos las consecuencias potenciales de un fenómeno natural a la medida de nuestras necesidades o limitaciones. En este caso, nuestra relación con la naturaleza está instrumentada por una herramienta especí-

fica, el paraguas, que aquí representa la cultura. Esta doble posibilidad de la experiencia humana, ya sea directa o mediada, se representa en la figura 2.4 por medio de un triángulo (véase Vygotsky, 1978: 54).

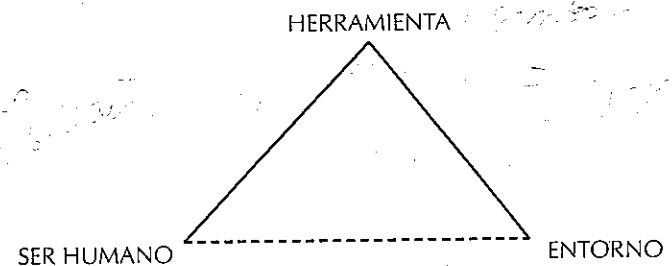


Figura 2.4. Las herramientas como alternativa de mediación entre los seres humanos y su entorno.

Este modelo incluye la posibilidad de objetos culturales materiales, i. e. paraguas, y objetos ideacionales o no-materiales, i. e. símbolos —el uso de un línea de puntos para representar la relación entre los seres humanos y el entorno eclipsa cualquier duda sobre la realidad empírica de tan inmediata relación (véase más abajo). Por ejemplo, nuestra relación con la naturaleza, la lluvia, por ejemplo, puede estar mediada por una teoría de las precipitaciones: ¿la lluvia es buena o mala, o es tal vez un signo de haber logrado la comunicación con Dios? Lo que importa de la figura 2.4 es que la relación mediada (línea continua) es una alternativa a la relación no mediada con el entorno (línea de puntos). Podemos conseguir que alguien abandone nuestra habitación empujándole fuera de ella, por ejemplo, haciendo uso de nuestros brazos y manos, o podemos conseguir el mismo objetivo utilizando símbolos, por ejemplo, señalando un cartel en la pared que diga «no se admiten visitantes», o pidiéndole que se vaya. Cuando utilizamos nuestro cuerpo para conseguir un objetivo, nuestra relación con el «intruso» no está necesaria (ni completamente) mediada por la cultura. Siempre que utilizamos símbolos, está mediada.

Para esta teoría, la cultura incluye objetos materiales como el paraguas y objetos ideacionales como los sistemas de creencia y los códigos lingüísticos. Las estructuras materiales e ideacionales son instrumentos por medio de los cuales los seres humanos median su relación con el mundo. Aunque en algunos casos la gente intenta el control del entorno

mediante intervenciones directas, físicas, en otras ocasiones son igual de capaces o más de controlar su entorno mediante herramientas simbólicas. Así, la cultura incluye hachas, flechas, martillos, sierras, sillas, edificios, papel, bolígrafos, transistores, disqueteras, bicicletas, automóviles, así como teorías sobre Dios (religión), la tierra y el universo (cosmología), el cuerpo humano (medicina), las emociones humanas, las herramientas como lenguas histórico-naturales (i. e. inglés, árabe, malgache) y lenguas artificiales (i. e. notaciones musicales, lenguajes informáticos). Productos culturales pueden ser las conversaciones, las declaraciones de amistad y amor, las cartas a un editor, las llamadas telefónicas a nuestros padres, así como las obras de teatro, los anuncios de radio, las películas y los vídeos musicales. Se entiende por cultura tanto «objetos» complejos y pequeños, esto es, las lenguas en su totalidad, como las expresiones hechas o palabras comodín que usamos en nuestra vida diaria (i. e. *¿cómo te encuentras?*; *hola*; *deberíamos vernos uno de estos días*; *¿te he visto antes?*, etc., pues para saber qué significan cada una de estas expresiones en realidad necesitamos saber cómo usarlas). Todos estos productos son modos de representar y tratar con el mundo. Son interpretaciones del mundo, y las interpretaciones son en sí mismas herramientas para operar dentro del mundo¹¹.

La mediación es un concepto razonablemente neutral en el que ni el sujeto/usuario ni la herramienta u objeto de mediación es más prominente que el otro. Sin embargo, es un modelo que requiere de un mayor desarrollo y refinamiento en algunas áreas. En primer lugar, no dice gran cosa de la organización interna de cada uno de los elementos del triángulo; en especial, a los antropólogos lingüísticos no les dice bastante sobre la teoría de la estructura de la lengua que debería seguirse. En segundo lugar, excluye el problema metodológico de los tipos de material que deseamos encontrar, y cómo han de analizarse; por último, asume todavía que hay una dimensión experiencial donde no hay mediación, o donde se dan relaciones naturales con el entorno. Tal como han puesto de manifiesto los antropólogos culturales, esta es una afirmación polémica, pues aun en el supuesto de que permanezcamos de pie y desnudos en medio de la jungla o nademos en mitad

¹¹ Para una crítica de la metáfora-herramienta y de sus implicaciones políticas y económicas, véanse Baudrillard (1975) y Sahlins (1976).

del océano, nuestra cultura viaja con nosotros, pues permanecemos de pie (o nadamos) en modos y maneras que están culturalmente determinadas, y pensamos y nos representamos a nosotros mismos dentro de ese entorno mediante el pensamiento consciente que ha sido modelado por determinadas prácticas culturales de socialización, incluyendo aquellas que definen nuestra relación con el bosque y el océano.

Una vez hemos empezado a concebir la cultura como un conjunto de sistemas relacionados aunque diferentes de mediación que dependen de diversas clases de herramientas comunicativas y cognitivas, la unidad de la noción de cultura empieza a cuestionarse en serio. En otras palabras, empieza a ser difícil hablar de «una» cultura, aunque aún es posible utilizar el adjetivo «cultural» para estudiar sistemas de mediación que usan algunos grupos concretos en determinadas acciones. El término cultura, sin embargo, pierde su capacidad para representar indiscriminadamente a una población entera o a un grupo. Esta deconstrucción de la noción de cultura se desarrollará más extensamente en la próxima teoría que voy a abordar, aquella que concibe la cultura como un sistema de prácticas.

La teoría de la cultura como una actividad de mediación entre la gente y el mundo que habitan (mental y físicamente) no es sino una extensión de la noción de lenguaje como sistema de mediación. Se basa en las homologías entre las herramientas y los signos (que abarcan a las palabras) y se construye sobre esa metáfora, especialmente sobre la idea de que el lenguaje es un producto histórico y, por tanto, es algo que debe entenderse dentro del contexto del proceso que lo produjo (Rossi-Landi, 1973: 79). La visión instrumental del lenguaje sigue a la teoría del lenguaje como un sistema de clasificación, puesto que reconoce que las expresiones lingüísticas nos permiten conceptualizar y reflexionar sobre los acontecimientos al mismo tiempo que nos proporcionan los medios de intercambiar ideas con los demás; aunque también acepta que las expresiones lingüísticas no son únicamente representaciones de una realidad externa, sino que constituyen una buena parte de esa realidad y son a la vez instrumentos para la acción en el mundo. Hablar del lenguaje como una actividad de mediación significa hablar del lenguaje como una herramienta para hacer cosas en el mundo, para reproducir tanto como para cambiar la realidad. A través del lenguaje hacemos amigos o enemigos, exacerbamos o intentamos resolver conflictos, aprendemos sobre nuestra sociedad e intentamos

contemporizar con ella o cambiarla. La teoría del lenguaje como una actividad de mediación se acerca a la teoría del lenguaje que propugnan los teóricos de los actos de habla (véase el capítulo 7). En ambos casos, el lenguaje es un instrumento de acción (para representar o guiar acciones inmediatas, una herramienta a nuestra disposición que, como todas las herramientas, faculta y constriñe a la vez. Este concepto de lenguaje se aproxima bastante al de Sapir, como evidencia esta cita:

[...] el significado de dar un empujón a una puerta para entrar en una casa reside precisamente en que me permite entrar en ella con facilidad. Pero si «llamo a la puerta», apenas hace falta pensar para saber que mi llamada con los nudillos no bastará para que se abra: es tan solo un signo para que alguien la abra por mí. Llamar a la puerta sustituye al acto más primitivo de darle un empujón como me parezca. Una amplia variedad de actos son lenguaje en sentido estricto, esto es, no tienen importancia para nosotros debido a la función inmediata que realizan, sino porque sirven de signos de mediación para realizar actos más importantes.

(Sapir, 1949a: 163-164)

¿En qué consisten estos otros «actos más importantes» a los que se alude? Probablemente son las formas de hablar, las maneras de estar en el mundo que sugieren estos modos de hablar acerca del mundo y en el mundo. El lenguaje es «una guía» para la vida social, porque nos impide actuar de una manera determinada (i. e. dándole un empujón a la puerta para que se abra), esto es, sugiere y pone en práctica modos alternativos de relacionar a las personas con los objetos (véase el epígrafe 3.2).

2.5. LA CULTURA COMO UN SISTEMA DE PRÁCTICAS

La noción de cultura como sistema de prácticas debe bastante al movimiento intelectual llamado postestructuralismo. A finales de los años 60 y principios de los 70, algunos teóricos europeos comenzaron a cuestionar algunos supuestos básicos del paradigma estructuralista, como la idea de que a cada significado le corresponde una expresión. Las generalizaciones sobre el conjunto de la cultura y las abstracciones que se basaban en oposiciones simbólicas —como las que utilizaba Lévi-Strauss (véase el epígrafe 2.3.1)— fueron tildadas de «esencialistas» o «metafísicas» y se despertó un mayor interés en una construcción dia-

lógica y momento-a-momento de las interpretaciones. El retorno a la diacronía e historicidad reemplazó el interés por los aspectos estables de los sistemas culturales. La búsqueda de sociedades donde aún era posible encontrar formas «primitivas» e intactas de organización y de pensamiento dio paso a un amplio reconocimiento de que las culturas fluyen, y de que la contaminación es inherente a su naturaleza. Estas mismas ideas motivaron el interés contemporáneo en el multiculturalismo y en las comunidades transnacionales.

No es una casualidad que el postestructuralismo se originase en Francia, especialmente a partir de la obra de Lacan, Foucault y Derrida (Sarup, 1989). La influencia de la filosofía de Heidegger se había dejado sentir entre los intelectuales franceses de la posguerra, cuyo ideario postestructuralista, más allá de sus diversas transformaciones y de la crítica al pensamiento heideggeriano, nace del corazón de la obra del pensador alemán.

A finales de los años 20, Heidegger (1962, 1985, 1988, 1992) sostenía que lo que los filósofos y científicos habían identificado fácilmente como «objetos» de sus estudios no son las entidades básicas de nuestra experiencia. El sujeto pensante racional que identificaron los grandes filósofos de la Modernidad (Descartes, Kant y Husserl) no es la fuente exclusiva o privilegiada de nuestra comprensión del mundo. Nuestra comprensión abstracta, conceptual, «teórica» del mundo no es original, sino que se deriva de otros supuestos existenciales que nos vienen dados por estar inmersos en un entorno donde los objetos que encontramos tienen una utilidad pragmática, donde experimentamos las situaciones dentro de un contexto de actitudes personales o «estados de ánimo», y donde las personas son seres humanos con los que estar. Estas relaciones con el mundo no pueden representarse fácilmente con las herramientas analíticas que usan los científicos sociales, que son expertos en aislar los elementos fuera de su contexto. La extensión del razonamiento heideggeriano a las ciencias sociales contemporáneas se traduce en un abandono de las oposiciones binarias y del conocimiento proposicional, que no se contemplan ya como causa o condición de nuestra experiencia del mundo, sino como generalizaciones y representaciones que presuponen otras dimensiones fundamentales de la experiencia humana, incluyendo la historicidad (Dilthey, [1883] 1988) y lo que Heidegger llamó *Befindlichkeit* «afección» o «estado de abierto» (Dreyfus, 1991; Heidegger, [1962] 1987).

Pese a la crítica de Bourdieu a la filosofía de Heidegger¹², la teoría de la práctica es un buen ejemplo de paradigma postestructuralista construido sobre la base de algunas intuiciones de Heidegger con respecto a las raíces existenciales del conocimiento humano y de la comprensión humana de la vida y el mundo. Por ejemplo, Bourdieu hace hincapié en la inextricable relación entre conocimiento y acción-en-el mundo, y las condiciones de presente y pasado (Bourdieu, 1977, 1990). Para él, los actores sociales no son completamente el producto de las condiciones materiales de existencia (i. e. económicas o ecológicas), ni los sujetos intencionales conscientes cuyas representaciones mentales son autosuficientes.

La teoría de la práctica, en tanto que práctica recuerda, en contra del materialismo positivista, que los objetos del conocimiento son construidos y no pasivamente registrados y, contra el idealismo intelectualista, que el principio de esta construcción es el sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes, el *habitus*, que se constituye en la práctica y se orienta hacia funciones prácticas.

(Bourdieu, 1991: 91)

Como unidad de análisis, Bourdieu introduce la noción de *habitus*, un cuerpo de disposiciones con dimensiones históricas por medio del cual los principiantes adquieren competencia al iniciarse en la realización de actividades mediante las que se crean una serie de expectativas sobre el mundo y sobre los modos de estar en él¹³.

Historia incorporada, naturalizada y, por ello, olvidada como tal historia, el *habitus* es la presencia activa de todo el pasado del que es producto: es lo que proporciona a las prácticas su «independencia relativa» en relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato.

(Bourdieu, 1991: 98)

Esta idea intenta superar la dicotomía subjetivación/objetivación de las ciencias sociales, poniendo el énfasis en el hecho de que el sujeto o agente social puede existir culturalmente y funcionar únicamente

¹² Véanse especialmente Bourdieu (1988) y Wacquant (1992: 150-156).

¹³ Para un uso anterior del término *habitus*, como hábitos socialmente transmitidos, véase Mauss ([1935] 1979: 101).

como participante en una serie de actividades habituales, que sus acciones individuales presuponen y reproducen. No debe pensarse, desde luego, que esta reproducción sea totalmente predecible, ya que, de otro modo, tendríamos otra forma de determinismo, de la cual Bourdieu, como todos los postestructuralistas y teóricos postmarxistas, intenta escapar. Para él, la cultura no es algo sencillamente externo al individuo (por ejemplo, en rituales o símbolos que nos hayan legado los miembros antiguos de la sociedad), ni algo sencillamente interno (por ejemplo, en la mente individual). Más bien, existe por medio de una práctica rutinizada que incluye las condiciones materiales (y físicas), así como la experiencia de los actores sociales cuando usan sus cuerpos dentro de un espacio familiar.

Algunos teóricos sociales como Bourdieu han subrayado la importancia de la lengua no como un sistema autónomo —como proponen los estructuralistas (véase el epígrafe 6.1)—, sino como un sistema que se define activamente por procesos sociopolíticos, incluyendo el que gestionan algunas instituciones burocráticas como las escuelas (Bourdieu y Wacquant, 1982; Bourdieu, Passeron y de Saint Martin, 1994). Para Bourdieu, no puede estudiarse una lengua sin considerar las condiciones sociales que permiten su existencia. Por ejemplo, los procesos de la formación del Estado crean las condiciones para un *mercado lingüístico unificado*, donde una variedad lingüística adquiere el estatuto de *lengua estándar*. Una lengua existe tan solo como *habitus* lingüístico, que hay que entender como un dispositivo habitual y recurrente de normas y expectativas. Una lengua es en sí misma un conjunto de prácticas que integran no solo un sistema particular de palabras y reglas gramaticales, sino también una, a menudo, olvidada o soterrada lucha por ostentar el *poder simbólico* de una específica modalidad de comunicación, con sus propios sistemas clasificatorios, formas de referencia y tratamiento, léxicos especializados y metáforas (para la política, la medicina y la ética) (Bourdieu, 1982: 31). Aunque el interés de Bourdieu en el significado social de formas alternativas o variaciones estilísticas (Bally, 1952) es un tema clásico de la investigación sociolingüística (cfr. Ervin-Tripp, 1972), su reflexiones obligan a los variacionistas y pragmatistas a mirar más allá de los intercambios lingüísticos concretos. Lo que suelen olvidar estos lingüistas y filósofos que subrayan el poder de las palabras para hacer cosas (véase el capítulo 7) es que un cierto enunciado lingüístico puede realizar una acción (por ejemplo,

una petición, una oferta, una disculpa) únicamente en la medida en que hay un sistema de disposiciones, un *habitus*, compartido por una comunidad (Bourdieu, 1982: 133). Estos sistemas, cuyos actos de habla reproducen diariamente las instituciones como la escuela, la familia, el lugar de trabajo, las cuales asignan y gestionan sus significados, no se establecen solo para excluir a otros, sino también para mantener a aquellos que están dentro de ellos bajo su control, para asegurarse que los actos que realizan y los significados que atribuyen a dichos actos permanecen dentro de un marco aceptable.

Estas reflexiones son importantes porque vinculan los actos individuales a marcos de referencia más amplios, incluyendo la noción de comunidad, un concepto que está en el centro de un gran debate en el seno de la sociolingüística y de la antropología lingüística (véase el capítulo 3).

2.6. LA CULTURA COMO UN SISTEMA DE PARTICIPACIÓN

La idea de la cultura como un sistema de participación se relaciona con la cultura como un sistema de prácticas, y se basa en el supuesto de que la comunicación verbal, como cualquier acción en el mundo, es de naturaleza inherentemente social, colectiva y participativa. Esta noción de la cultura es particularmente útil para observar el funcionamiento del lenguaje en el mundo real, porque usar una lengua significa poder participar en interacciones con un mundo que es siempre más grande que nosotros, hablantes individuales, e incluso más grande que lo que podemos ver y tocar en una situación dada. Las palabras llevan en sí mismas cientos de posibilidades para conectarnos con otros seres humanos, otras situaciones, acontecimientos, actos, creencias y sentimientos. Esto se debe a la capacidad que tiene el lenguaje para describir el mundo, así como para conectarnos con sus habitantes, objetos, lugares y períodos, reafirmando en cada momento una dimensión sociohistórica frente a otras de la acción humana. Así, pues, la deíxis del lenguaje forma parte de la constitución de cualquier acto de habla como acto de participación en una comunidad de hablantes de una lengua. Podríamos aceptar una situación en la que asumamos la pertenencia a una lengua común, pero nos daríamos cuenta enseguida de que son los propios actos de habla los que constituyen, desafían y modifican la propia lengua.

Si el mundo se mantiene unido por actos de habla y se conecta por medio de canales comunicativos, hablar significa escoger un canal particular de entrar en ese mundo y un modo particular de mantener relaciones con aquellos con los que entramos en contacto. Desde un punto de vista amplio, nos hacemos miembros de una comunidad de ideas y prácticas por medio del uso de la lengua.

Cualquier sistema de participación requiere un componente cognitivo para gestionar la recuperación de información y la predicción de la acción de los demás, que es necesaria para la resolución de problemas, así como un componente corporal que se ocupe de nuestra capacidad para maniobrar dentro de un entorno físico donde abundan tanto los objetos materiales como los cuerpos vivos. Para participar es necesario también compartir los recursos existentes (sistemas de creencias, lenguajes, el entorno modificado, las personas) y asimilar la evaluación implícita que ejercen sobre la tarea que realizamos. Pero esto no quiere decir que el conocimiento compartido o el control de los recursos esté repartido por igual. De hecho, si partimos de la noción de participación, es más fácil admitir la variación, ya que podemos mantener un sentido de las diferentes partes implicadas al mismo tiempo que constatamos el hecho de que pertenecen socialmente a una unidad mayor. La participación se ampliará en el capítulo 9 cuando estudiemos su utilidad en la definición de una unidad válida de análisis para el estudio de las prácticas lingüísticas.

2.7. PREDECIR E INTERPRETAR

Un rasgo básico que permite distinguir tanto entre las distintas teorías de la cultura como entre las distintas teorías del lenguaje —algunas de las cuales examinaremos con más detalle en los siguientes capítulos— es la medida en que cada una de ellas considera que teorizar significa proporcionar **predicciones** de la incidencia de fenómenos sobre el individuo, en vez de una **interpretación** de los acontecimientos, acciones, diálogos, actos de habla, enunciados y hasta sonidos individuales¹⁴. La tensión entre estas dos perspectivas no es única en la antropología y

¹⁴ Dejo al margen de este tema el método particular que ha de usarse en cada una de estas corrientes. Por tanto, no estudio las ventajas o los problemas de, digamos, los métodos inductivos frente a los deductivos. Cada método puede usarse para seguir un interés universalista o particularista.

sigue teniendo una gran parte del debate metateórico actual dentro de las ciencias sociales. Una tensión que, desde luego, no es nueva. Los propios comienzos de disciplinas como la sociología y la antropología en el ámbito universitario del siglo XIX se caracterizaron por un debate respecto a si una ciencia social debía adoptar, y en qué medida, los métodos del mundo físico. ¿Podemos predecir la conducta humana del mismo modo que podemos predecir el movimiento de los cuerpos sólidos en física? ¿Deberíamos prestar mayor interés a la singularidad de un grupo de personas o a los rasgos de su lenguaje o cultura que los convierten en miembros de una más amplia especie humana? ¿Podemos hablar de «leyes» científicas cuando tratamos con acciones humanas? Cada uno de los antropólogos que hemos mencionado más arriba (Boas, Malinowski, Goodenough, Lévi-Strauss, Geertz, etc.) ofrecen una respuesta más o menos original a estas cuestiones. Tengo desde luego mis propias preferencias, que se irán haciendo evidentes a medida que avancemos y entremos a tratar el resto de los temas de este libro. Antes de concluir este capítulo, sin embargo, quiero ofrecer algunos principios generales implícita o explícitamente asumidos por la mayoría de los científicos sociales contemporáneos que piensan y escriben sobre lenguaje y cultura:

1. Los actores sociales por sí mismos y, por tanto, los hablantes, deben poseer formas de realizar predicciones en su vida cotidiana, ya que, de lo contrario, vivirían en un estado de permanente caos e incertidumbre que no les garantizaría su bienestar. Las personas hacen predicciones como la de la lengua o dialecto que resulta apropiada para hablar en una determinada situación, la de que a una pregunta le suele seguir una respuesta, y la de que otras personas, si son simpáticas, se reirán de sus chistes.

2. Los actores sociales, sin embargo, son seres complejos que participan en sistemas complejos. Esto significa que siempre existe la posibilidad de que las personas se comporten de forma sorprendente (cuando no generalmente impredecible): por ejemplo, no hablando cuando se les pregunta, o no riéndose cuando se cuenta un buen chiste. De hecho, es posible que ciertas conductas no sean fácilmente interpretables (ya sea por los actores o por el analista). En lugar de ver estos casos como anomalías, se advierte al estudiante que los trate como manifestaciones de la naturaleza no totalmente predecible del ser

humano, un importante componente de los mecanismos de construcción del significado que caracterizan la vida social de los seres humanos (tanto Geertz como Bourdieu han subrayado este punto). Además de estar abiertos a la posibilidad de diferentes interpretaciones (por diferentes personas, en épocas diferentes, en diferentes lenguas o estilos), debemos estar activamente preparados para suspender (o colocar entre paréntesis) las interpretaciones más evidentes, un acto que la perspectiva fenomenológica ha visto casi siempre como un paso crucial en la comprensión racional del mundo. Como estudiantes de la conducta humana, debemos darnos cuenta de que lo que podría parecer «natural» al interpretar a cualquiera, puede ser, de hecho, extremadamente «cultural» y, por tanto, que el reconocimiento de la propia ignorancia o incertidumbre es tan importante como las explicaciones razonables que nos proporcionen nuestro teórico o informante predilectos.

3. Al margen de si se usan o no métodos estadísticos, es importante dar a otros investigadores una orientación sobre si un fenómeno determinado es común o recurrente, con qué frecuencia aparece en nuestras notas, con qué frecuencia ocurre (se dice, se oye, se escribe o se hace), pues todo ello es importante en la vida de las personas.

4. Hasta qué punto consideremos que al producirse un fenómeno dado se cumple una categoría general, se debe en parte a nuestro marco de interpretación. Esto es cierto tanto en el caso de los sonidos y palabras concretos que enuncia un individuo, ya que nunca se producen de la misma forma (véase el capítulo 6), como en el caso de los tipos de intercambio oral o en la aparición de formas verbales. Esto significa que siempre tenemos dos opciones: buscar lo general en lo particular o lo particular en lo general. La cuestión teórica es siempre también una cuestión empírica: ¿cuál es la base de nuestra generalización? ¿Dónde obtuvimos nuestras categorías? ¿Dónde buscamos las pruebas?

5. Los propios actores sociales son también responsables de que sus acciones y sus interpretaciones encajen en determinados «modelos». Una perspectiva que tenga en cuenta la orientación del actor trata de entender esos modelos por medio de un análisis de las acciones concretas de los participantes. Los siguientes capítulos tratan sobre los modos en que puede hacerse este tipo de análisis.

6. En general, pensar con metáforas es bueno, pero no deberíamos permitir que se interpongan a la hora de pensar un problema de forma original. Esto vale también para las representaciones formales. La for-

malización es una herramienta, y como todas las herramientas, está pensada para hacer una determinada tarea. Como investigadores debemos comprender las ventajas y las limitaciones de los procedimientos analíticos que empleamos. Debemos verificar nuestros propios procedimientos, lo cual no significa, no obstante, que hagamos de esta verificación el principal o exclusivo objeto de nuestro trabajo.

7. En última instancia, todas las teorías son mortales.

2.8. CONCLUSIONES

La cultura es una noción bastante compleja y un campo muy controvertido dentro de la teoría antropológica contemporánea. Muchos de los supuestos básicos que guiaron la investigación antropológica hace tan solo unas décadas, han sido juzgados críticamente por las nuevas generaciones de investigadores. Las teorías actuales han intentado evitar una noción globalizadora de cultura, y apoyan las prácticas o formas de participación específicas o dependientes de un contexto determinado. Sin embargo, en todas las teorías de la cultura que se presentan aquí el lenguaje desempeña un papel importante. Para la noción de cultura como modelos aprendidos de conducta y de prácticas de interpretación, el lenguaje es decisivo, porque aporta el más complejo sistema de clasificación de experiencias. El lenguaje también es una importante ventana al universo de pensamientos que interesa a los científicos cognitivos (véase el epígrafe 2.2). Como han estado repitiendo los psicólogos y lingüistas durante varias décadas, el desarrollo cognitivo y lingüístico está íntimamente conectado, y un complejo sistema comunicativo —ya sea basado en el habla o en los signos— es una condición necesaria para una vida intelectual plena. Los lenguajes humanos también son poderosos metalenguajes (véase el epígrafe 9.3), es decir, sistemas comunicativos que pueden usarse para hablar sobre otros sistemas comunicativos, ellos mismos incluidos (¡como demuestra cualquier manual de lingüística!). Además, las lenguas implican o expresan teorías del mundo y, por tanto, son objetos ideales de estudio para los científicos sociales.

Hasta tal punto nuestra vida social se rige y evalúa por los patrones de la comunicación lingüística, que no debería sorprendernos que científicos sociales como Lévi-Strauss utilizaran conceptos creados por los lingüistas como herramientas para el estudio de la cultura (véase el epí-

grafe 2.3). El lenguaje proporciona, además, un vínculo útil entre el pensamiento interno y la conducta pública. Incluso el acto de articular nuestros pensamientos en nuestra mente es solo parcialmente algo «privado», pues ello no sería posible sin un conjunto de recursos culturales (que abarcan la categorización, la teoría y las estrategias para la resolución de problemas) que no nos pertenecen solamente a nosotros, sino a la comunidad. La naturaleza pública del lenguaje es la condición de existencia de la etnografía (véase el capítulo 4). Un etnógrafo utiliza el lenguaje tanto como un recurso para el conocimiento (lo que dice la gente, lo que la gente dice que piensa, lo que la gente dice que hacen, lo que hacen diciéndolo, etc.) y como herramienta para la representación de dicho conocimiento (véanse los capítulos 4 y 5).

El lenguaje también es una herramienta prototípica para la interacción con el mundo y hablar es la acción de mediación prototípica. El control sobre los medios lingüísticos suele traducirse en control sobre nuestras relaciones con el mundo, al igual que la aceptación de las formas lingüísticas y las normas para su uso nos obligan a aceptar y reproducir ciertas formas de ser en el mundo (véase el epígrafe 2.5). Finalmente, la perspectiva del lenguaje como un conjunto de prácticas subraya la necesidad de ver la comunicación lingüística como parte de una compleja red de recursos semióticos sobre los que discurre nuestra vida y que nos vinculan a las historias sociales concretas y a sus instituciones representativas.

Cada una de las teorías que he presentado hasta ahora pone de relieve un aspecto específico de los sistemas lingüísticos. En este sentido, cada teoría contribuye a nuestra comprensión de la cultura como un fenómeno complejo y señala hacia el estudio de un conjunto distinto de propiedades. Cada teoría supone un plan de investigación propio, pero todas ellas juntas forman un amplio mandato para el estudio de la cultura y para el análisis de la lengua como herramienta social y conceptual, a la vez producto e instrumento de la cultura. Los capítulos siguientes tratarán detalladamente algunas de las bases metodológicas y teóricas de este proyecto de investigación.

Diversidad lingüística

A los lingüistas siempre les ha preocupado la diversidad lingüística, pero en función de la vertiente teórica y de las preferencias investigadoras de los estudiosos los objetivos y métodos para buscar diferencias entre las lenguas han variado considerablemente. Los gramáticos generativos como Noam Chomsky y sus discípulos han dedicado su vida profesional a explicar las diferencias fonológicas, morfológicas y sintácticas entre las lenguas por medio de algunos principios generales. Crearon una teoría de Gramática Universal, un conjunto de reglas y condiciones de reglas que nos permiten describir la gramática de cualquier lengua y que pueden utilizarse para plantear hipótesis sobre las estrategias interpretativas innatas que permiten a los niños adquirir cualquier lengua humana. En su empeño por describir y formular las diferencias que distinguen unas lenguas de otras, los gramáticos formales han ignorado con frecuencia las que ya existen dentro de una misma lengua. Su estrategia de investigación ha sido asumir la homogeneidad en vez de la diversidad dentro de la misma comunidad de habla. Los sociolingüistas han criticado esta estrategia y han seguido el camino opuesto. Han partido de la observación empírica de que existe una considerable cantidad de diferencias dentro de cualquier comunidad de habla, en términos de la pronunciación de las palabras, la construcción e interpretación de los enunciados, y la producción de unidades de discurso diferenciadas en contextos sociales diferentes. Sobre la base de esta observación, los sociolingüistas han inventado metodologías para el estudio sistemático de la variación lingüística y de su relación con factores contextuales (incluyendo la clase social, el género, la edad, el lugar y el estilo). Este estudio tuvo que hacer frente a cuestiones que habitualmente ignoran los gramáticos formales como, por ejemplo, el difi-

cil objetivo de delimitar las fronteras de las comunidades de habla y el tipo de lenguaje que es necesario para convertirse en un miembro competente de cualquier comunidad. Estos asuntos han sido motivo de preocupación para los antropólogos lingüísticos, pero también tuvieron que abordar la compleja cuestión de la relación entre lenguaje y pensamiento, o lo que se conoce con la «hipótesis del relativismo lingüístico». En épocas recientes, la diversidad lingüística ha sido refundida como una de las dimensiones de lo que se ha dado en llamar la «ideología de la lengua». En este capítulo se presentará la diversidad lingüística partiendo de estas distintas tradiciones.

3.1. EL LENGUAJE EN LA CULTURA: LA TRADICIÓN BOASIANA

Para entender cómo surgió el tema de la diversidad lingüística en los círculos académicos de Norteamérica, tenemos que retrotraernos al momento en que la antropología lingüística se concibió como parte de «la perspectiva tetradisciplinaria» en antropología. La antropología en Estados Unidos, cuyos comienzos se remontan a la fundación en 1842 de la Sociedad Americana de Etnología y, posteriormente, en 1902, a la Asociación Americana de Antropología, que impulsaron miembros de la sección H de la Asociación Americana para el Avance de las Ciencias (AAAC), se conceptualizó y, en muchos aspectos, se practicó como una disciplina **holística** que estudiaba los datos físicos (ahora «biológicos»), lingüísticos (antes llamados «filológicos»), culturales y arqueológicos de las poblaciones de seres humanos. En contraste con Europa, donde los etnólogos tenían su propio departamento separado de los arqueólogos, los paleontógrafos y los filólogos (primera encarnación de los hoy llamados «lingüistas»), a los estudiantes de antropología en Estados Unidos se les pedía algún conocimiento en los cuatro campos, además de un profundo conocimiento de su propio campo de especialización. El investigador que representaba mejor que ningún otro en la teoría y en la práctica la visión holística de la antropología era Franz Boas.

3.1.1. Franz Boas y el uso de las lenguas indígenas

Uno de los fundadores de la antropología americana, el americano de origen alemán Franz Boas (1858–1942), se interesó por el estudio del

lenguaje, a raíz de su experiencia con los esquimales y los indios kua-kiutl de la Costa Noroeste¹. En su opinión, no se podía entender realmente otra cultura sin tener un acceso directo a su lengua. Esta necesidad de estudiar la lengua no era solamente de índole práctica, sino que, insistía, se debía a la íntima conexión entre la cultura y el lenguaje:

En todos los temas que mencionaré de aquí en adelante, el conocimiento de las lenguas indias es un accesorio importante para comprender en su totalidad las costumbres y creencias del pueblo que estudiamos. Pero en todos estos casos la lengua nos presta un servicio eminentemente práctico —un medio de entender más claramente el fenómeno etnológico que, en sí mismo, no guarda relación alguna con los problemas lingüísticos... Parece, sin embargo, que un estudio teórico de las lenguas indias no es menos importante que un conocimiento práctico de las mismas; que la investigación puramente lingüística forma parte inherente de cualquier investigación concienzuda de la psicología de los pueblos del mundo. Si se entiende la etnología como una ciencia que trata de los fenómenos mentales de la vida de los pueblos del mundo, entonces el lenguaje humano, que es una de las manifestaciones más importantes de la vida mental, debería pertenecer naturalmente al campo de la etnología.

[1911] s.f.: 52)

El interés de Boas por las lenguas amerindias prendió en sus estudiantes, algunos de los cuales, como Edward Sapir, siguieron trabajando hasta lograr aportaciones decisivas no solo a la lingüística amerindia, sino también al estudio de la lengua en general (véase más adelante). Sin embargo, más importante aún que esto, la visión de Boas sobre la necesidad de una lengua para el pensamiento humano y, por tanto para la cultura, se convirtió en una tesis básica de la antropología cultural americana en la primera mitad de siglo, como muestra en este párrafo otro de sus estudiantes, A. L. Kroeber ([1923] 1963: 102):

En suma, la cultura puede funcionar sobre la base de abstracciones, y estas, a su vez, solo son posibles mediante el habla o mediante

¹ Para el debate sobre el papel de Boas en la creación de la disciplina de la antropología en general y, en los Estados Unidos en particular, véanse Hatch (1973: 37–73), Langness (1987); para los estudios de Boas sobre el lenguaje, véanse Hymes (1964b), Lucy (1992a), Stocking (1974).

cualquier otro sustituto secundario de la lengua hablada como la escritura, la numeración, la notación matemática y química o similares. Por tanto, la cultura empezó cuando apareció la lengua; y de ahí en adelante el enriquecimiento de una se traducía en un mayor desarrollo de la otra.

Metodológicamente, esta visión del papel del lenguaje en la cultura significó que los sistemas lingüísticos pudieran estudiarse como guías para los sistemas culturales. En el caso de Boas, su fascinación con el lenguaje se tradujo en la publicación de numerosos volúmenes de etnografía casi exclusivamente basados en «textos» grabados, esto es, transcripciones de lo que los informantes principales (normalmente bilingües) recordaban sobre sus antiguas tradiciones, ceremonias, arte, etc. De estas transcripciones se encargaba alguna vez el propio Boas y, en otras ocasiones, su informante principal (véanse Sanjek, 1990c: 107; Stocking, 1974). Muchas de ellas, por ejemplo, las hacía su colaborador kuakiutl, George Hunt, que había aprendido las técnicas de transcripción de Boas (Boas, 1966: 4-5; Sanjek, 1990b: 199).

Transcribir las descripciones indígenas de las ceremonias y otros aspectos de la cultura tradicional formaba parte y división de la «antropología de salvación» que practicaba Boas, y sus implicaciones eran obvias. Como otros antropólogos de su tiempo, a Boas le preocupaba la rápida desaparición o la transformación radical de las lenguas amerindias y de sus culturas, y quería preservarlas y documentarlas mientras existiese gente que hablase aquellas lenguas con fluidez y pudiera describir su tradición cultural. Un lado positivo de este proceso era que muchas de las ideas sobre las «lenguas primitivas» que se encontraban en la literatura no se tenían en pie desde el punto de vista empírico, como la pretensión de que los sonidos de las lenguas amerindias no se pronunciaban con la misma exactitud que en las lenguas europeas. Boas demostró que esta opinión se basaba en las limitaciones de los observadores, que tenían dificultades en reconocer sonidos insólitos en las lenguas europeas (Boas, 1911). Una consecuencia menos positiva fue que, al concentrarse en narraciones sobre el pasado, el método que utilizaba Boas creaba un **presente etnográfico** que resultaba cuestionable desde el punto de vista empírico (Fabian, 1983). Los etnógrafos se concentraron en los recuerdos de las costumbres pasadas e ignoraron un siglo o más de contacto europeo,

aun cuando este contacto había producido consecuencias devastadoras en la vida de las comunidades que estudiaban. Además, los textos solía escribirlos un «informante principal», y no se contrastaban con otras fuentes ni versiones (véase el capítulo 5 para un debate sobre la transcripción).

A pesar de estas limitaciones, sin embargo, los métodos de Boas fueron un hito de lo que llegaría a ser la antropología lingüística. Insistió en publicar los relatos orales, tomados al pie de la letra, de las ceremonias de los indígenas y otros aspectos de su herencia cultural. La publicación de los textos que utilizaban los etnógrafos para elaborar sus estudios permitiría a los lectores tener acceso a algunas de las fuentes en las que se basaban las etnografías. Esta misma lógica es la que impulsa actualmente la publicación de detalladas transcripciones de las interacciones verbales (véanse al respecto los capítulos 5 y 8), gracias a las cuales los lectores pueden ver con sus propios ojos cuál es el fundamento del estudio. Aunque no es posible mostrar en una única transcripción todo el volumen de información, hay en ella mucho más de lo que puede encontrarse en las descripciones que ofrecen fuentes no textuales. Cuando la observación participante (véase el capítulo 4) se introdujo y se aceptó como método estándar en la etnografía, reemplazó a la llamada «antropología de sillón». La experiencia directa de las prácticas culturales —«estar allí» (Geertz, 1988)— se convirtió en la fuente de gran parte de las descripciones y recogida de datos, pero, al mismo tiempo, la práctica de publicar textos con los relatos de los informantes quedó bastante abandonada. Paradójicamente, aunque la observación-participante había surgido como un método más empírico para la recogida de información sobre los hábitos sociales de una comunidad, una vez que los etnógrafos empezaron a hacer sus propias descripciones sobre la vida social de los pueblos que estudiaban, la comprobación empírica de la experiencia del trabajo de campo sufrió un considerable retroceso, y los lectores se quedaron sin poder acceder a las fuentes textuales de aquellas descripciones (Tedlock, 1983).

Al transcribir y traducir los textos originales, Boas se quedó fascinado de las muy distintas formas que tenían las lenguas de clasificar el mundo y la experiencia humana. Utilizó esta observación como otro argumento a favor del **relativismo cultural**: cada cultura debía entenderse dentro de sus propios términos, en vez de como parte de un plan

magistral con escalafones intelectuales o morales cuyos estratos superiores solían ocuparlos aquellos que tenían linaje europeo².

Boas utilizó su conocimiento de las lenguas amerindias para mostrar que el modo en que las lenguas clasifican el mundo es arbitraria. Cada lengua tiene su propia forma de construir un vocabulario que divide el mundo y establece categorías de experiencia. Lo que en inglés podría representarse por diferentes palabras (agua, lago, río, riachuelo, lluvia, etc.), en otra lengua se podría expresar por la misma palabra o por derivados del mismo término (Boas, [1911] s.f.: 19) Dentro de este contexto él insertaba lo que es hoy el famoso ejemplo de las diferentes palabras para «nieve» en esquimal:

Parece importante... poner de relieve el hecho de que los grupos de ideas que expresan grupos fonéticos específicos [léase «palabras» o «morfemas»] muestran diferencias sustanciales en las distintas lenguas, y no se ajustan en absoluto a los mismos principios de clasificación. Si tomamos de nuevo un ejemplo del inglés (o el español), vemos que la idea de AGUA se expresa de múltiples formas: un término sirve para expresar agua como líquido; otro para agua en una gran extensión (LAGO); otro, para una corriente que transcurre por cauce grande o pequeño (RÍO y RIACHUELO); y existen aún otros términos que expresan la idea del agua en forma de LLUVIA, ROCÍO, OLA y ESPUMA. Es perfectamente concebible que esta variedad de ideas, cada una de las cuales se expresa mediante un único término independiente en inglés (o en español), se exprese en otras lenguas mediante una derivación del mismo término.

Podemos encontrar otro ejemplo del mismo tipo en las palabras que designan en esquimal la NIEVE. Para la idea de la NIEVE EN LA TIERRA tenemos el vocablo *aput*; para la NIEVE QUE CAE, *qana*; una tercera, *piqsirpoq*, para la NIEVE RACHEADA; y una cuarta, *quimugsug*, hace referencia a un VENTISQUERO DE NIEVE.

² Es conveniente entender el relativismo cultural de Boas dentro del contexto de los tipos de modelos evolucionistas de las sociedades, que era algo habitual en su tiempo. También es importante recordar que la cultura para él era un concepto mental o psicológico. Por tanto, él era especialmente relativista con respecto a los logros intelectuales (criticaba la visión de que hubiese seres humanos vivos que fuesen menos inteligentes que otros) y a los valores morales (ridiculizaba el uso del término «salvaje» cuando se hablaba de personas, como las tribus amerindias que él estudiaba y a las que, en muchos aspectos, como por ejemplo en la hospitalidad, consideraba mucho más preparadas que los europeos «civilizados».

Como manifiesta Laura Martin (1986), las «palabras que designan nieve en esquimal» se convirtieron en una socorrida cita de referencia en debates científicos y populares sobre la relación entre lengua, cultura y pensamiento, y el número de palabras fue creciendo paulatinamente hasta llegar al centenar³. Aunque ciertamente no tendría nada de particular que una lengua tuviera más palabras que otra dentro de un área determinada de experiencia, Boas apuntaba a una causa más general: la aparición de las distinciones léxicas podía tener una motivación cultural. Sapir y Whorf modificarían posteriormente esta intuición. Ellos argüían que si una lengua codificaba una experiencia particular del mundo, su uso podría predisponer a los hablantes para ver el mundo de acuerdo con la experiencia codificada en ella. Antes de examinar algunas de las implicaciones de esta intuición, es necesario presentar algunas de las ideas de Sapir y Whorf que son relevantes para esta discusión.

3.1.2. Sapir y la búsqueda de la lógica interna de las lenguas

Edward Sapir (1884–1939), probablemente el más famoso investigador de la historia de la antropología lingüística, continuó y amplió el interés de Boas por las lenguas, prestando más atención a las estructuras lingüísticas y especialmente al modo en que cada una de ellas es un sistema perfecto y completo que debe entenderse en sus propios términos (Darnell, 1990). Creyó que la lengua era una condición imprescindible para el desarrollo de la cultura, y continuó la tradición de Boas de criticar duramente cualquier intento de clasificar algunas lenguas como más «primitivas» o «limitadas» que otras⁴.

No se ha encontrado nunca ninguna tribu que carezca de lengua y todas las afirmaciones en sentido contrario pueden descartarse como mera superstición... el lenguaje es un medio esencialmente perfecto de expresión y comunicación entre todos los pueblos conocidos. Podemos aventurar sin riesgo que de todos los aspectos de la cultura el lenguaje fue el

³ Martin muestra que las palabras «esquimales» mencionadas por Boas se derivan en realidad de dos raíces, y también señala que no existe una lengua «esquimal», sino una serie de variedades de lenguas que pertenecen a las ramas yupé e inuí o inupiac (véase Woodbury, 1984). Esto significa que «el esquimal» diferencia tanto como el inglés o el español, que distinguen entre nieve y copo (Martin, 1986: 422–423).

⁴ Para una crítica reciente del trabajo sobre lenguas «primitivas», véase Wierzbicka (1994).

primero que evolucionó hacia formas desarrolladas, y que su perfección esencial es una condición necesaria para el desarrollo global de la cultura.

(Sapir, 1933: 155)

La fascinación de Sapir por la lógica interna de cada sistema lingüístico la ilustra perfectamente su entusiasmo por la noción de **fonema**, una unidad abstracta de análisis lingüístico, a la que regresaremos en capítulos posteriores. Sapir era muy consciente de las poderosas consecuencias psicológicas que se desprendían de la idea de que las lenguas tuviesen su propia lógica interna. Lo que más tarde sería conocida como la hipótesis «Sapir-Whorf» o hipótesis de «relativismo lingüístico» es en parte el resultado de su creencia en la fuerza socializadora y uniformadora de los lenguajes humanos. Al mismo tiempo, Sapir propugnaba la importancia de la **individualidad** en la cultura. Veía la cultura como un juego simbólico entre individuos y sociedad. Solía decir que los antropólogos «creen en un mundo de individuos singulares y autónomos, pero en la unidad y continuidad de la cultura» (Sapir, 1993: 141). Su distinción entre culturas «genuinas» y «espurias» (Sapir, 1924) es una advertencia teórica frente a los peligros de una sociedad como la occidental industrializada, en la que vivió Sapir, donde no son reconocidas las necesidades de sus miembros individuales. Una cultura genuina es aquella donde reina la armonía entre las necesidades individuales y sociales, como en las sociedades tradicionales amerindias con las que Sapir estableció contacto durante su trabajo de campo. Una cultura espuria, en cambio, es aquella donde al individuo se le obliga a realizar labores frustrantes y espiritualmente vacías de sentido en nombre de una mayor eficiencia. En una cultura genuina, «los individuos satisfacen directamente, con sus actividades principales, sus propios impulsos creativos y emocionales, y en ellas hay siempre algo más que medios para un fin» (1924: 316). El interés de Sapir por la poesía y por las funciones estéticas del lenguaje eran parte de sus esfuerzos para dar sentido a la lucha de los individuos contra lo que él pensaba que eran las trabas (o «tiranía») del sistema simbólico (i. e. el lenguaje) que tienen que usar para expresarse a sí mismos. Como ha señalado Jane Hill (1988b), la postura de Sapir con respecto al grado de clausura o estancamiento de cada sistema lingüístico cambió con el tiempo. Debemos, pues, tener cuidado de no asignar a Sapir una postura demasiado determinista en la relación lenguaje-pensamiento (i. e. «el lenguaje

determina el pensamiento») o una visión preestructuralista de lenguaje como un sistema cerrado (i. e. «no podemos explicar la estructura del lenguaje por medio de factores extralingüísticos»). Por ejemplo, cabe la duda de si él creía de verdad que «cualquier lengua es un medio de expresión y comunicación esencialmente perfecto» (véase la cita más arriba). Después de todo, en su famoso libro *El lenguaje* hace la siguiente declaración: «Desgraciadamente, o afortunadamente, ninguna lengua sucumbe a la tiranía de la consistencia. Todas las gramáticas tienen goteras» (Sapir, 1921: 38). En los siguientes capítulos, regresaremos puntualmente a la obra de Sapir para examinar o extraer enseñanzas de sus aportaciones a áreas concretas de estudio dentro de la antropología lingüística.

3.1.3. Benjamin Lee Whorf, visiones del mundo y criptotipos

Benjamin Lee Whorf (1897–1941) fue un ingeniero químico que consiguió hacer una doble carrera como agente de seguros de éxito y como lingüista. Su interés por las lenguas surgió, siendo ya un adulto, de su preocupación por el conflicto virtual y real entre religión y ciencia. Pero incluso siendo un muchacho, de acuerdo con su biógrafo John B. Carroll (1956: 6), Whorf había sido un ávido lector de la prehistoria de Mesoamérica y de la arqueología maya. Más tarde, estudió hebreo para poder leer el Viejo Testamento, y se fascinó por un libro del dramaturgo, filólogo y místico Antoine Fabre d'Olivet, titulado *La langue hébraïque restituée*. Fabre d'Olivet proponía una teoría de la interpretación según la cual a cada letra del alfabeto hebreo le correspondía un significado oculto. Estos significados podían usarse como claves para lo que el autor creía eran los significados ocultos del libro del Génesis. Más tarde, Whorf extendería este tipo de estudio, solo que sobre bases científicas más sólidas aunque no menos originales, al estudio de la gramática. A medida que iba documentándose sobre la lengua y la lingüística, Whorf se acercó al estudio de las lenguas indígenas americanas. En unos pocos años, ya presentaba ponencias en el Congreso Internacional de Americanistas y publicaba artículos en revistas especializadas. Su encuentro con Sapir en 1928 y sus posteriores estudios en Yale le pusieron en contacto con nuevas fuentes intelectuales que agudizaron su comprensión de la teoría gramática y el análisis.

La contribución más famosa de Whorf a la teoría lingüística es haber arrojado luz sobre la relación entre lenguaje y cosmovisión. Él pensaba que la estructura de cualquier lengua contiene una teoría de

la estructura del universo, que él llamaba en ocasiones «metafísica». Esta estructura se hace especialmente evidente cuando uno examina lenguas y culturas que son bastante diferentes de la propia:

Creo que es gratuito suponer que un hopí que solo conoce su lengua y las ideas culturales de su propia sociedad, tiene las mismas nociones que nosotros sobre espacio y tiempo, nociones que a menudo se supone son intuiciones universales. En particular, un hopí no tiene una noción o intuición general de TIEMPO como un *continuum* que transcurre uniformemente y en el cual todo el universo en su conjunto marcha a un mismo paso, desde un futuro, a través de un presente y hacia un pasado; o, para darle la vuelta a la imagen, en el que el observador es arrastrado por la corriente de la duración, alejándose constantemente de un pasado, hacia un futuro.

(Whorf, 1956: 57)

Así, pues, la lengua y la cultura hopí conciben una METAFÍSICA, como la que nosotros poseemos del espacio y del tiempo y la que posee la teoría de la relatividad; sin embargo, se trata de una metafísica distinta de cualquiera de las otras dos.

(Whorf, 1956a: 58)

Para Whorf, el objetivo del análisis lingüístico es describir estas cosmovisiones. Puesto que no pueden inferirse a partir de preguntas directas a los informantes, que no suelen ser conscientes de sus propias elecciones o hábitos, han de estudiarse basándose en observaciones sistemáticas de patrones gramáticos y, en especial, en comparaciones entre lenguas radicalmente diferentes entre sí, como por ejemplo, el inglés (u otras lenguas europeas) y el hopí (u otras lenguas amerindias). El estudio sistemático de los modelos del lenguaje —Whorf también utilizaba el término «configuraciones»— puede revelar no solo **categorías** abiertas u **overt** (también llamadas **fenotipos**), sino también **categorías** encubiertas o **covert** (también llamadas **criptotipos**). En inglés, por ejemplo, el plural de los nombres es una categoría abierta, porque está marcada bien por el sufijo -s o por otros rasgos de la frase u oración con las que ocurren (i. e. forma del verbo, el uso de un artículo). Un nombre como *fish* [pez], por ejemplo, puede no flexionar en plural (*fish* también) [peces], pero su número puede reflejarse en la forma del verbo (*the*

En todas las citas textuales de Whorf de aquí en adelante, he utilizado mi propia traducción. (N. del T.)

fish are in the tank) [los peces están en la pecera] o en la presencia o ausencia del artículo (*fish appeared*) [los peces aparecieron]. Los verbos intransitivos en inglés son, en cambio, una categoría encubierta, porque no tienen un sufijo particular ni un marcador que los distinga de otros tipos de verbos. «La clasificación de la palabra no es aparente hasta que se plantea la cuestión de si usarla o referirse a ella en uno de estos tipos especiales de oración, y entonces comprendemos que esa palabra pertenece a una clase que requiere algún tipo de tratamiento diferencial, que puede ser incluso [un] tratamiento negativo» (1956f: 89), esto es, el hecho de que algunas reglas no pueden aplicarse. Solo aplicando determinadas reglas nos damos cuenta de algunos verbos ingleses o españoles como *go* (ir), *lie* (acostarse), *rise* (levantarse), *gleam* (brillar), *sleep* (dormir), *arrive* (llegar), *appear* (aparecer), *rejoice* (disfrutar) se comportan de forma similar y distinta de otros verbos [i. e. de verbos transitivos como *cook* (cocinar), *push* (empujar), *see* (ver), *take* (tomar) y *show* (mostrar)]. Por ejemplo, no podemos usar verbos intransitivos en oraciones pasivas. No decimos *it was being gone* (fue ido) o *it was arrived* (fue llegado).

El reconocimiento de estas categorías *covert* es una importante intuición por diversas razones. En primer lugar, muestra que hay lenguas que realizan distinciones no solo en cuanto a la forma que tienen las palabras o lo que pueden hacer, sino también en cuanto a lo que no hacen o no pueden hacer, una idea que Noam Chomsky desarrollaría sirviéndose de las frases inaceptables en argumentos lingüísticos (véase más abajo). La noción de categoría *covert* o criptotipo puede verse también como un precursor de la noción de **estructura profunda** (Chomsky, 1965), un nivel de categorización lingüística que no es visible o audible, pero sin el cual no es posible explicar por qué una lengua se comporta del modo en que lo hace (véase el capítulo 6). En segundo lugar, la creencia en los criptotipos significó que los lenguajes que podían aparecer como «simples» en un plano superficial (i. e. lenguas que no hacen distinciones explícitas de género o número) podrían ser más complejas en un plano más abstracto o implícito (Whorf, 1956b: 83). Esta fue una de las formas en las que Whorf vinculó su investigación a sus puntos de vista políticos y morales. Estaba comprometido con la idea de reducir el sentido europeo de superioridad e impulsar una «hermandad del pensamiento» (Carroll, 1956: 27). Un análisis lingüístico detenido nos permite apreciar la complejidad de los sistemas lingüísticos que a un nivel superficial podrían ser simples. Finalmente, la identificación sistemática de modelos abiertos o

encubiertos en una lengua determinada permite formular hipótesis verificables empíricamente sobre el grado de conciencia que los hablantes tienen respecto de su propio uso de la lengua, un tema que han estudiado recientemente Silverstein (1981), Lucy (1992a) y otros (Lucy, 1993) (véase el epígrafe 6.8).

Esta relación entre lenguaje y cosmovisión, que ocupa el núcleo del pensamiento de Whorf, no ha dejado de ser una parte importante de la antropología lingüística (Hill, 1988a; Koerner, 1992), pero han cambiado nuestras nociones de lengua y cosmovisión, así como nuestras ideas sobre la relación entre ambas (Gumperz y Levinson, 1991, 1996; Hill y Mannheim, 1992), lo cual ha supuesto, por un lado, una modificación y, en parte, un crecimiento del ámbito de los fenómenos investigados bajo la rúbrica de «relatividad lingüística», y, por el otro, una impugnación de algunos de los presupuestos sobre los que se basan los trabajos de Sapir y Whorf. La noción de cosmovisión utilizada por Whorf (así como por Sapir y Boas) se asocia a una particular teoría del lenguaje que anuncia la labor desempeñada por los sociolingüistas y otros investigadores dedicados al estudio empírico de la variación dentro de las comunidades, así como de los individuos. Antes de presentar algunas de estas aportaciones más recientes, hemos de revisar algunas de las implicaciones de la visión clásica del relativismo lingüístico.

3.2. EL RELATIVISMO LINGÜÍSTICO

Una de las afirmaciones que con más ímpetu postulan que nuestro modo de pensar el mundo está influido por el lenguaje que usamos para hablar sobre él se encuentra en el artículo de Sapir de 1929 «El estatuto de la lingüística como ciencia», donde sostiene que los seres humanos se encuentran a merced de la lengua que emplean para hablar.

Es una ilusión imaginar que esencialmente nos adaptamos a la realidad sin la utilización del lenguaje, y de que este es un mero instrumento incidental de solucionar problemas determinados en la comunicación o la reflexión. El hecho es que el «mundo real» está en gran medida inconscientemente construido sobre los hábitos lingüísticos de un grupo. No hay dos lenguas que sean lo bastante similares para que se considere que representan la misma realidad social. Los mundos que habitan la distintas sociedades son mundos distintos, no un mismo mundo con diferentes rótulos.

(Sapir, [1929] 1949b: 162)

Diez años después, Whorf retomó esta idea, y la bautizó con el rótulo de «principio de relatividad lingüística», según el cual, decía, «los usuarios de gramáticas claramente diferenciadas son guiados por estas hacia diferentes observaciones y evaluaciones de actos de observación extremadamente similares y que, por tanto, no son idénticos en cuanto observadores, sino que, de algún modo, llegan a puntos de vista distintos sobre el mundo» (Whorf, 1956c: 221). Como hemos dicho anteriormente, para Whorf la estructura gramatical de cualquier lengua contiene una teoría de la estructura del universo o una «metafísica». Construyó su opinión basándose en una serie de ejemplos sobre el modo de clasificar el espacio, el tiempo y la materia, que tienen distintas lenguas. Tal vez el más famoso de ellos lo extrajo del inglés: es el uso de la palabra *empty* (vacío), cuando se refiere a bidones que han contenido gasolina. En este caso, sostenía, aunque físicamente la situación es peligrosa (los bidones «vacíos» contienen gases explosivos), los hablantes tienden a considerarlos «inocuos», porque asocian la palabra *empty* con el significado de «cosa nula y vacía» y, por tanto, «negativa e inerte» (1956d: 135). La relación entre estos diferentes significados y niveles de interpretación se refleja bien en la figura 3.1.

Estas ideas generaron un considerable debate dentro de la antropología y la psicología, y dieron pie a que surgieran bastantes estudios empíricos encaminados a confirmar o rechazar la hipótesis del relati-

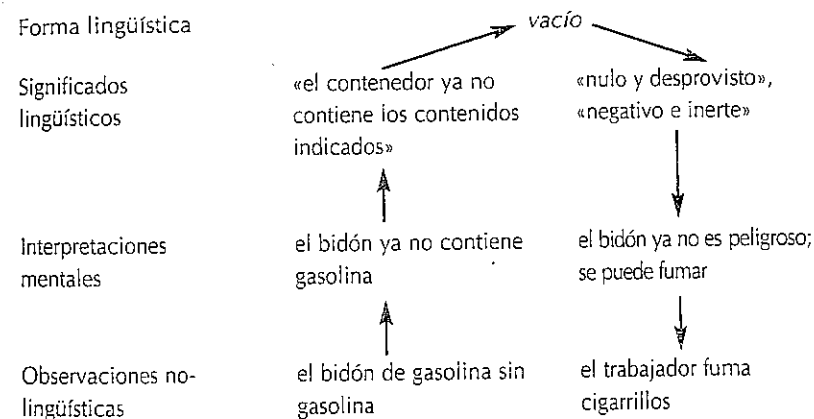


Figura 3.1. Diagrama de uno de los ejemplos de Whorf sobre las causas de incendios (Lucy, 1992a: 50).

vismo lingüístico (Hill y Mannheim, 1992; Koerner, 1992; Lucy, 1992a). Las ideas de Whorf siguen siendo atractivas, aun después de algunos estudios que demuestran que algunas de sus tesis concretas sobre el lenguaje hopí son cuestionables empíricamente o sencillamente incorrectas. Malotki (1983), por ejemplo, ha demostrado que en hopí los verbos tienen tiempo (presente, pasado y futuro) (Whorf, 1956d: 144), y no se emplean metáforas espaciales para hablar sobre el tiempo.

A pesar de algunos de los problemas empíricos que ha tenido que vencer el análisis lingüístico de Whorf, el problema de si el lenguaje influye o no, y en qué medida, sobre el pensamiento seguirá siendo probablemente un tema importante dentro de la antropología lingüística, tanto más cuanto que una nueva generación de estudiosos se han sentido seducidos por la posibilidad de ratificar las intuiciones de Whorf sobre cómo «las categorías gramaticales, en cuanto que obligatorias y habituales, y relativamente inaccesibles a la conciencia media del hablante, constituyen un lugar privilegiado para transmitir y reproducir las categorías sociales y culturales» (Hill y Mannheim, 1992: 387). Esta es una idea atractiva por muchos motivos, especialmente por el hecho de que trata de temas epistemológicos que son centrales en el estudio de las prácticas culturales.

3.2.1. El lenguaje como objetivación del mundo: de Humboldt a Cassirer

Sapir y Whorf no fueron los primeros en formular la idea de que el lenguaje podría influir en el pensamiento. Un siglo antes, el diplomático y lingüista alemán Wilhelm von Humboldt (1767-1835) escribió el tratado *Variabilidad lingüística y evolución intelectual*, publicado póstumamente por su hermano Alexander, que presenta la primera declaración sistemática sobre el lenguaje como cosmovisión (el alemán *Weltanschauung*). Este libro, aunque no siempre coherente con su argumentación, anticipa una formulación básica del relativismo lingüístico, como muestra la siguiente declaración:

Cada lengua traza un círculo alrededor del pueblo al que pertenece, y solo es posible salir del círculo si se entra simultáneamente en el de otro pueblo. Aprender una lengua extranjera debería ser por tanto la conquista de un nuevo punto de mira en la actitud cósmica que antes primaba en el individuo. Sin embargo, esto es así solo en la medida en que cada lengua es depositaria de la trama de conceptos y la base conceptual de una parte de la humanidad. Pero este logro no es completo,

porque el individuo siempre arrastra en mayor o menor grado a la lengua extranjera su propia cosmovisión, que es ciertamente el modelo lingüístico personal.

(Von Humboldt, [1836] 1971: 39-40)

Por ser vehículo de transmisión, el lenguaje es un poderoso instrumento que nos permite dar sentido al mundo, aunque al mismo tiempo que nos provee de categorías de pensamiento, debido a su naturaleza constriñe también nuestras posibilidades de alcanzar a ver lejos o cerca. Bajos estos temas existenciales subyacen varias presuposiciones sustanciales sobre la naturaleza del lenguaje y de su relación entre el lenguaje y el mundo.

En primer lugar, la base de los presupuestos filosóficos que guían a un lingüista como Ferdinand de Saussure y a un filósofo como Ernst Cassirer se fundamenta en la conceptualización del lenguaje como objetivación de la naturaleza, y consecuentemente en un paso evolutivo hacia la configuración intelectual de lo que, de otro modo, sería una materia informe y caótica. Las raíces de estos presupuestos arrancan de la idea de Kant según la cual el intelecto del ser humano es un poderoso instrumento que permite que las personas se hagan preguntas sobre el universo, que, de no ser así, sería incomprensible y desordenado. Podemos interpretar la experiencia gracias a algunas coordenadas *a priori* como el tiempo y el espacio, pues aprehendemos el mundo mediante la percepción de los objetos de nuestro entorno, pero podemos experimentarlos solamente por medio de algunos conceptos *a priori* como el tiempo y el espacio. Cuando examinamos la perspectiva neokantiana que representa la obra filosófica de Cassirer sobre el lenguaje, nos encontramos con algo que Humboldt ya había realizado en la práctica: la sustitución de las categorías cognitivas de Kant (el conocimiento trascendental que permite a los seres humanos dar sentido a su experiencia) gracias a las categorías lingüísticas.

Al igual que la cognición, el lenguaje no es una mera «copia» de un objeto dado: más bien encarna la actitud espiritual que es siempre un factor crucial en nuestra percepción de lo objetivo.

(Cassirer, 1955: 158)

Sin embargo, la sustitución de las categorías cognitivas por categorías lingüísticas no es gratuita. Así como las categorías del pensamiento humano pueden concebirse, al menos en principio, como algo

compartido y por tanto universal, en cambio las categorías de la lengua poseen por naturaleza un alto grado de especificidad, como evidencian las dificultades inherentes a la traducción de una lengua a otra, y las tentativas de emparejar los patrones lingüísticos entre las distintas lenguas. Por ejemplo, los «casos» o inflexiones de los nombres en latín no encajan fácilmente con las distinciones aparentes que se dan en lenguas con una escasa morfología nominal, como el inglés o el chino. De forma similar, las distinciones de género que hacen algunas lenguas europeas (masculino, femenino y, en algunos casos, neutro) son demasiado poco refinadas para las que establecen algunas lenguas bantúes, que pueden tener más de una docena de géneros distintos (o «clases de nombre») (Welmers, 1973: cap. 6). Si aceptamos estos problemas como prueba del hecho de que las distintas lenguas clasifican la realidad de modo diferente, nos enfrentamos a la pregunta de la libertad de expresión o, en otras palabras, ¿si una lengua dota a sus hablantes de una plantilla para pensar el mundo, les es posible a estos hablantes liberarse de ella para mirar el mundo con ojos nuevos y con independencia de su propia lengua? Para Cassirer, como para Kant antes que él, la humanidad resuelve este problema por medio del arte, que permite que los individuos rompan con los lazos de la tradición y de las convenciones lingüísticas. El verdadero artista, el genio para Kant, es alguien a quien no puede enseñarse, y que tiene su propio modo de representarse el mundo. Esta singularidad es una libertad parcial de las limitaciones sociales tal como se dan en el lenguaje y en otras formas de representación.

El lenguaje, que para Cassirer es un instrumento para describir la realidad⁵, es por tanto una guía para el mundo, pero no es la única. Así como las intuiciones individuales se representan por el arte (Cassirer, [1942] 1979: 186), las intuiciones de grupo se representan por los mitos, que ven la naturaleza *fisionómicamente*, esto es, en términos de una experiencia fluctuante, como un rostro humano cambia de un estado al opuesto, «de la alegría a la pena, de la expansión a la depresión, de la dulzura y la benevolencia a la ira o la furia» (Cassirer, [1942] 1979: 174).

⁵ Esto es a lo que los lingüistas y filósofos del lenguaje se refieren como «función denotacional» o propiedad de las expresiones lingüísticas (véase 6.1).

Para Cassirer, así puede escaparse a «la prisión del lenguaje». Tanto el arte como el mito, cada uno a su modo y manera, tienen vida propia, independiente del *logos*, que es el pensamiento racional articulado por medio del lenguaje. Gracias al arte y al mito los seres humanos tienen una forma de representar y percibir, comprender y actuar los aspectos de su ser psicosocial que no puede objetivarse en el lenguaje. Aunque Cassirer establece una tajante división entre el lenguaje del mito, el del arte y el de la lógica, y termina reduciendo el lenguaje (en tanto que opuesto al mito y al arte) a un pensamiento lógico e independiente del contexto⁶, sus ideas son útiles porque él pretende hacer lo que la mayoría de los lingüistas evitan, concretamente, estudiar las formas lingüísticas y las funciones dentro de la categoría más general de la conducta expresiva del ser humano.

3.2.2. El lenguaje como una guía para el mundo: las metáforas

Otra versión de la hipótesis Sapir-Whorf es la que ha surgido de las recientes contribuciones al estudio de las metáforas, cuyo análisis desvela que en ellas se cifran esquemas conceptuales por medio de los cuales comprendemos el mundo. George Lakoff y Mark Johnson (1980) sugirieron que (i) nuestro lenguaje cotidiano es mucho más rico en metáforas que lo que podríamos sospechar, (ii) las metáforas son medios de conceptualizar algún tipo de experiencia en términos de otra y (iii) las metáforas implican ciertas teorías (o «teorías populares») sobre el mundo o nuestra experiencia. Por ejemplo, el concepto «teoría» se entiende en inglés por medio de un concepto metafórico, LAS TEORÍAS SON EDIFICIOS (Lakoff y Johnson, 1995: 92), como muestran las siguientes expresiones que se utilizan para hablar sobre las teorías: fundación, cimiento, fuerte, endeble, derrumbarse, armazón (ibíd., pág. 85). Otra metáfora conceptual es COMPRENDER ES VER (o las ideas son fuentes ligeras), como en: «*Ve*o lo que dices. Parece diferente desde mi *punto de vista*. Ahora tengo una *imagen* total. Esa fue una observación *brillante*. El argumento es *claro*. ¿Podrías *aclarar* tus comentarios?» (ibíd., pág. 88).

⁶ Para una crítica a la distinción de Cassirer entre pensamiento mítico y lógico, véase Tambiah. [1968] 1985: 33-34. El propio Tambiah, sin embargo, termina haciendo una distinción similar cuando opone categóricamente el lenguaje a la acción no-verbal (1985: 53).

Estos conceptos metafóricos de carácter general nos permiten realizar conexiones entre campos experienciales y encontrar coherencia en hechos no relacionados o no necesariamente similares. Lo que Lakoff y Johnson llaman «metáforas estructurales», por ejemplo, pueden «inducir a percibir semejanzas» (1995: 190). Por ejemplo, la metáfora de que LAS IDEAS SON COMIDA establece semejanzas entre dos campos (las ideas y la comida), que de otro modo no estarían necesariamente vinculadas a la experiencia personal, y estas, a su vez, se basan en metáforas aún más básicas como la de que LA MENTE ES UN RECIPIENTE, que representa una teoría fuerte sobre la naturaleza de la mente humana. De acuerdo con Lakoff y Johnson, una metáfora se acepta como una representación de nuestra experiencia, porque encaja con otros conceptos más generales y forma con ellos un todo coherente. Este paradigma es especialmente atractivo para los antropólogos culturales que ven en la cultura un sistema de conocimiento (véanse los epígrafes 2.2 y 2.3.4).

3.2.3. Términos de color y relativismo lingüístico

Una de las críticas más duras contra el relativismo lingüístico procede de los investigadores que estudiaron los términos de color en diversas lenguas. Berlin y Kay (1969) cosecharon algunos resultados basados en un estudio empírico de la terminología cromática en veinte lenguas y la consulta de la literatura de un número aún mayor (78, de acuerdo con Kay y McDaniel: 610), y argumentaron que hay constricciones universales para (i) la codificación y organización de la terminología básica para los colores y (ii) el modo en que las lenguas cambian a lo largo del tiempo, añadiendo a su léxico nuevos términos básicos de color⁷. Descubrieron que hay once categorías perceptuales universales organizadas de acuerdo con una determinada jerarquía de implicaciones, que ilustra la figura 3.2 más abajo. Según esta, la expresión «a < b» significa que *b* implica *a*, esto es, que «*a* está presente en cualquier lengua en la que *b* está presente y también en cualquier lengua en la que *b* no está presente» (Berlin y Kay, 1969: 4).

⁷ Berlin y Kay introducen una serie de criterios para poder identificar un color como «básico», entre los cuales incluyen las siguientes características: (i) el término es monolexémico, esto es, el significado no se deriva del significado de sus partes. (ii) su significado no se incluye en cualquier otro término de color. (iii) su aplicación no debe restringirse a una pequeña serie de objetos, y (iv) debe ser psicológicamente «prominente» para los informantes (Berlin y Kay, 1969: 8).

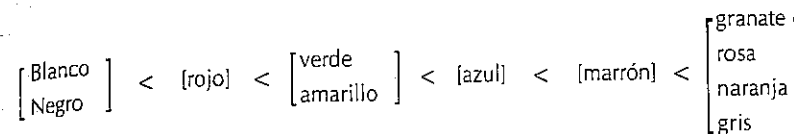


Figura 3.2. Jerarquía de implicaciones de los términos de colores básicos (Berlin y Kay, 1969).

Las mismas once categorías en el mismo orden pueden interpretarse temporalmente, en términos de una escala evolutiva que varía desde un sistema que posee únicamente el blanco y el negro hasta sistemas más diferenciados que poseen un mayor número de términos para colores básicos. Kay y McDaniel explicarían más adelante estos hallazgos —con algunas pequeñas modificaciones— sobre la base de procesos de percepción neurofisiológicos. También reiteraron su afirmación de que su descubrimiento de una nomenclatura básica cromática en lenguas de todo el mundo y genéticamente no relacionadas proporciona una sólida evidencia empírica en contra de las versiones fuertes o débiles de la hipótesis Sapir-Whorf. La afirmación de Whorf de que «el mundo se presenta como una corriente caleidoscópica de impresiones que ha de ser organizada por nuestras mentes, sobre todo por los sistemas lingüísticos de nuestras mentes» fue formulada de otra manera por Kay y McDaniel (1978: 610): «cada lengua impone su propia e idiosincrásica estructura semántica sobre la corriente caleidoscópica de impresiones de cada individuo». La existencia de regularidades universales, que ha revelado la investigación sobre las taxonomías de colores básicos, parecen invalidar esta última teoría.

Este trabajo ha generado numerosos estudios, algunos de los cuales apoyan y otros critican el punto de partida original y sus resultados (Maffi, 1991). Algunos críticos de la obra de Berlin y Kay han advertido que (i) no leyeron bien a Whorf y que (ii) las categorizaciones lingüísticas parecen ser relevantes para ciertos tipos de tarea psicológica. Por ejemplo, Lucy y Shweder (1979) replicaron que el lenguaje importaba para la memoria de reconocimiento, pero además que Whorf no había dicho que el mundo *se percibiese* como «una corriente caleidoscópica de impresiones», sino simplemente que el mundo *se presenta* a sí mismo de esa manera y que el trabajo del lenguaje es organizarlo. Según esta versión, Whorf pretendía hablar sobre la existencia de una necesi-

3.2.4. El lenguaje y la ciencia

El tema del relativismo lingüístico atañe al núcleo de la antropología porque trata la posibilidad de una ciencia de los seres humanos, en tanto que entidades distintas de meros seres biológicos. Si el lenguaje (en el sentido amplio del término) es (o puede ser) realmente restrictivo, ¿cómo es que podemos usarlo para describir lo que otros hacen, creen, piensan y sienten?

Si el lenguaje en sí mismo representa un particular modo de mirar el mundo, un par de gafas con que venimos equipados al mundo y que llevamos puestas sin ser conscientes de ello, ¿cómo podemos ver lo que ven otros que llevan gafas diferentes?

Hay diversas respuestas para esta pregunta. Ninguna de ellas es completa y totalmente satisfactoria, pero todas ellas juntas constituyen las herramientas de trabajo que nos permiten entregarnos a la investigación antropológica.

En primer lugar, inspirado por la teoría de Cassirer, podríamos aceptar el reto e intentar volvernos artistas. Esto significa que necesitamos actuar como seres creativos que no tienen miedo de violar expectativas al mismo tiempo que se mueven dentro de patrones predecibles de comunicación. No hay duda de que en la ciencia, como en el arte, muchas ideas nacen a partir de intuiciones momentáneas, epifanías que son difíciles de reconstruir de una manera certera. Hay un arte del descubrimiento igual que hay un arte de presentar una idea al público. Al mismo tiempo, al igual que en el mundo de los artistas, en la ciencia también pueden nacer y sostenerse nuevas ideas cuando no van mucho más allá de lo que ya está aceptado. Como los artistas, los investigadores viven en un *mercado* de ideas, donde se produce un capital cultural y las normas de éxito están sujetas a constante evaluación (Bourdieu, 1982, 1985; Rossi-Landi, 1970, 1973).

La segunda solución que tácitamente propone Cassirer es estudiar los productos culturales como mitos que revelan ciertas verdades sobre una comunidad, que escaparían a la conciencia de sus miembros o que estos no estarían dispuestos a reconocer abiertamente. Este es uno de los intereses centrales de la antropología simbólica (véase Dolgin, Kemnitzer y Schneider, 1977). Se asume que una cultura comunica de muchas formas algo que va más allá de las afirmaciones descriptivas producidas por los nativos cuando son entrevistados por el etnógrafo (véase la discusión en el epígrafe 2.3.1 sobre la cultura como comunicación).

dad lógica (o la falta de la misma). Creía que todas las cosas «son igualmente importantes e igualmente diferentes, es decir, puede aplicarse idéntico número de predicados ciertos —tal vez infinitos— a dos cosas cualesquiera» (Lucy y Shweder, 1979: 602). Esto no implica que el lenguaje sea la variable independiente, y la categorización la variable dependiente, sino que, por el contrario, el lenguaje supone una categorización perceptiva (aunque en algunos casos, podría preferir ignorarla). En trabajos recientes, Lucy (1992a: 178) ha señalado que la relatividad lingüística —al menos, según la versión de Whorf— no descarta la posibilidad de descubrir universales semánticos.

Más allá de las afirmaciones concretas que se han hecho sobre los términos básicos del color, la investigación que llevaron a cabo Berlin y Kay contenía una serie de importantes hipótesis y líneas de investigación. El descubrimiento de que existía una tendencia «natural» a nombrar ciertas diferencias de color debilitaba la idea que hizo popular Saussure de que la naturaleza de los signos lingüísticos era arbitraria (i. e. convencional). Si lenguas no emparentadas producían sistemas de clasificación similares, debían existir principios de codificación lingüística que fueran independientes del lenguaje (hipótesis que subyace al trabajo de Berlin sobre el simbolismo de los sonidos, véase el epígrafe 6.8.1). Además, el léxico, tal como se manifiesta en la terminología de color, no parece organizarse en categorías discretas que puedan representarse por signos binarios, como proponen semánticos generativistas como Jerrold Katz (1964), sino como funciones continuas. Kay y McDaniel (1978) sostuvieron que «la teoría de las relaciones de representación difusas» y «la teoría del prototipo» estaban mejor equipadas para organizar estos datos. Mientras que en la teoría de los conjuntos estándar y en la del listado de rasgos léxicos un elemento *es* o *no es* miembro de un conjunto dado, en la teoría de los límites difusos un elemento *es* o *no es* miembro *hasta un cierto grado* (Lakoff, 1972; Kay y McDaniel, 1978; Rosch, 1973, 1975; Zadeh, 1965, 1971). Estas ideas contribuyeron más adelante a la colaboración de Kay con Charles Fillmore y Mary O'Connor para diseñar una «gramática constructiva» donde las configuraciones sintácticas están vinculadas a interpretaciones semánticas y pragmáticas (Fillmore, 1996; Fillmore, Kay y O'Connor, 1988). Pueden encontrarse ideas similares en la noción de George Lakoff (1987) de «modelos cognitivos idealizados» que él desarrolló junto a la noción de metáfora (véase más arriba).

Esta es una extensión de la intuición de Freud con respecto a los sueños: los sueños son más listos que los soñadores, y en ellos somos capaces de establecer nuevas conexiones, reconocer problemas, e incluso, encontrar soluciones. Un grupo de personas podrían no ser capaces de enunciar lo que les importa, o por qué se comportan de la manera en que lo hacen, pero sus historias, actos y expresiones cotidianas podrían revelar sus motivaciones interiores.

Una tercera solución es estudiar las condiciones bajo las que una lengua o, mejor, sus hablantes, pueden superar los límites de su propia cosmovisión o metafísica. Esto es, por ejemplo, lo que sugirió el trabajo de Silverstein en metapragmática (véanse las secciones 1.4.2 y 6.8). Para Silverstein, debido a nuestra utilización de la lengua, si queremos estudiar un fenómeno cultural necesitamos comprobar la medida en que una lengua y sus hablantes son capaces de reconocer ciertas distinciones y darnos pistas cruciales sobre el modo de hacer generalizaciones. Una teoría de la deixis proporciona las herramientas analíticas para una investigación de este tipo. Desde esta perspectiva, la «prisión del lenguaje» es una hipótesis que debe probarse comparando enunciados de un hablante sobre su propio uso de la lengua con hipótesis basadas en el uso real que hace de la misma.

Otra solución es repensar el concepto mismo de lengua y combinar nuestros descubrimientos sobre las categorías gramaticales y sus implicaciones con nuestra comprensión de la comunicación lingüística como una práctica que implica la cooperación simultánea y la colisión de diversos códigos distintos, modos de comunicación y participantes (véase el capítulo 9). En este sentido, fueran cuales fueran los «límites» que pudieran existir en uno de los elementos del evento comunicativo, podrían superarse gracias a las cualidades de otros elementos. Una lengua es más que un conjunto de categorías fonológicas, morfológicas, sintácticas o léxicas y una serie de reglas para su uso. Una lengua existe en el contexto de prácticas culturales que, a su vez, descansan en algunos recursos semióticos, como las representaciones y expectativas que proporcionan los cuerpos y movimientos de los participantes en el espacio, el entorno construido en el que interactúan, y las relaciones dinámicas que se establecen por medio de la recurrencia en la actividad conjunta que realizan.

Sea cual sea el camino que escojamos, debemos reconocer que en toda tarea científica influye en principio algún tipo de relatividad lin-

güística. Cualquier teorización —ya sea plantear hipótesis, aislar fenómenos o establecer principios generales— requiere una lengua e implica una perspectiva, un punto de vista. Admitir este hecho, sin embargo, no es el fin de la ciencia, sino simplemente el fin de una noción de ciencia. La ciencia se mueve siempre en una tensión entre dos polos o fuerzas, a las que en ocasiones llamamos **objetivismo** y **subjetivismo**. El subjetivismo nace del supuesto de que cualquier fenómeno se crea y construye en parte por la persona (es decir, el sujeto) que lo «descubre» o, simplemente, lo describe. El historicismo no es sino una particular versión de esta aproximación: todos los fenómenos se localizan históricamente; existen en relación con otros fenómenos que los dotan de significado, tanto si somos conscientes de ello como si no. La lengua, desde luego, pertenece a ese contexto histórico en distintos niveles y formas. El objetivismo es una perspectiva teórica que ignora voluntariamente los fundamentos sociohistóricos de la interpretación y defiende la posibilidad de un conjunto de criterios independientes del contexto, de validez universal, para la descripción de un fenómeno dado. Cuando hablamos de «oraciones», «complementos», «preposiciones», «inflexión» o sonidos individuales, ignoramos por mor del análisis los fundamentos sociohistóricos y psicológicos de determinados actos de habla y actividades comunicativas, que producen sujetos concretos, en un tiempo concreto, en un lugar concreto.

La diferencia que existe entre las distintas perspectivas que se ocupan del estudio de un fenómeno cultural como el habla reside en la medida en que los investigadores operan dentro de un conjunto de presupuestos o de otro; y también en la medida en que estos tratan de entrar y salir de cada uno de esos enfoques. Los lingüistas formales, por ejemplo, tienden a vivir dentro de un mundo objetivista de fenómenos, donde las frases y significados han perdido su conexión con una situación concreta, y son examinados por sus supuestas propiedades universales. Salen de ese mundo solo para recoger más información, por ejemplo, si se trata de obtener más información para futuros análisis. Los antropólogos lingüísticos, por otro lado, tratan de imaginarse caminos para mantener una ligazón entre las formas lingüísticas y sus productores. Ambos grupos, sin embargo, trabajan con constructos teóricos. La noción de «acto de habla», que utilizan los etnógrafos del habla (véase el capítulo 9), es tan teórica como la noción de «verbo» que utilizan los gramáticos, o la noción de «par adyacente» que utilizan los ana-

listas de la conversación (véase el capítulo 8). En el mundo de «ahí fuera», no hay verbos, no hay actos de habla y no hay pares adyacentes. Hay partículas de materia moviéndose según algunos modelos bastante recurrentes, aunque no del todo predecibles. Interpretamos esas experiencias a través de medios simbólicos, incluyendo las expresiones lingüísticas. Eso es lo que significa pertenecer a la especie humana. El estudio antropológico de la lengua tiene como finalidad clarificar los factores que intervienen en la producción de estas representaciones, y también en sus similitudes y diferencias. Este estudio, sin embargo, no puede avanzar sin reexaminar la propia noción de «lengua». A pesar del uso rutinario que de ella hacen los científicos sociales, el término «lengua» suele dejarse sin analizar. Continuaré esta discusión sobre la diversidad lingüística volviendo al significado de la «lengua» y proponiendo reemplazarla con una serie de nociones alternativas, incluyendo las variedades lingüísticas, el repertorio y la comunidad de habla.

3.3. LA LENGUA, LOS LENGUAJES Y LAS VARIEDADES LINGÜÍSTICAS

Es importante distinguir entre lengua y «una lengua». La primera se refiere a la facultad humana de comunicar usando algunos tipos de signos concretos (i. e. sonidos, gestos) organizados en formas concretas (i. e. secuencias), y el último se refiere a un producto singular sóciohistórico, identificado por un rótulo como «inglés», «tok pisin», «polaco», «suahelí», «chino», «el amaslán o Lenguaje de Signos Americano», «el Lenguaje de Signos Británico». Aunque los sociolingüistas (y los antropólogos lingüísticos) suelen usar normalmente el término «lengua» en sentido general, durante las últimas cuatro décadas gran parte de la investigación en sociolingüística ha demostrado que la identificación de «una lengua» con el sistema lingüístico que usa un grupo determinado de personas puede ser problemática. Cada vez que realizamos una investigación sistemática sobre una lengua (i. e. «inglés», «suahelí», etc.), descubrimos que esta varía considerablemente de unos hablantes a otros y de unas situaciones a otras. Esto significa que no podemos estar seguros de que lo que describimos para unos cuantos hablantes, o incluso para todo un grupo de personas, pueda extenderse con garantías de validez para otros grupos. No solo hay lugares, por ejemplo, en Melanesia, donde se reconoce la existencia de diversas «lenguas» dentro de un territorio relativamente reducido —en

Nueva Guinea Papúa se hablan, al parecer, más de 750 lenguas—, sino que también en amplios escenarios urbanos donde los hablantes podrían considerarse a sí mismos hablantes de la «misma lengua», podrían de hecho existir formas y normas bastante diferentes para interpretarlas. Al igual que un grupo de adolescentes que se reúnen una tarde tras otra en el mismo lugar pueden tener su propio modo de hablar, que es diferente del que emplean sus padres y tal vez incluso del de sus hermanos mayores, los miembros de una profesión tienen su propio léxico y sus propias conjeturas sobre la forma de formular un problema o proponer una solución. Esto significa que en nuestra investigación necesitamos ser conscientes de la variación, y estar preparados para usar o inventar métodos que nos permitan encontrar un sentido global a la relación entre el grupo de personas que estudiamos y las *redes* más amplias dentro de las que operan (L. Milroy, 1987; Milroy y Milroy, 1992). En el pasado, los antropólogos lingüísticos se han mostrado escépticos con algunos de los criterios teóricos implícitos en los métodos cuantitativos necesarios para dar cuenta de la variación endogrupal, pero ellos han tenido que tratar en su mayor parte con pequeños grupos o con un volumen de información relativamente pequeño. A medida que los antropólogos lingüísticos extiendan su trabajo hacia zonas urbanas, tendrán que revisar su evaluación de la sociolingüística cuantitativa y enfrentarse al reto de una confrontación con sus propios criterios teóricos y metodológicos.

Los sociolingüistas nos han enseñado también que no podemos siempre creer la descripción que dan los participantes de sus diferencias lingüísticas y agrupamientos. Lo que suele llamarse «una lengua», por oposición a «un dialecto», podría simplemente deberse a un estigma social o a la decisión política de otorgar el estatuto de lengua estándar a un dialecto concreto. Por estas razones, los sociolingüistas prefieren utilizar el término *variación* (también *variedad lingüística* o *variedad de lengua*), que ha de entenderse como un conjunto de formas comunicativas y normas para su uso, que se restringen a un grupo o comunidad determinados y, algunas veces, incluso a actos concretos. La variación de los sociolingüistas podría cubrir lo que otros investigadores llaman lenguas, dialectos, registros o incluso estilos (Andersen, 1990; Biber y Finegan, 1994). La ventaja de usar el término *variación* es que no comporta las implicaciones habituales asociadas con palabras como «lengua» o «dialecto» y cubre las situaciones más diversas, incluyendo «todas las lenguas de un hablante multilingüe, o de una comunidad» (Hudson, 1980: 24).

Además de la noción de distribución social, el término «variedad» implica también los conceptos de *repertorio lingüístico* y *comunidad de habla*, que son fundamentales para una clarificación de «lengua» como objeto de nuestro estudio.

3.4. EL REPERTORIO LINGÜÍSTICO

El repertorio lingüístico es un concepto que introdujo originariamente Gumperz (1964: 137) para referirse a la «totalidad de las formas lingüísticas que se emplean habitualmente en el curso de una interacción socialmente significativa». En este caso se parte de que hablar una lengua significa tomar parte en un proceso continuo de toma de decisiones, aunque no necesariamente consciente (véase también Ervin-Tripp, 1972). El repertorio es, por tanto, un concepto que puede aplicarse tanto a grupos como a individuos (Platt y Platt, 1975). Que el repertorio de un individuo pueda llegar a ser el mismo que el repertorio de su comunidad es, en parte, una cuestión empírica que solo puede dilucidarse mediante una detallada investigación que contraponga el habla de los individuos y el acervo lingüístico de su comunidad. Pero también depende de nuestra elección de los elementos constituyentes del repertorio (o unidad de análisis) y de los límites de la comunidad en la que se encuentra el repertorio (o unidades de análisis). Si, por ejemplo, nos concentramos únicamente en la variación fonológica, en una pequeña comunidad, no sería difícil encontrar individuos cuyo repertorio coincida con el repertorio de su comunidad. Si incluimos unidades mayores (i. e. elecciones léxicas, géneros de habla) y ampliamos los límites de la comunidad, es improbable que el repertorio de los individuos coincida con el de la comunidad.

La noción de repertorio suscita algunas cuestiones. La primera de ellas es la variación: ¿nos da el estudio del repertorio un sentido de la medida en que la variación afecta a una comunidad de habla dada?, ¿puede arrojar luz sobre lo importante que es la variación? La segunda es el significado: una vez estamos convencidos de la existencia de un ámbito de posibilidades (fonológico, sintáctico, léxico, etc.), ¿podemos también afirmar que una decisión con respecto a una de las formas alternativas tiene implicaciones para los hablantes individuales? La tercera cuestión afecta a la organización social y cultural de un repertorio: ¿por qué criterios se rigen los hablantes para elegir sus opciones dentro de un repertorio dado?, ¿podemos decir que este tipo de elec-

ciones se deben a factores individuales, situacionales o institucionales?, ¿es importante el tipo de organización social dentro del cual se mueve un repertorio? La mayor parte del trabajo en variación sociolingüística se hace dentro de comunidades donde las diferencias sociales pueden formularse en términos de clase social. ¿Existen otros sistemas sociales (i. e. pequeñas comunidades igualitarias, algunos sistemas feudales o de casta) donde el repertorio recibe un tratamiento diferente? La cuarta cuestión tiene que ver con el cambio y con la libertad individual: ¿hasta qué punto los hablantes eligen realmente cuando adoptan una variante sobre otra (i. e. arrastrar la /r/ postvocálica en Nueva York, utilizar el tratamiento honorífico en aquellas comunidades donde es reconocido como registro «especial» o «distinguido»? Hasta qué punto la conducta de un individuo refleja las expectativas de un grupo? ¿Hay individuos, como los líderes comunitarios, artistas famosos, etc., que tienen el poder de influir sobre las elecciones lingüísticas de una comunidad?

Estas preguntas muestran que la noción de repertorio ha obligado a los investigadores a ponerse a pensar sobre una serie de temas que son centrales para el papel del lenguaje en la vida social. Aunque el repertorio es algo distinto de lo que habitualmente se entiende como «gramática», comparte con ella criterios similares sobre las normas y las expectativas, aunque no sobre «el habla correcta», lo cual es una ventaja. Un repertorio es algo que poseen los hablantes, con independencia de dónde fueron a la escuela o por cuánto tiempo. Al mismo tiempo, es obvio que la experiencia de vida propia, incluyendo la escuela, es un elemento decisivo del repertorio propio. Concentrarse en el repertorio significa para los investigadores seleccionar un abanico de rasgos lingüísticos, un conjunto de situaciones y una comunidad de habla.

3.5. LAS COMUNIDADES DE HABLA, LA HETEROGLOSIA Y LAS IDEOLOGÍAS DEL LENGUAJE

Suele decirse, a propósito de la historia de la torre de Babel, que su caída fue una desgracia, que fue la confusión o el peso de tantas lenguas lo que precipitó el colapso de la estructura de la torre; que con una lengua monolítica se habría podido llevarla a cabo y alcanzar el cielo... Tal vez la proeza de lograr el Paraíso era prematura y algo apresurada, si nadie podía tomarse el tiempo de entender otras lenguas, otros puntos de vista, otras narrativas.

(Toni Morrison, 1994: 19)

Como aclararemos al abordar el tema de los métodos etnográficos en el capítulo 4, no es tarea de los antropólogos lingüísticos trabajar en una variedad lingüística, sino en la variedad lingüística (o en las variedades) o lenguas que se hablan en una determinada comunidad. En otras palabras, los antropólogos lingüísticos parten del presupuesto de que cualquier noción de la variedad lingüística presupone una comunidad de hablantes. Esta comunidad es un punto de referencia tanto para los individuos que utilizan una variedad concreta como para el investigador que se interesa en documentar ese uso.

3.5.1. La comunidad de habla: desde la idealización a la heteroglosia

Los antropólogos lingüísticos comparten con los sociolingüistas el interés por una definición de comunidad de habla como grupo real de personas que comparten alguna característica en su modo de utilizar el lenguaje. Este interés se manifiesta en una perspectiva que difiere de la que proponen la mayoría de los gramáticos formalistas, quienes toman como punto de partida la idea de que la comunidad en la que trabajan es homogénea (Chomsky, 1965: 3). La homogeneidad es una idealización habitual (aunque de ninguna forma universal) en la ciencia: la investigación empieza con el presupuesto de orden y uniformidad. La variación se suele poner a un lado como «excepciones a la regla» o «insignificante». Ubicándose dentro de esta tradición, Chomsky asume que debe haber una propiedad de la mente humana que permita a «una persona adquirir un lenguaje bajo condiciones de experiencia pura y uniforme» (Chomsky, 1986: 17). Solo después de haber establecido las reglas y principios que gobiernan esta comunidad ideal, deberían introducirse y estudiarse otras condiciones más complejas. Este tipo ideal de experiencia mencionada por Chomsky se estudia investigando las intuiciones de los hablantes de una misma lengua (que suele ser la del propio lingüista) sobre si una forma lingüística determinada o un enunciado es aceptable, esto es, dicho de forma coloquial, si «suena bien» (lo que no es igual que si el profesor del colegio lo considera aceptable). Las oraciones en inglés que figuran más abajo son un ejemplo de este método de trabajo. Se examinan tres verbos que aceptan un complemento —entre corchetes— que empieza por *what*, y se imaginan otras posibles variantes de esos enunciados. Los ejemplos con un símbolo (*) delante son inaceptables (de Chomsky, [1986] 1987: 94):

- (1) I asked [what time it is]
He preguntado [qué hora es]
- (2) I wondered [what time it is]
Me preguntaba [qué hora es]
- (3) I (don't) care [what time it is]
No me importa [qué hora es]
- (1)' it was asked what time it is
(preguntaron qué hora es)
- (2)' * it was wondered what time it is
(se preguntaba qué hora es)
- (3)' * it was cared what time it is
(se preocuparon qué hora es)

Los criterios de aceptabilidad proporcionan las bases para la generalización que hace el lingüista sobre las gramáticas particulares. Por ejemplo, el hecho de que solo la frase con el verbo *ask* (preguntar) pueda transformarse en pasiva aceptable con el verbo auxiliar *be* (*it was asked...*) (se preguntó...) se ha utilizado para mostrar que la relación entre el verbo principal (*ask*, *wonder* y *care*) (preguntar, preguntarse e importar) y su cláusula de complemento correspondiente (*what time it is*) (qué hora es) es distinta para *ask* que para *wonder* y *care*. Mientras que *ask* es un verbo transitivo, *wonder* y *care* no lo son y, por tanto, su cláusula asociada que empieza con *what...* no puede convertirse en sujeto de los verbos pasivos *was wondered* y *was cared*⁸.

Esta generalización combinada con hipótesis sobre las estructuras «subyacentes» o «profundas» que podrían describir este fenómeno⁹, suele usarse para postular fenómenos que podrían aplicarse a todas las lenguas (lo que Chomsky llama «Gramática Universal»).

El desarrollo de la lingüística formal desde los años 60 en adelante muestra que el uso de intuiciones sobre el modo en que distintas palabras encajan en el mismo modelo ha servido de eficaz método para construir reglas y generalizaciones sobre las regularidades sintácticas. Este método se ha topado, sin embargo, con algunos obstáculos cuando

⁸ Las frases (1)' a (3)' no son de hecho frases pasivas estándar, ya que, de otra forma, la proposición sujeto [what time it is] estaría situada antes del verbo principal, como en (1) [what time it is] was asked. Sin embargo, esto es algo extraño en inglés y se ha aplicado otra regla para «mover» el sujeto al final y sustituirlo por el pronombre «vacío» *it*.

⁹ Véase el capítulo 6.

se adopta como la principal fuente de información sobre lo que significa conocer una lengua o incluso una pequeña parte de ella. Labov (1972b: cap. 8) ha sistematizado algunos de estos problemas: el ámbito limitado de información extraída por trabajar solamente con las intuiciones propias o de unos pocos informantes, la dificultad de tener intuiciones sobre la variación y su significado para los hablantes, y las limitaciones teóricas de asumir que pueden resolverse las diferencias entre las intuiciones si se atribuyen a diferentes «dialectos». Desde una perspectiva antropológica, Hymes (1972b) señaló que la propia definición de aceptabilidad es problemática, puesto que saber una lengua no solo significa saber lo que es aceptable gramaticalmente, sino también saber lo que es social y culturalmente aceptable. De nuevo, este tipo de información es difícil cuando no imposible de obtener imaginando simplemente ejemplos o situaciones. A estas objeciones, los gramáticos formales suelen replicar que hay una incomprensión fundamental en este debate. Hablan de un tipo diferente de «lengua» de la que estudian los sociolingüistas y antropólogos. Lo que les interesa a los gramáticos formales no es el producto sociopolítico o el proceso, sino una abstracción, construida por el lingüista para plantear hipótesis sobre la mente humana. Chomsky (1966) utiliza el término «lengua interiorizada» (o «lengua-I») para este tipo de constructo, y lo distingue de la «lengua externa» (o «lengua-E»), que estudian aquellos a los que les interesa el uso del lenguaje.

Conviene subrayar que desde una perspectiva sociológica y antropológica el problema de este enfoque no es la idealización *per se*, sino algunas de sus implicaciones y consecuencias. Únicamente mencionaré aquí dos áreas problemáticas. La primera es las connotaciones de purismo lingüístico que comporta una teoría lingüística exclusivamente basada en la idealización. Chomsky (1986: 17) dice explícitamente que una comunidad lingüística en la cual la gente utiliza una mezcla de las dos lenguas, por ejemplo, francés y ruso, no sería lo bastante «pura» para constituir un objeto ideal de estudio para la lingüística teórica. Pero esta presuposición podría excluir a la mayoría cuando no a todas las comunidades reales del mundo. Todas las comunidades de habla que han sido estudiadas en profundidad manifiestan algún grado de diferenciación lingüística, sociológica y cultural. Los sociolingüistas y antropólogos lingüísticos creen que hay siempre *algún* tipo de «mezcla», ya sea en forma de dos variables muy diferentes (francés e inglés), ya en la forma de dife-

rencias «dialécticas» o «estilísticas» (véase más abajo el estudio de la *heteroglosia*). Sin meternos en las connotaciones negativas del uso del término «puro», el programa de idealización significa en la práctica que, al menos por ahora, no deberíamos estudiar ninguna comunidad donde percibamos un grado considerable de «mezcla» o «impureza». Aunque este tipo de enfoque se presenta como el método más racional, lo que se deja para ser estudiado «más adelante» podría no llegar *nunca*, si todos los recursos humanos existentes se siguen utilizando para probar y revisar modelos de comunidades «puras», en vez de detenerse a considerar si la extensión de estos modelos es aplicable a situaciones de la vida real donde la mezcla «impura» es la norma. Esto es ciertamente lo que ha ocurrido en la lingüística teórica que crearon Chomsky y sus discípulos. En cuarenta años de intensa investigación y estudios por parte de esta productiva corriente apenas se ha dicho algo nuevo sobre cómo relacionar el conocimiento abstracto de los miembros ideales de las comunidades «puras» con los actos lingüísticos concretos de los individuos que habitan las comunidades reales.

Dentro de este contexto de debate, el certero comentario de Toni Morrison (cita de este epígrafe) viene a recordarnos los orígenes del mito de la pureza lingüística. ¿Por qué no usamos nuestra posición teórica, nuestra experiencia científica, para abandonar la creencia de que sería mejor y más fácil si todos hablásemos la misma lengua, el mismo dialecto o el mismo estilo? ¿Por qué no abrazamos, en cambio, la idea de que la variedad forma parte de las culturas y de la naturaleza humana? ¿Por qué no aceptamos que en todo grupo social, e incluso en todo individuo, hay siempre fuerzas en conflicto? Si reconociésemos esto, se abriría el camino a un proyecto distinto para el estudio del ser humano y del lenguaje. Nuestro punto de partida sería aceptar que la variación es la norma, y buscaríamos las formas de documentarla, con el fin de entender el lenguaje como parte de la condición humana.

Esto es lo que sugiere el trabajo de muchos teóricos contemporáneos, además de a los que ha inspirado la obra del crítico literario, lingüista y filósofo ruso Mijail Bajtín, quien sostuvo que la homogeneidad lingüística que han asumido la mayoría de los lingüistas, filósofos y filólogos es una construcción ideológica, vinculada históricamente al desarrollo de los Estados europeos y a los esfuerzos por establecer una identidad nacional por medio de una lengua nacional que recibe un único nombre: alemán, francés, ruso, italiano. Esta noción de *una* len-

gua unificada no guarda relación necesariamente con el uso real del lenguaje. En la realidad de la vida cotidiana (así como en el atento trabajo de grandes artistas, como los novelistas que estudia Bajtín), el habla de una persona está llena de muchas voces diferentes o personas construidas lingüísticamente, una cualidad que Bajtín llamó *raznorecie*, un término que ha sido traducido al español como *heteroglosia*:

En un momento dado de su evolución, el lenguaje se estratifica no solo en dialectos lingüísticos en el sentido estricto del término... sino también —y para nosotros ese es el punto esencial— en lenguajes que son socioideológicos: lenguajes de grupos sociales, lenguajes «profesionales» y «genéricos», lenguajes generacionales, etc. Desde este punto de vista, el lenguaje literario no es más que uno de estos lenguajes heteroglosicos, que a su vez se estratifica en lenguajes...

(Bajtín, 1981b: 271–272)

Los diversos factores sociales, culturales, cognitivos y biológicos que son responsables del lenguaje heteroglosico, o de lo que los sociolingüistas llaman variación lingüística, se conjugan en una tensión continua entre lo que Bajtín llamó las fuerzas centrípetas y centrífugas del lenguaje.

Las fuerzas centrípetas incluyen fuerzas políticas e institucionales que intentan imponer una variedad o código sobre otros, es decir, el quechua en Perú en el siglo XVI (Mannheim, 1991), el inglés en Escocia en los siglos XII y XVI el dialecto toscano en Italia en el siglo XIV (De Mauro, 1976: 23–24), el español en las comunidades indias de México y de otras zonas de América Central y del Sur, etc. Son centrípetas porque intentan obligar a los hablantes a adoptar una identidad lingüística unificada¹⁰.

Las fuerzas centrífugas, en cambio, alejan a los hablantes del núcleo común y los empujan hacia la diferenciación. Estas son las fuerzas cuya representación ejercen (geográfica, numérica, económica y metafóricamente) individuos que se encuentran en la periferia del sistema social.

Los antropólogos lingüísticos han considerado que estas normas alternativas son estrategias para la construcción de una identidad social

¹⁰ Esta afirmación no debería interpretarse bajo ningún concepto en el sentido de que los hablantes no cumplen un papel en la futura definición de una concreta variedad lingüística. Véase Kulick (1992) para el estudio del papel de las creencias locales en la adopción del tok pisin en Nueva Guinea Papúa.

o étnica. En virtud de la resistencia de los hablantes a la lengua o variable mayoritaria, oficial o estándar, aquellos mantienen identidades alternativas, y a menudo paralelas¹¹.

3.5.2. Comunidades de habla multilingües

Entre la comunidad teva de Arizona, que ha estudiado Paul Kroskrity (1993), tres siglos de contacto con sus más numerosos vecinos hopí, estableciendo incluso lazos matrimoniales con ellos, no han erradicado su lengua, aunque hay signos de pérdida lingüística entre los miembros más jóvenes de esa comunidad. A pesar del hecho de que en ocasiones los teva de Arizona se identifican a sí mismos como hopís (especialmente con respecto al mundo externo), «reservan una identidad para sí mismos que no está al alcance de los hopí y que es únicamente la suya» (Kroskrity, 1993: 7). La lengua que, hace casi 300 años, trajeron de Pueblos Río Grande los antepasados de los teva de Arizona es el vehículo simbólico más importante de su identidad. Aunque gran parte de la comunidad de hablantes teva de Arizona conserva algún conocimiento de al menos tres lenguas (teva, hopí e inglés), el teva posee un status singular que se manifiesta en la especial protección que recibe. Paradójicamente, a la vez que este status simboliza su identidad étnica, lo hace particularmente vulnerable, puesto que no puede transmitirse a individuos considerados forasteros ni a través de ellos.

El estudio de Kathryn Woolard (1989) sobre el uso y el prestigio del catalán en Barcelona muestra otro interesante caso, donde una lengua minoritaria se convierte en símbolo de la identidad étnica y en medida de prestigio personal. A pesar de los siglos de control político por parte del gobierno central español, y de la gradual imposición del castellano, lengua oficial del Estado español, como lengua obligatoria en la enseñanza escolar, el catalán ha sobrevivido como primera lengua para una gran parte de la población, a la vez que mantenía su status de prestigio en Cataluña.

¿Cómo es posible que el dominio político de Castilla no haya garantizado el prestigio lingüístico para sus hablantes? Esto se debe, de acuerdo con Woolard, al hecho de que en Cataluña se ha invertido la

¹¹ La noción de *variables de prestigio encubierto*, en sociolingüística, intenta explicar la preferencia de ciertos hablantes por los rasgos lingüísticos no estándar (véase Trudgill, 1974, 1978).

relación de poder habitual entre las lenguas mayoritarias y minoritarias. La «lengua minoritaria», el catalán, no es una lengua de «menor prestigio», sino la lengua de la burguesía dominante. El castellano, por otro lado, es la lengua de los trabajadores inmigrantes de Andalucía y de otras regiones menos prósperas del país. Esto significa que las fuerzas centrífugas en Cataluña están representadas por una población autóctona con mayor nivel de vida que la población de inmigrantes para quienes el castellano es su primera lengua.

Quién habla una lengua y no dónde se habla es lo que dota de fuerza a esa lengua. No es en las escuelas ni en otras instituciones oficiales donde su autoridad se impone e inculca más firmemente, sino en las relaciones personales, en los encuentros cara a cara, y en las denigrantes distinciones que se hacen en el lugar de trabajo y en las áreas residenciales.

(Woolard, 1989: 121)

En otro estudio de sesgo sociohistórico sobre una comunidad bilingüe, Jane y Kenneth Hill (1986) debaten el destino del mexicano moderno —también conocido como azteca o nahuatl—, descendiente del lenguaje de los aztecas, tlxcaltecas y muchos otros pueblos de México y América Central. En él muestran que durante cientos de años las comunidades del volcán Malintzin en México tomaron prestados bastantes términos del español y adaptaron rasgos léxicogramáticos como sufijos (i. e. los adverbios con terminación en *-mente* o el marcador nominal plural *-es*), los complementos (i. e. *que*, que también adquiere una función evidencial) y proposiciones enteras con verbos principales (i. e. «yo creo que» y «parece que»). El español y el mexicano se entrelazan de tal forma que Hill y Hill prefiere hablar de una «lengua sincrética» en lugar de «una lengua mezcla». Los hablantes mexicanos, por ejemplo, han recreado algunas formas del español y las han adaptado creativamente a la sintaxis y morfología mexicanas. Hasta épocas recientes los hablantes de mexicano se las habían arreglado para contrarrestar ideológicamente la pujanza del español, restringiendo su uso completo «a la esfera de las clases elevadas, a la distancia entre extranjeros, al reino de lo inauténtico, por oposición a las voces doméstica, íntima y auténtica del habla mexicana en sus usos cotidianos» (Hill y Hill, 1986: 402). Pero, hoy día, la estrategia del sincretismo se encuentra en dificultades, porque el español ha reemplazado al mexicano, que ha caído en desuso en algunas ciudades y ha pasado a ser una lengua

secreta o «anti-lengua», en el sentido que Halliday (1976) da a este término. El mexicano se usa ahora para fines y situaciones dentro de ámbitos de comunicación mucho más restringidos (i. e. «guños» o expresiones soeces contra los foráneos), pero las actitudes con respecto a su uso han sufrido un cambio radical. Tal como se habla hoy día —con su sincretismo—, el mexicano ha sufrido una devaluación real a favor del purismo. Debido a la falta de apoyo institucional para reestablecer la antigua variedad del mexicano, esta devaluación es equivalente a un rechazo de todo el mexicano, que se ha convertido en una «lengua oprimida» (Albó, 1979). Esta tendencia en el uso y actitudes del lenguaje forma parte de una amplia corriente que aboga por abandonar una identidad india o «indígena» en favor de una identidad «mexicana». Esta tendencia se manifiesta en el modo en que viste la gente, el tipo de casas que construyen, los productos que consumen, y otros ejemplos por el estilo. Pero la lucha no ha terminado. Hay personas que, cuando ya son adultos, aprenden mexicano como un modo de participar en las redes locales de apoyo mutuo, canalizadas por medio de actividades rituales y religiosas. Además, el español tiene aún una función «distanciadora» para la mayoría de los hablantes. Aunque muchas ciudades de la región del Malintzín se dividen entre *mexicanas* (donde el mexicano es la lengua dominante) y *castellanas* (donde lo es el español), algunos hablantes empiezan a reconocer la posibilidad de una identidad étnica compartida que aglutine ambos tipos de hablantes. Esto permite que la división por causa de la lengua no alcance a miembros de la misma familia. También garantiza a los pueblos de origen indígena la autoridad para tomar sus decisiones, incluidas las lingüísticas, en vez de ser meras víctimas pasivas de las fuerzas centripetas y de las ideologías dominantes. Hacia el final de su libro, Hill y Hill resumen elocuentemente la actitud que adoptan respecto a estos temas complejos:

Como lingüistas y antropólogos celebramos la diversidad humana. Nos asombra el poder mediante el que los seres humanos construyen una infinita variedad de universos simbólicos, cada uno de ellos dotado de una intrincada sutileza y de una organización tan depurada que nuestras ciencias no llegan a abarcarlos en su totalidad y, sin embargo, tan sensibles al cambio, que una forma de hablar como el mexicano, que ha soportado 500 años de feroz asedio, puede responder, cambiar y hacerle frente con nada más que la lucha lingüística cotidiana que se manifiesta en el habla de la gente humilde. Estos universos simbólicos

del lenguaje constituyen el principal tesoro del intelecto humano, y cuando uno de ellos se pierde —como puede ocurrirle al mexicano si no se reacciona pronto—, algo importante se pierde para todos.

(Hill y Hill, 1986: 446)

Proponen una serie de pasos posibles para contrarrestar el discurso del purismo, reconocer la naturaleza cambiante y *heteroglosica* de cualquier comunidad de habla, y defender el acervo cultural que contienen las lenguas indígenas. Anticipándose a las palabras de Toni Morrison, que hemos citado al comienzo de este epígrafe, Hill y Hill concluyen con un homenaje a la diversidad lingüística, y una apelación a la responsabilidad de «la gente del mundo» para contener el imperialismo cultural y contribuir a la preservación de las lenguas histórico-naturales como tesoros que pertenecen a la humanidad en su conjunto¹².

3.5.3. Definiciones de comunidad lingüística

Dentro del contexto de este tipo de tarea, la noción de comunidad de habla (o lo que Gumperz llama «comunidad lingüística», véase más abajo) se convierte en una noción extremadamente importante para el estudio antropológico del fenómeno lingüístico. En este epígrafe revisaré algunos de los temas que atañen a su definición y propondré una definición momentánea sobre la que volveré en el capítulo final¹³.

La idea de una naturaleza variable inherente a cualquier lengua o comunidad lingüística no es algo nuevo, como muestra la siguiente cita del lingüista estructuralista americano Leonard Bloomfield. «La dificultad o imposibilidad de determinar exactamente quiénes pertenecen a la misma comunidad de habla no es accidental, sino que surge de la misma naturaleza de la comunidad de habla...; no existen dos personas o, más bien, no existe una persona que hable exactamente igual en épocas distintas» (1935: 45).

Así como la realización de esta variabilidad convenció a los gramáticos formales de que debían ignorarlo estableciendo una homogeneidad ideal a partir de la homogeneidad, los sociolingüistas decidieron enfrentarse a la variabilidad y hacer de ella su objeto principal de estudio.

¹² Para otros puntos de vista sobre el papel de los lingüistas en la preservación de las lenguas indígenas, véanse Hale *et al.* (1992), Ladefoged (1992), Dorian (1993).

¹³ Véase Hudson (1980: 25–30) para una útil revisión del debate hasta finales de los años 80. Los estudios más recientes se mencionarán en el resto de este epígrafe.

En los importantes estudios de Labov (1966, 1972a, 1972c) sobre la variación lingüística en la ciudad de Nueva York, la comunidad de habla se define como «la participación en un conjunto de normas compartidas» (Labov, 1972c: 120). Estas son normas para el uso del lenguaje, así como para la interpretación de la conducta lingüística.

Hay muchas pruebas que demuestran que la ciudad de Nueva York no es una única comunidad de habla, y sí un grupo de hablantes que viven uno al lado del otro, y toman prestado de vez en cuando de los dialectos de los demás. Los autóctonos de Nueva York difieren en su uso en términos de valores absolutos de las variables [sociolingüísticas], pero los cambios de registros distintos siguen el mismo modelo en casi todos los casos. Las evaluaciones subjetivas de los habitantes autóctonos de Nueva York manifiestan una notable uniformidad, lo que contrasta sobremanera con la amplia diversidad de respuestas de los hablantes que se criaron en otras regiones.

(Labov, 1966: 7)

Para Labov, la participación en la misma comunidad de habla se define sobre la base de modelos compartidos de variación o evaluación de la conducta lingüística. Mientras los hablantes que tienen diferentes modelos de uso entiendan y evalúen las diferentes formas lingüísticas del mismo modo, podremos decir que pertenecen a la misma comunidad de habla. Si su evaluación varía, sin embargo, no podremos decir ya que pertenecen a la misma comunidad de habla¹⁴.

Como señalan algunos críticos de este enfoque (Dorian, 1982; Romaine, 1982), esta medida de evaluación puede excluir a los hablantes que se perciben como parte de la misma comunidad, incluso cuando sus normas o evaluaciones lingüísticas puedan diferir. Por ejemplo, en su estudio de los descendientes de los pueblos pescadores de East Sutherland, donde se habla gaélico, Dorian (1981) estudia lo que ella llama «semihablantes», esto es, «individuos que no han podido desarrollar plenamente su fluidez verbal ni un dominio adulto normal del gaélico de East Sutherland, y cuya desviación se mide con respecto a las

¹⁴ «... parece plausible definir una comunidad de habla como un grupo de hablantes que comparten un conjunto de actitudes sociales respecto al lenguaje. En la ciudad de Nueva York, aquellos que crecieron fuera de la ciudad durante sus años de formación no muestran ningún patrón de las reacciones subjetivas que caracterizan a los autóctonos cuando se trata de la pronunciación de una variable de Nueva York como la vocal de *lost*» (Labov, 1972a: 248, nota 40).

normas del habla fluida del resto de la comunidad» (Dorian, 1986: 26). A pesar del hecho de que su forma de hablar es bastante distinta del habla bilingüe fluida y son insensibles a muchas quiebras de las normas gramaticales, estos semihablantes se consideran a sí mismos parte de la comunidad de habla escocesa-gaélica. Su percepción de sí mismos se apoya en su capacidad para entender lo que se dice y cómo han de interactuar en gaélico:

Al contrario que el invitado lingüista, los miembros con poco dominio de estas redes nunca fueron involuntariamente rudos. Ellos sabían cuándo era apropiado hablar y cuándo no; cuándo una pregunta transmitía interés y cuándo constituía una interrupción; cuándo una invitación a comer y beber era una mera rutina verbal de cortesía, y cuándo se hacía con la intención de que fuese aceptada; cuál era la respuesta verbal apropiada para expresar la condolencia o la compasión que requería una historia de enfermedad o mala fortuna, etc.

(Dorian, 1982: 29)

Para explicar este tipo de situaciones Dorian prefiere definiciones de comunidad de habla que no hagan referencia a cualquier norma o evaluación. Una solución que apoya Dorian es la definición de Cor-der (1973: 53): «Una comunidad de habla está compuesta por gente que *se considera a sí misma* hablante de la misma lengua; no necesita tener otros atributos para definirse.» Esta noción de comunidad de habla se aproxima a la noción de *comunidad imaginada*, que propuso Anderson (1983).

Otra solución es abandonar totalmente el criterio de las normas o las expectativas y mirar lo que hacen los hablantes en su vida diaria, con quién interactúan. La primera definición de Gumperz de «comunidad lingüística» evitaba normas y expectativas y se concentraba en el contacto social¹⁵:

[una comunidad lingüística es] un grupo social que puede ser monolingüe o multilingüe, que se mantiene unido por la frecuencia de modelos sociales de interacción, y que resalta de las zonas circundan-

¹⁵ La última definición de Gumperz incluye, sin embargo, la noción de «un cuerpo compartido de signos verbales» ([1968] 1972: 219). Un intento de aplicar la noción de «contacto» dentro de un marco variacionista es lo que propone Milroy (1980) con su uso de la unidad «red».

tes a causa de la debilidad de las líneas de comunicación. Dependiendo del nivel de abstracción que pretendamos alcanzar, las comunidades lingüísticas pueden consistir en pequeños grupos vinculados por un contacto cara a cara o puede abarcar grandes regiones.

([1962: 29] 1968: 463)

Esta definición es más apropiada para aquellas situaciones donde los hablantes que viven en estrecho contacto hablan lenguas distintas. La literatura sobre multilingüismo abunda en casos donde dentro del mismo pueblo o familia existen hablantes de diferente edad, género o estatuto social que han diferenciado su competencia para hablar diferentes variedades lingüísticas. Uno de los casos más extremos de los que se ha tenido noticia es el que documentan Sorensen (1967) y Jackson (1974) en su debate sobre la región de Vaupés al sureste de Colombia, donde se han identificado más de veinte descendientes por línea paterna exógama, con sus correspondientes lenguajes, sin que lleguen a entenderse entre ellos. Puesto que el lenguaje es el principal criterio para la exogamia (la gente debe casarse con alguien que hable una lengua diferente), hay siempre multilingüismo dentro de cada pueblo, vivienda comunal o familia. Teniendo en cuenta algunos factores democráticos, los modelos de matrimonio y la residencia patrilocal, pueden existir hasta cuatro diferentes lenguas paternas, representadas por las mujeres casadas, dentro de la misma vivienda comunal (Jackson, 1974: 56). Aunque hay un lenguaje, el tucano, que se usa como lengua franca, en algunas situaciones la gente utiliza una lengua que no todo el mundo entiende¹⁶.

Este sistema permite la fluidez de la alternancia de códigos y la adaptación a la variación, que asombra a cualquiera que haya crecido en una comunidad monolingüe, pero que resulta familiar a la mayoría de hablantes multilingües. La variación lingüística no es de hecho tan extraña para los hablantes monolingües como a algunos teóricos les gustaría creer. Incluso dentro de comunidades monolingües —como

¹⁶ Aunque en ocasiones la cortesía podía dictar la elección de una lengua (i. e. sobre la base de la lengua del padre del receptor), otras veces, describe Jackson, la alternancia de lengua se debe sencillamente al placer de utilizar diferentes variables: «He estado con mujeres que dicen: "hablemos tucano", y así lo hacían durante algún tiempo, aunque el tucano no fuese la lengua paterna de ninguna de ellas y todas hablasen dos lenguas más» (Jackson, 1974: 59).

ha demostrado la experiencia empírica de varios decenios de investigación sociolingüística—, la diferenciación y la alternancia de códigos podrían haberse extendido más de lo que tiende a creerse. Lo que en algunas comunidades provocaría una alternancia de una lengua a otra (i. e. del inglés al español, de una lengua vernácula a una pidgin), en otras comunidades podría resultar en una alternancia de un estilo o registro a otro (i. e. del autoritario al igualitario, del distante al familiar, del ritual al informal). En otras palabras, incluso en comunidades monolingües los diferentes grupos e individuos pertenecientes al grupo pueden usar o cambiar de lo que Hymes (1974) llama *formas de hablar*, un término inspirado en los *modos de hablar* de Whorf. Una gran parte de la investigación antropológica trata de esos modos diferentes de hablar, de su distribución, su función, y de las ideologías que se asocian a su uso, incluido un número cada vez mayor de trabajos sobre las diferencias de género en el uso del lenguaje (i. e. Hall y Bucholtz, 1995; Philips, Steele y Tanz, 1987; Tannen, 1993a).

Sugiero que definamos una comunidad de habla como *el producto de las actividades comunicativas en las que participa un grupo de personas*. Esta definición toma la noción de comunidad de habla como un punto de vista en vez de un objeto de investigación ya constituido. Reconoce la naturaleza constitutiva del habla como una actividad humana que no solo asume, sino que construye «comunidad». De acuerdo con esta definición, involucrarse en una investigación lingüística antropológica significa, en primer lugar, observar los intercambios y los recursos comunicativos que emplean cotidianamente un grupo de personas entre sí. Esta definición se inspira en la definición de Rossi-Landi (1973), pero evita el presupuesto de la existencia de un «lenguaje» ya definido:

La totalidad de mensajes que intercambiamos hablando una lengua determinada constituye una comunidad lingüística, o sea, la sociedad entendida globalmente y considerada bajo el aspecto del habla.

(Rossi-Landi, 1970: 32)

Otro aspecto de la teoría de Rossi-Landi que merece consideración es la intuición de que las formas lingüísticas y los contenidos que usan los miembros de una comunidad tienen un valor, igual que lo tienen las mercaderías en el contexto de un mercado. Para Rossi-Landi, estudiar una comunidad de habla significa estudiar la circulación de los signos lingüísticos como productos del trabajo humano, que satisfacen

determinadas necesidades al tiempo que sugieren o imponen otras nuevas. Como artículos de consumo, las palabras tienen poder sobre sus hablantes; presuponen un punto de vista, igual que los objetos presuponen ciertos deseos en sus usuarios potenciales. Al considerar una comunidad lingüística como mercado, Rossi-Landi reformula en términos marxistas —esto es, como **alienación lingüística**— una de las preocupaciones más importantes de los antropólogos lingüísticos, concretamente, la relación entre los hablantes individuales y el sistema lingüístico que utilizan, un asunto que se encuentra en el núcleo del legado de Sapir y Whorf. ¿Hasta qué punto los individuos controlan los recursos lingüísticos que utilizan para comunicarse?, ¿en qué medida los hablantes pueden imponer su propio significado e interpretaciones a los mensajes que producen?, ¿cómo afirmamos la autoridad del habla (o de la escritura)?, ¿cuán expresiva es una lengua? ¿en qué medida se comparte?, ¿qué nos enseña la comunicación lingüística sobre la tensión entre autonomía y sociabilidad? Estas preguntas se encuentran en el núcleo del debate sobre la relación entre código lingüístico e ideología, que informa el debate actual sobre relatividad lingüística, y que ha renacido con las investigaciones sobre el lenguaje y la identidad.

3.6. CONCLUSIONES

En este capítulo, he examinado algunas cuestiones teóricas fundamentales que se centran en la noción de «lenguaje» y de «diversidad lingüística». He argumentado que la noción de diversidad lingüística aúna las antiguas discusiones sobre relatividad lingüística con los debates más recientes sobre el contacto entre lenguas y la mezcla de lenguas. El estudio del lenguaje desde el punto de vista de la diferenciación que surgió a partir de las opciones y elecciones lingüísticas compromete a los antropólogos lingüísticos con una noción de lenguaje basada en el criterio de que la variación es la norma en vez de la excepción. Al adoptar esta premisa los antropólogos lingüísticos comparten el proyecto de los sociolingüistas respecto a una lingüística socialmente orientada. Al mismo tiempo, debido a sus raíces históricas, los antropólogos lingüísticos están más directamente involucrados en el estudio de la ideología del lenguaje, con el amplio abanico de temas implicados en tan compleja idea (véanse Silverstein, 1979; Woolard y Schieffelin, 1994). Estudiar la lengua en la cultura significa algo más que las formas en que las categorías culturales

se reflejan en el lenguaje o las formas en que las taxonomías lingüísticas son guías para la cosmovisión de aquellos que las emplean. Un estudio del lenguaje orientado hacia la antropología supone el reconocimiento de la acción recíproca entre el lenguaje como recurso humano y el lenguaje como producto histórico y proceso. Esta influencia mutua ha de abordarse con una serie de herramientas teóricas, como los conceptos que se introducen en este capítulo. También necesita métodos sofisticados para documentar las formas en que la comunicación lingüística afecta y construye nuestra vida social. Los próximos dos capítulos se dedicarán a este último objetivo.

Métodos etnográficos

En los dos próximos capítulos presentaré una revisión crítica de las técnicas de recogida de datos y de los procedimientos analíticos que practican habitualmente los antropólogos lingüistas profesionales¹. Con la excepción de referencias ocasionales a cuestiones prácticas, este capítulo pondrá el énfasis en la lógica de los hábitos de investigación y en los procedimientos, en vez de en las soluciones técnicas que se requieren para resolver habituales problemas de investigación. En algunos casos hablaré brevemente de lo que, considero, son algunas de las formas más innovadoras e interesantes de documentar el rol de la comunicación en la formación de la cultura. En el capítulo 5 abordaré de un modo más específico la práctica de la transcripción.

Los antropólogos lingüistas emplean métodos de la etnografía tradicional, como la observación participante y el trabajo con hablantes nativos, a fin de que consten sus comentarios interpretativos sobre el material comunicativo que recogen. También utilizan técnicas de recogida similares a las que emplean los lingüistas tipológicos interesados en modelos gramaticales. Recientemente, estos métodos se han integrado con nuevas formas de documentación de prácticas verbales, que se han aplicado en algunos campos como la sociolingüística urbana, el análisis del discurso y el análisis de la conversación. El advenimiento de las nuevas tecnologías para la grabación electrónica de sonidos y acciones ha ensanchado el campo de los fenómenos de estudio, ha aumentado nuestro arsenal analítico y, al mismo tiempo, ha multiplicado el

¹ Dentro del campo afín de la sociolingüística, Stubbs (1983) es un libro de texto introductorio al análisis del discurso que es particularmente sensible a los métodos que se utilizan para recoger información conversacional. Véase también Milroy (1987).

número de problemas técnicos, políticos y morales a los que debe hacer frente un investigador de campo. En el umbral de esta nueva era tecnológica es urgente la creación de un lugar de debate en el que se examinen los pros y los contras de las nuevas herramientas dentro de un debate general sobre la metodología que se emplea para el estudio de la conducta comunicativa de los seres humanos.

4.1. ETNOGRAFÍA

Si el objetivo de la antropología lingüística es el estudio de las formas lingüísticas en tanto elementos constitutivos de la vida social, los investigadores han de encontrar la forma de conectar aquellas con las prácticas culturales. La etnografía nos brinda un valioso conjunto de técnicas para conseguirlo. Por este motivo, la integración de la etnografía con otros métodos para la documentación de modelos lingüísticos es una de las cualidades que distingue a los antropólogos lingüistas respecto de otros investigadores interesados en el lenguaje o la comunicación. En este epígrafe trataré brevemente de los rasgos básicos de lo que constituye una investigación etnográfica y sugeriré las formas en que dichos rasgos pueden convertirse en parte integrante del estudio del lenguaje².

4.1.1. Qué es una etnografía

En una primera aproximación, podemos decir que una etnografía es la descripción escrita de la organización social, las actividades, los recursos simbólicos y materiales, y las prácticas interpretativas que caracterizan a un grupo particular de individuos. Una descripción así suele surgir de la participación directa y prolongada en la vida social de una comunidad, e implica dos cualidades aparentemente contradictorias: (i) una habilidad para retroceder y distanciarse uno mismo de las reacciones inmediatas y condicionadas culturalmente, con el fin de conseguir un grado aceptable de «objetividad», y (ii) la intención de conseguir

² Lo que sigue no es de ninguna manera una introducción total a los métodos etnográficos, sino un estudio que resume lo que considero son algunas de las cuestiones centrales que atañen al proceso de ejercer la etnografía y producir descripciones etnográficas. Para otras descripciones más informadas sobre los métodos etnográficos actuales en la antropología cultural y campos afines, véanse Agar (1980), Spradley (1980), Jackson (1987), así como las valoraciones críticas de Clifford y Marcus (1986), Geertz (1988), Rosaldo (1989), Sanjek (1990a).

una identificación suficiente o empatía con los miembros del grupo, a fin de poder obtener una perspectiva interna, lo que los antropólogos llaman «el punto de vista **émico**» (véase el epígrafe 6.3.2).

Hay que decir algunas palabras sobre el uso del término «objetividad», que ha sido criticado duramente en trabajos recientes sobre la experiencia etnográfica (Kondo, 1986; Rosaldo, 1989) y, desde una perspectiva general, en los debates actuales en el seno de la ciencias sociales y a propósito de ellas (Manicas, 1987). Con respecto a la etnografía, los problemas con el término «objetividad» surgen de su identificación con una forma de escritura positivista pensada para eliminar la subjetividad inherente a la posición del observador, tanto a sus emociones como a sus actitudes teóricas, morales, políticas. Una supresión así, en su forma más extrema y pura, no es solo imposible de conseguir, sino que también es un dudoso objetivo, ya que no daría como resultado más que un pobre reflejo de la experiencia del etnógrafo (De Martino, 1961). ¿Cómo se puede decir lo que en realidad hacen los individuos sin estar mínimamente identificado con su punto de vista? Se acabarían diciendo cosas como «la gente se agacha en el suelo, coge la comida con las manos y se la lleva a la boca, y a esto lo llaman "comer"». Es obvio que un relato como este, más que ser «objetivo» e imparcial, puede entenderse como una evaluación negativa de las prácticas locales. Poco verosímil sería también una descripción que se identificase completamente con una perspectiva autóctona, y que no reflejase de alguna manera la percepción de los investigadores sobre los eventos descritos, amén de su propia conciencia sociohistórica de las peculiaridades (o, por el contrario, de la predecibilidad) de tales eventos y, por tanto, de su valor en términos comparativos. Con todo, lo importante es tratar de controlar o poner entre paréntesis el propio juicio de valor. Aunque esto podría verse como un paso que los antropólogos comparten con filósofos fenomenólogos como Husserl y con sociólogos interpretativos como Weber, la práctica de evitar pensar lo obvio es un ingrediente importante de cualquier ciencia, aunque, claro está, no es suficiente. Una ciencia de los individuos, una ciencia humana, no puede dejar de aprovecharse de la capacidad de los investigadores para identificarse y empatizar con los individuos a los que estudian. Esto implica que en la etnografía existe un factor en juego que consiste en cambiar lo familiar por lo extraño y, viceversa, lo extraño por lo familiar (Spiro, 1990) (véase el epígrafe 2.1 sobre la noción de cultura de Hegel).

número de problemas técnicos, políticos y morales a los que debe hacer frente un investigador de campo. En el umbral de esta nueva era tecnológica es urgente la creación de un lugar de debate en el que se examinen los pros y los contras de las nuevas herramientas dentro de un debate general sobre la metodología que se emplea para el estudio de la conducta comunicativa de los seres humanos.

4.1. ETNOGRAFÍA

Si el objetivo de la antropología lingüística es el estudio de las formas lingüísticas en tanto elementos constitutivos de la vida social, los investigadores han de encontrar la forma de conectar aquellas con las prácticas culturales. La etnografía nos brinda un valioso conjunto de técnicas para conseguirlo. Por este motivo, la integración de la etnografía con otros métodos para la documentación de modelos lingüísticos es una de las cualidades que distingue a los antropólogos lingüistas respecto de otros investigadores interesados en el lenguaje o la comunicación. En este epígrafe trataré brevemente de los rasgos básicos de lo que constituye una investigación etnográfica y sugeriré las formas en que dichos rasgos pueden convertirse en parte integrante del estudio del lenguaje².

4.1.1. *Qué es una etnografía*

En una primera aproximación, podemos decir que una etnografía es la descripción escrita de la organización social, las actividades, los recursos simbólicos y materiales, y las prácticas interpretativas que caracterizan a un grupo particular de individuos. Una descripción así suele surgir de la participación directa y prolongada en la vida social de una comunidad, e implica dos cualidades aparentemente contradictorias: (i) una habilidad para retroceder y distanciarse uno mismo de las reacciones inmediatas y condicionadas culturalmente, con el fin de conseguir un grado aceptable de «objetividad», y (ii) la intención de conseguir

² Lo que sigue no es de ninguna manera una introducción total a los métodos etnográficos, sino un estudio que resume lo que considero son algunas de las cuestiones centrales que atañen al proceso de ejercer la etnografía y producir descripciones etnográficas. Para otras descripciones más informadas sobre los métodos etnográficos actuales en la antropología cultural y campos afines, véanse Agar (1980), Spradley (1980), Jackson (1987), así como las valoraciones críticas de Clifford y Marcus (1986), Geertz (1988), Rosaldo (1989), Sanjek (1990a).

una identificación suficiente o empatía con los miembros del grupo, a fin de poder obtener una perspectiva interna, lo que los antropólogos llaman «el punto de vista **émico**» (véase el epígrafe 6.3.2).

Hay que decir algunas palabras sobre el uso del término «objetividad», que ha sido criticado duramente en trabajos recientes sobre la experiencia etnográfica (Kondo, 1986; Rosaldo, 1989) y, desde una perspectiva general, en los debates actuales en el seno de la ciencias sociales y a propósito de ellas (Manicas, 1987). Con respecto a la etnografía, los problemas con el término «objetividad» surgen de su identificación con una forma de escritura positivista pensada para eliminar la subjetividad inherente a la posición del observador, tanto a sus emociones como a sus actitudes teóricas, morales, políticas. Una supresión así, en su forma más extrema y pura, no es solo imposible de conseguir, sino que también es un dudoso objetivo, ya que no daría como resultado más que un pobre reflejo de la experiencia del etnógrafo (De Martino, 1961). ¿Cómo se puede decir lo que en realidad hacen los individuos sin estar mínimamente identificado con su punto de vista? Se acabarían diciendo cosas como «la gente se agacha en el suelo, coge la comida con las manos y se la lleva a la boca, y a esto lo llaman “comer”». Es obvio que un relato como este, más que ser «objetivo» e imparcial, puede entenderse como una evaluación negativa de las prácticas locales. Poco verosímil sería también una descripción que se identificase completamente con una perspectiva autóctona, y que no reflejase de alguna manera la percepción de los investigadores sobre los eventos descritos, amén de su propia conciencia sociohistórica de las peculiaridades (o, por el contrario, de la predecibilidad) de tales eventos y, por tanto, de su valor en términos comparativos. Con todo, lo importante es tratar de controlar o poner entre paréntesis el propio juicio de valor. Aunque esto podría verse como un paso que los antropólogos comparten con filósofos fenomenólogos como Husserl y con sociólogos interpretativos como Weber, la práctica de evitar pensar lo obvio es un ingrediente importante de cualquier ciencia, aunque, claro está, no es suficiente. Una ciencia de los individuos, una ciencia humana, no puede dejar de aprovecharse de la capacidad de los investigadores para identificarse y empatizar con los individuos a los que estudian. Esto implica que en la etnografía existe un factor en juego que consiste en cambiar lo familiar por lo extraño y, viceversa, lo extraño por lo familiar (Spiro, 1990) (véase el epígrafe 2.1 sobre la noción de cultura de Hegel).

Puesto que existen distintos grados de distancia o acercamiento respecto a una realidad etnográfica, para la mayoría de los etnógrafos la descripción adecuada está en algún punto medio. Geertz (1983) adoptó el contraste psicoanalítico entre «experiencia-próxima» y «experiencia-distante» para ilustrar este punto:

Poco más o menos, un concepto de experiencia próxima es aquel que alguien —un paciente, un sujeto cualquiera o, en nuestro caso, un informante— puede emplear naturalmente y sin esfuerzo para definir lo que él o sus prójimos ven, sienten, piensan, imaginan, etc., y lo que podría comprender con rapidez en el caso de que fuese aplicado de forma similar por otras personas. Un concepto de experiencia distante es, en cambio, aquel que los especialistas de un género u otro —un analista, un experimentalista, un etnógrafo, incluso un sacerdote o un ideólogo— emplean para impulsar sus propósitos científicos, filosóficos o prácticos. El «amor» es un concepto de experiencia próxima, mientras la «catexis objetiva» lo es de experiencia distante. La «estratificación social», y tal vez para muchos pueblos del mundo incluso la «religión» (y ciertamente un «sistema religioso»), son conceptos de experiencia distante; en cambio, la «casta» y el «Nirvana» son de experiencia próxima, cuando menos para los hindúes y budistas... La verdadera cuestión... reside en los papeles que desempeñan ese par de conceptos en el análisis antropológico. O, más exactamente, en cómo deben desplegarse esos conceptos en cada caso para producir una interpretación de la forma en que vive un pueblo que no sea prisionera de sus horizontes mentales, como una etnografía de la brujería escrita por una bruja, ni se mantenga sistemáticamente sorda a las tonalidades distintivas de sus existencias, como una etnografía de la brujería escrita por un geómetra.

(Geertz, 1992: 75)

El «equilibrio» entre ser insensible y convertirse en adivino es simplemente el reconocimiento de que la escritura etnográfica implica la comprensión de diversos puntos de vista, algunas veces contradictorios y otras complementarios. Por tanto, una etnografía bien lograda no es un método de escritura en el que el observador asuma una perspectiva —ya sea «distante» o «próxima», sino un estilo con el que el investigador establece un diálogo entre diferentes puntos de vista o voces, entre otras, las de las personas que se estudian, la del etnógrafo y sus preferencias disciplinarias y teóricas. Así es el estilo de las mejores etnografías que tenemos. Son un compendio de diversos puntos de vista,

incluyendo el del observador y el observado. Combinan un sentido del asombro del etnógrafo ante lo que ve o nota por primera vez con una genuina intención de averiguar cómo esas prácticas se convierten en «cotidianas» para los participantes o, viceversa, cómo algo que resulta obvio para el etnógrafo, es algo excepcional o incomprensible para los individuos que estudia.

No obstante, en la mayor parte de las etnografías suele olvidarse con frecuencia incluir un estudio explícito y una documentación de las prácticas dialógicas de las que nace la descripción. Como ha subrayado Denis Tedlock (1983), a pesar del hecho de que la mayor parte de lo que aprendemos en el trabajo de campo es el producto de un diálogo en vivo —entre nosotros y los «autóctonos», así como entre los autóctonos entre sí—, suele verse poco o nada de ese diálogo en los relatos etnográficos que se publican. La crítica de Tedlock a lo que él llama **antropología analógica** y su propuesta de una **antropología dialógica** articula la contribución de los métodos antropológicos lingüísticos al estudio de la cultura. En lugar de sustituir el discurso local por el monólogo narrativo del observador (ya sea en primera o tercera persona), que es típico de la antropología analógica, la antropología dialógica sitúa al habla local en una posición preeminente con el fin de dar a los lectores un acceso más directo al modo en que los miembros representan sus propias acciones, así como al modo en el que tratan con los investigadores de campo y se prestan a sus demandas³. La práctica de la **transcripción** (véase el capítulo 5) y su inserción en la descripción etnográfica es un elemento esencial de este proceso, por medio del cual los investigadores hacen explícitas las fuentes que nutren su comprensión de un fenómeno cultural dado.

Los criterios de adecuación para valorar la conveniencia de una etnografía en una comunidad pueden ser bastante variados, y entre otras, hay consideraciones políticas, geográficas, raciales, teóricas y metodológicas. El conjunto de rasgos que han de reunir una serie de indi-

³ «En la etnografía clásica, los informantes pronuncian colectivamente, y en contadas ocasiones, palabras sueltas en una lengua totalmente exótica; por otro lado, cuando se trata de confesiones o reflexiones, donde el contacto entre los individuos y entre las culturas es una realidad insoslayable, a los informantes se les permiten enunciados completos, pero en ellos habrá posiblemente o consistirán en palabras de lenguas de contacto. En cualquier caso, el modo dominante, incluso de la confesión, es el monólogo» (Tedlock, 1983: 326).

viduos para que se les considere una «comunidad» varía de compartir el mismo espacio, hasta ser miembro de la misma institución política, religiosa o educativa. Tenemos, pues, etnografías de individuos que viven o trabajan en la misma ciudad, pueblo, isla, edificio y fábrica, y etnografías de individuos que pasan algún tiempo juntos, como los participantes en una clase, un partido político, un movimiento religioso o un intercambio ceremonial.

4.1.1.1. El estudio de los individuos en sus comunidades

La hipótesis inicial de que los individuos que estudiamos forman una «comunidad» ha de confirmarse mediante una observación sistemática. Esto significa que los etnógrafos esperan encontrar características comunes a los miembros de un grupo: una serie de costumbres, actividades sociales, formas de interactuar e interpretar los actos sociales. Si el lenguaje es, desde luego, un indicio importante de pertenencia a una comunidad, la variación de los modelos lingüísticos y la alternancia frecuente entre lenguas, dialectos o registros (véanse los capítulos 1 y 9) son indicios de la existencia de una posible subdivisión interna dentro de esa misma comunidad. En general, el hecho de centrarse en un grupo no significa que exista necesariamente una homogeneidad cultural en él. Cuanto más estudiamos sociedades distintas de las nuestras, en especial, las complejas sociedades postindustriales y multiétnicas, como los Estados Unidos, más cuenta nos damos de que la comunidad homogénea donde todo el mundo habla la misma lengua (o dialecto) y sabe todo lo que hay que saber para sobrevivir es, bien una idealización romántica de las sociedades de pequeña escala, bien un constructo colectivo que está en el núcleo del nacionalismo (Anderson, 1991). A pesar de esta constatación, sin embargo, los etnógrafos prosiguen su permanente búsqueda de **modelos**, esto es, de configuraciones recurrentes en la conducta de los individuos, en sus descripciones, en sus procesos interpretativos, en el empleo de sus recursos naturales y en la producción y el manejo de sus herramientas y artefactos. Que un etnógrafo se sienta más atraído por las semejanzas que por las diferencias entre los miembros de una comunidad, vendrá determinado, en gran medida, por sus preferencias teóricas. Por esta razón, la noción de cultura que se adopte es tan importante en el proceso de realizar una etnografía. Si el etnógrafo asume, siguiendo la sugerencia de Wallace (1961), que una cultura es la organización de la diversidad, buscará las formas en que los miembros puedan

coordinar sus acciones y objetivos, a pesar de sus diferencias (véase el epígrafe 2.2.1); en otras palabras, en su relato etnográfico intentará describir no solo cómo un grupo específico de individuos se mantiene unido gracias a sus semejanzas, sino también, a pesar de sus diferencias, o debido a sus diferencias. Si, por otro lado, el etnógrafo se orienta hacia una definición de la cultura según la cual todos sus miembros la comparten en más o menos igual medida, se concentrará en los hábitos comunes y tenderá a ignorar las diferencias, que atribuirá a variaciones irrelevantes de un modelo subyacente y básico.

Los etnógrafos presuponen que la información que necesitan pueden obtenerla, de alguna forma, por medio de especiales técnicas de recogida de datos. En este sentido, los etnógrafos no difieren de cualquier otro profesional de las ciencias humanas como, por ejemplo, los psicoanalistas, quienes creen que es posible acceder a conflictos psicológicos ocultos por medio del examen de la conducta corriente, como la narrativa oral, los dibujos o las reacciones físicas. Lo que les diferencia de otros estudiosos de la conducta humana es que pretenden aproximarse tanto como sea éticamente adecuado a la experiencia cultural de los sujetos (la Asociación Antropológica Americana ofrece pautas en este sentido). En vez de extraer el lenguaje de la realidad que quieren estudiar a partir de informes orales o escritos, los etnógrafos conviven durante un período de tiempo con las personas cuyo modo de vida quieren entender, les observan trabajar, comer, jugar, hablar, reír, gritar, enfadarse, entristecerse, estar contentos, satisfechos, frustrados. La **observación** de una comunidad específica no se lleva a cabo desde un lugar distante y seguro, sino desde el interior de las cosas, esto es, **participando** en tantos eventos sociales como sea posible. A esta combinación difícil, pero necesaria, de formas de estar con otros y observarlos la denominamos **observación participante**, una piedra angular de la contribución de la antropología a nuestra comprensión de las culturas humanas (Malinowski, 1935, vol. 2: 3-4). En este sentido, antes de ser un producto, esto es, texto escrito, la etnografía es una experiencia o un proceso (Agar, 1980: 1). Esta experiencia de participar en la vida social de un grupo determinado a través de la cual puede comprenderse cómo se constituyen unos con otros en colectividad, es lo que les convierte al mismo tiempo en únicos y predecibles.

Tal como se desprende de las anécdotas con que los etnógrafos gustan de ilustrar su trabajo de campo, para ellos su experiencia está car-

gada de significado y va más allá de la mera ejecución satisfactoria del proyecto de investigación que se plantearon en un principio. El trabajo de campo tendrá importantes consecuencias para el modo en que el investigador se planteará su trabajo desde ese momento en adelante y, en un plano más personal, para su propia vida personal. Para el principiante, sin embargo, todo lo que puede decirse sobre transformaciones y comprensión suele ser charla de café. Para alguien que no haya pasado por esa experiencia le es difícil imaginarse exactamente la práctica del trabajo etnográfico. Las primeras preguntas que suelen hacer los estudiantes de antropología se refieren al tipo de fenómenos que deben buscar cuando inicien su trabajo de campo. Respuestas como «a un etnógrafo le interesa todo» o «todo puede ser objeto de investigación para un etnógrafo, depende de tu interés» no suelen ser de gran ayuda para el principiante. Listas amplias aunque no exhaustivas, como la de la figura 4.1, podrían ser útiles como primera aproximación.

Tabla 4.1. *Temas para un estudio etnográfico.*

A los etnógrafos les interesa:

-
- lo que hace la gente en su vida diaria (i. e. las actividades en las que participan, cómo se organizan, por quién y para quién)
 - qué fabrican y qué usan (artefactos)
 - quién controla el acceso a los bienes (productos de la tierra) y tecnologías
 - qué sabe la gente, qué piensa y siente
 - cómo se comunican unos con otros
 - cómo toman las decisiones (i. e. qué está bien o mal, qué se permite, qué resulta raro, insólito, qué es verdad)
 - cómo clasifican los objetos, los animales, las personas, los fenómenos culturales
 - cómo organizan la división del trabajo (en géneros, edades, clases sociales, rangos, etc.)
 - cómo se organiza la vida de la familia/el hogar, etc.
-

La cuestión general que late debajo de estos temas es el interés por la **constitución de la sociedad y la cultura**. Los etnógrafos recogen información con el fin de responder a dos cuestiones básicas: (1) ¿cómo se constituye el orden social (se crea, se gestiona, se

reproduce)?, esto es, ¿qué hace que un grupo concreto de personas constituya una unidad funcional de algún tipo?; y (2) ¿qué sentido dan los individuos a su forma de vivir, esto es, cómo se explican (en primer lugar, a sí mismos) por qué viven como viven, y por qué es un modo distinto al de otros (algunas veces incluso de sus vecinos)?

Cuando los etnógrafos reúnen la información que les podría ayudar a responder a estas preguntas, se espera que respeten los procedimientos analíticos, metodológicos y éticos que a lo largo de los años han informado la experiencia de una larga serie de investigadores, y de la cual hay constancia documental. Aquí hay algunas reglas tal como fueron formuladas por el antropólogo británico Raymond Firth, uno de los sucesores más aclamados de Malinowski:

Durante los últimos cincuenta años la antropología social ha desarrollado una técnica de trabajo de campo bastante sensible. Se han creado reglas que garantizan una información tan precisa como sea posible. El investigador de campo debe fomentar el máximo contacto con los individuos que estudia, así como con su medio. Se espera que utilice la lengua vernácula tanto con el fin de evitar los errores en la interpretación como de confirmar sus cuestiones previas con el material recogido en la escucha de las conversaciones ordinarias entre los miembros de la comunidad. Se espera que verifique concienzudamente todos los datos significativos y no confíe exclusivamente en los informantes. No debe considerar que las opiniones que obtenga de ellos son declaraciones objetivas de la realidad social, sino reflexiones desde la posición y los intereses de los individuos que las dan. Sobre todo, no se espera que las generalizaciones sobre las instituciones locales se basen exclusivamente en la información recogida de las palabras de los informantes, sino que esté respaldada en todo momento por las propias observaciones que el investigador de campo haga de la conducta real de los individuos.

(Firth, 1965: 3)

Esta sucinta y elocuente declaración revela que una de las grandes preocupaciones de cualquier etnógrafo es la credibilidad de la información que obtiene. Además de crear formas que garanticen la exactitud de lo que la gente les dice, también deben garantizar a sus lectores que sus descripciones son precisas. Esto significa que los etnógrafos tienen que tratar con dos tipos de interlocutores: los sujetos de su estudio y sus futuros lectores. El reconocimiento de estas dos lealtades, casi

siempre conflictivas, es clave para una profesión que ha de lidiar constantemente con los problemas del «poder, la resistencia, las constricciones institucionales y la innovación» (Clifford, 1986: 2), durante su trabajo de campo y después. No hay modo de dar la espalda a estas cuestiones y responsabilidades. Sin embargo, hay formas de incorporar a la investigación, y a la (re)presentación pública de la misma, la tensión creada por la intrusión del etnógrafo en el mundo de Otros, quienes (por definición) poseen ideas y normas distintas de las suyas. Esto significa que, además del tema del acceso (a los individuos, a las fuentes, a la información), los etnógrafos se han sensibilizado con la cuestión del papel que desempeñan dentro de la comunidad en la que trabajan. Cada vez en mayor medida, los etnógrafos van tomando conciencia del modo en el que se les percibe, de lo que se espera que hagan, de la medida en que su personal proyecto de investigación, así como la representación de ese proyecto, no es sino el producto casual de diversas fuerzas y alianzas, a veces en conflicto, a veces complementarias.

4.1.2. Los etnógrafos como mediadores culturales

Los etnógrafos han empezado a reconocer que operan como **mediadores culturales** entre dos tradiciones: una que establece su disciplina y su orientación teórica particular, y la otra, representada por las personas que estudian y viven con ellos, que tienen su propia opinión sobre lo que deberían hacer en el trabajo de campo y cómo deberían comportarse. En las últimas etnografías se ha hecho más evidente la influencia de los miembros de la comunidad sobre el programa de investigación del etnógrafo. Aquí hay un ejemplo del prólogo de la etnografía de Fred Myers sobre los pintupí, una tribu aborígen del Desierto Occidental australiano:

Como dijo una vez Margaret Mead, la antropología tiene informantes, no objetos de estudio. La gente nos enseña. Mi vida con las comunidades pintupí ha estado siempre condicionada por mi participación en ella como «pariente». Una vez que han decidido que yo era su amigo (a pesar de mis denodados y sinceros esfuerzos por explicar en qué consistía mi trabajo), su aceptación nunca se ha basado en mi investigación, por la cual no han mostrado nunca mucho interés. En vez de ello, lo que esperaban de mí era mi compromiso humano con ellos como amigos. Esta condición impregna toda mi investigación. Desde que comenzó la política de «autodeterminación» del gobierno

australiano, los pintupí han insistido en que aquellos que viven en sus comunidades deben «ayudar a la comunidad aborígen».

Su deseo de instruirme en la cultura pintupí ha ido parejo a mi incorporación en sus vidas. Los pintupí que conozco han insistido en que aprendiera participando, y se han mostrado reticentes a la hora de someterse a las sesiones formales de entrevistas con las que, para mi frustración, yo había soñado algunas veces. No es ni educado ni productivo hacer un montón de preguntas. Cuando los miembros de la comunidad decidían prestarme su ayuda, me pasaba el día trabajando en observación-participante, aguardando el momento de hacer preguntas. De este modo, poco a poco, aprendí a identificar ciertos constructos simbólicos pintupí dentro de ámbitos de acción, en el esfuerzo de hacerme entender, y no como objetos de análisis. Mi experiencia de la cultura pintupí, por tanto, está en consonancia con el *dictum* de Wittgenstein de no preguntar el significado de algo, sino de fijarse en su uso.

(Myers, 1986: 15)

Según estas observaciones de Myers, ser un etnógrafo significa, antes que nada, aprender a mirar y a escuchar. Durante el trabajo de campo se dan toda clase de interacciones y transacciones a nuestro alrededor, la mayoría de las cuales no están (afortunadamente) motivadas por nuestra mera presencia. Con el fin de describir estas interacciones, debemos aprender primero a reconocer que pertenecen a la misma «especie». Esto significa que la repetición de la vida cotidiana es un elemento crucial de nuestra habilidad para aprender a detectar modelos. Como observadores-participantes, nos hacemos expectativas y aprendemos a hacer pronósticos sobre el efecto que produce un determinado acto (incluidas las palabras) y dónde o cómo podría haberse originado. Mientras aprendemos a hacer este tipo de pronósticos, debemos ubicarnos a nosotros mismos en el tiempo y en el espacio. Debemos escoger *dónde* sentarnos (o permanecer de pie) y *cuándo* estar presentes. Son decisiones que no dejan de tener consecuencias, porque nosotros lo sabemos, pero, como nos recuerda Myers, también los miembros del grupo que estudiamos. Los miembros de cualquier comunidad suelen tener firmes convicciones acerca de lo que un visitante/forastero/invitado (u otras identidades que más o menos pudiéramos haber adquirido durante nuestra estancia) debiera ser o lo que debiera estar haciendo; también tienen firmes convicciones sobre quién ha de ser la persona pública que se presente al investigador de campo. Por estos

motivos, el trabajo de campo no es más que una larga lista de negociaciones y compromisos entre nuestras expectativas y normas y las de nuestros anfitriones. Un ejemplo emblemático de este tipo de negociaciones nos lo ofrece Elinor Ochs en la introducción a su estudio etnográfico sobre la adquisición del lenguaje y el proceso de socialización en Samoa Occidental:

Cuando, durante el verano de 1978, empecé a grabar a los niños de Samoa y a sus cuidadores, me encontré un problema metodológico serio. En vez de enfrascarse en sus actividades cotidianas y en sus interacciones, los niños se sentaban educadamente en esterillas próximas a la mía, y allí, o bien aguardaban a que yo les dijese qué debían hacer, o actuaban siguiendo las órdenes de algún hermano mayor, padre u otros parientes. Aún era peor para el investigador que, en vez de conversar en el registro típico de la mayoría de las interacciones que tenían lugar en la aldea (el registro que los samoanos denominan «mal habla»), los cuidadores y los niños parecían emplear tan solo el registro que llaman «buen habla», característico del samoano escrito, y del que se habla en la escuela, la iglesia, en algunos escenarios donde tienen lugar negocios, y también con los extranjeros que lo hablan. «Por favor», les decía una y otra vez a los miembros de la casa, «sigan haciendo lo que hacen normalmente, y no me presten atención». De alguna forma, esperaba que esa fórmula crease mágicamente el contexto para la conversación «espontánea» entre niños y cuidadores que caracteriza los estudios longitudinales sobre el lenguaje de los niños en otras sociedades. ¿De qué otra forma podía yo obtener un registro de datos que fuese «comparable»? El error de mi fórmula mágica y la perspectiva de quedar en ridículo en el mundo de la investigación experimental me llevaron a un análisis profundo de las bases de este problema.

(Ochs, 1988: 1)

La solución de Ochs a su problema fue reajustar su foco intelectual y recolocar su interés en el desarrollo del lenguaje dentro de un escenario más amplio que, entre otros rasgos, incluyese la organización social del espacio en un hogar de Samoa. En su caso, la conducta que ella observaba y registraba en niños y adultos la obligó a reconsiderar el efecto que su presencia en la casa ejercía, así como las fronteras de su marco analítico. Si, como efectivamente descubrió, la conducta verbal de la gente variaba de unas partes de la casa a otras, y dependía del lugar en que el investigador se sentaba, entonces debía reconsiderarse la misma noción de «lenguaje» como objeto de estudio para que incluyese en su

ámbito también el juego entre los sonidos y la orientación espacial, los actos de habla y los actos del cuerpo (véanse los capítulos 3 y 6).

Las experiencias de Myers y Ochs ilustran cómo en el proceso de una etnografía intervienen siempre formas de aprender de las personas a las que se estudia (Spradley, 1980: 1). De acuerdo con la ya clásica definición de Malinowski (1922: 25) a propósito del objetivo de la etnografía, este aprendizaje suele verse como parte integrante de la estrategia del etnógrafo «de aprehender el punto de vista autóctono, de su relación con la vida, a fin de poder entender *su* visión de *su* mundo». Pero este punto de vista es solo exacto en parte. En la tradición de Malinowski, al etnógrafo se le retrata como un neófito, al que los nativos tratan como un niño grande que aún necesita que se le atienda y se le recuerde constantemente cuál es el comportamiento adecuado y cuál no lo es en una determinada situación. Los etnógrafos suelen confirmar esta percepción, porque se ven inmersos en situaciones donde se pone de manifiesto su incapacidad para una conducta competente. Algunas veces se comportan así de forma inconsciente, y otras lo hacen estratégicamente con el fin de observar cuál es la reacción de las personas ante sus torpezas, habida cuenta de que las enmiendas de sus errores pueden brindarles la ocasión de oír explícitas definiciones de normas sociales y de reglas de etiqueta.

Junto a la representación de los etnógrafos como niños desobedientes o adultos culturalmente menoscabados, hay realidades que contradicen, y a veces complementan, estas impresiones. La relación de los etnógrafos con los sujetos de su estudio no son de ningún modo parangonables a las que tienen los principiantes subordinados con los expertos de rango superior. La humildad que se desprende de sus actitudes forma parte de una posición profesional, que tanto si es intencionada como si no, ellos esperan que reporte sus frutos a largo plazo. El interés del etnógrafo por las vidas de los individuos y sus problemas suele ser similar al interés del abogado por las quejas de sus clientes o al interés del terapeuta por los conflictos de sus pacientes: es compasivo pero distanciado. Al escuchar sus historias, especialmente las más trágicas, el etnógrafo no suele tener interés en el narrador y en su drama personal, sino en la trama que dejan traslucir; no en los individuos que participan en esos dramas, sino en los *dramatis personae* que representan; no necesariamente en los modos en que podría resolverse el conflicto, sino en la lógica implícita en ese conflicto. En sus conversaciones con dichos

sujetos, los etnógrafos poseen una conciencia de sus objetivos profesionales que los proyecta más allá del aquí-y-el-ahora y en el reino de la escritura académica y la investigación profesional. Esto no significa que el interés real en el drama humano o en la amistad real no esté allí desde el comienzo, o no pueda crecer durante o después del trabajo de campo; significa tan solo que como etnógrafos no podemos aparentar ser lo que no somos: uno de «ellos». Nuestras formas de participar en las vidas y dramas de la gente requiere honestidad para con los demás, así como para nosotros mismos. Como sugiere Narayan (1993: 672), «debemos centrar nuestra atención en la calidad de las relaciones que mantenemos con la gente que pretendemos representar en nuestros textos: ¿nos servimos de ellos como una mera excusa para nuestras afirmaciones profesionales sobre un Otro generalizado, o los aceptamos como sujetos con sus propias voces, puntos de vista y dilemas; como individuos con los que nos unen lazos de reciprocidad y que pueden llegar hasta ser críticos con nuestra propia tarea profesional?».

La visión del etnógrafo como un joven principiante es imprecisa, porque los etnógrafos son adultos profesionales que suelen proceder de naciones o instituciones poderosas, con superioridad militar y económica sobre las personas a las que estudian. Estos investigadores actúan y se les suele percibir como individuos poderosos y ricos que tienen un interés pasajero, y en muchos aspectos limitado, en la comunidad en la que viven y estudian. Más allá de las intenciones, motivaciones o conciencia de los etnógrafos, hay procesos políticos y globales que forman parte de las relaciones que establecen sobre el terreno. Los antropólogos acaban de empezar a investigar estas relaciones y sus consecuencias potenciales y reales, especialmente ahora que una nueva generación de etnógrafos ha vuelto para estudiar su propia comunidad o la comunidad de sus padres (i. e. Abu-Lughod, 1991; Appadurai, 1991; Kondo, 1990; Mani, 1990; Narayan, 1993; Said, 1989). Al mismo tiempo, no deberíamos sobrestimar el ascendente de los investigadores sobre sus sujetos o informantes. Como ha indicado Harvey (1992: 75), «la relación entre investigador e investigado no puede describirse como una relación jerárquica sin más, donde el investigador simplemente impone su planteamiento». Si pensásemos que la gente a la que estudiamos es víctima inocente de nuestros proyectos académicos y científicos, sería, lisa y llanamente, paternal o racista. Ellos tienen sus propias ideas, planteamientos y objetivos. Debemos encajar en sus vidas igual que ellos encajan en las nuestras.

Cuando se considera a los etnógrafos como mediadores culturales se subraya el hecho de que, por grande que sea la «proximidad» o la «distancia» con que aquellos actúan, sienten o piensan, sus interpretaciones y sus acciones están siempre insertas dentro de procesos más amplios y de diálogos más complejos. Parte del trabajo que se hace en y a través de la etnografía debe, por tanto, contemplar una comprensión de estos diálogos, con independencia de la medida en que cada investigador decida dedicar su investigación y publicaciones a la discusión de este proceso interpretativo. De la misma forma que sería ingenuo caracterizar la etnografía como una búsqueda permanente y genuina del conocimiento, también sería erróneo verla como un insoslayable acto de dominación sin paliativos, donde los etnógrafos y los individuos que estudian actúan simplemente como marionetas en el escenario de un teatro humano, totalmente controlados por agentes ocultos y más poderosos. Una etnografía es un acto interpretativo y, como tal, debería dedicarse a incrementar la profundidad de las descripciones, lo cual entraña una comprensión de las condiciones bajo las que es posible la propia descripción. La contribución de los antropólogos lingüistas a la definición actual de la etnografía, a sus objetivos, condiciones y resultados ha puesto el énfasis en la necesidad de que nuestros sujetos hablen, tanto como sea posible, con sus voces y sus cuerpos, que cuenten las historias que cuentan habitualmente en su vida cotidiana. El proceso de la transcripción, que abordaremos en el siguiente capítulo, debe entenderse dentro del contexto de esta tarea.

4.1.3. ¿Qué debe abarcar una etnografía? Complementariedad y colaboración en la investigación etnográfica

Cuando Malinowski empezó a promocionar la etnografía en sentido moderno, esto es, como observación participante, pensaba que las etnografías debían ser relatos que abarcasen la totalidad de aspectos de un pueblo determinado. El etnógrafo tenía uno o dos años para familiarizarse con el lenguaje que se hablase en la comunidad y (¡al mismo tiempo!) describir todos los aspectos posibles de la vida social y material y de la cultura simbólica que él o ella pudiera documentar.

El etnógrafo que se proponga estudiar por separado solo la religión, o bien la tecnología, o la organización social, delimita el campo de su investigación de forma artificial, y eso supondrá una seria desventaja para su trabajo.

(Malinowski, [1922] 1973: 28)

Esta condena de las descripciones parciales y adhesión a las etnografías *totales* dio algunos relatos notables, pero también algunas simplificaciones sobradamente conocidas. Había siempre algunos aspectos de la cultura que, bien se ignoraban, bien se daban por descontados, algunas veces presuponiendo que se trataba de aspectos evidentes o que no requerían investigación especial alguna. El lenguaje era casi siempre uno de esos aspectos culturales que se colocaban en esta categoría residual. Los etnógrafos no podían arreglárselas sin él, pero raramente le otorgaban la atención sistemática que requería. Era un instrumento para temas teóricamente más importantes, como la organización social, el sistema de parentesco y, en ocasiones, la interpretación de mitos y leyendas. La sexta edición de *Notes and Queries on Anthropology*, editado por el Real Instituto de Antropología de Gran Bretaña e Irlanda (1951), dedica, por ejemplo, un capítulo a «La Lengua», y su mejor consejo al etnógrafo en ciernes es que eche mano de las descripciones lingüísticas existentes o que se instruya en lingüística. En once páginas se presenta al lector la gestualidad, el lenguaje de signos y el lenguaje hablado, y hay secciones sobre fonología, gramática y semántica. El siguiente capítulo es sobre cultura material, ¡que ocupa ciento dieciocho páginas!

Los antropólogos contemporáneos han aceptado finalmente el hecho de que una persona no puede abarcar la cultura de una comunidad *en todos sus aspectos*, tal como prescribió explícitamente Malinowski (1922), y que investigadores distintos ponen de relieve aspectos distintos de acuerdo con su experiencia e intereses teóricos. Tenemos ya etnografías de grupos específicos (i. e. tejedores, sastres, drogadictos, doctores), de actividades (interacción en clase, actuaciones musicales, posesión espiritual, ritos de paso), de acontecimientos (juicios, reuniones políticas, bodas, intercambio de regalos) y de procesos sociales (socialización, aculturación, hospitalización, marginación, institucionalización de ciertas prácticas). La descripción etnográfica de las lenguas no es una excepción. Los antropólogos lingüistas adoptan métodos etnográficos para centrarse en los distintos modos en que la comunicación lingüística se integra como parte de la cultura de los grupos que estudian. Participando en los diversos aspectos de la vida social de una comunidad, el antropólogo lingüista puede documentar las conductas comunicativas que tienen lugar en una serie de interacciones (la conversación casual, los acontecimientos políticos y ceremoniales, las representaciones teatrales, el canto, el duelo), y entre grupos determinados

de individuos (mujeres, hombres, niños, jefes, sacerdotes, diputados, sacerdotes, oradores, doctores, etc.). Por medio de la selección y clasificación de las actividades sociales sobre la base del uso lingüístico los antropólogos lingüistas son capaces de producir relatos más precisos de la estructura lingüística y del uso que los que tenían los antropólogos culturales con tan solo un limitado entrenamiento en los métodos y modelos lingüísticos.

El peligro de una comprensión restrictiva de la vida social de una comunidad —un peligro que acecha detrás de las lentes que enfocan solamente los códigos verbales y la actuación verbal— debe compensarse mediante la colaboración directa o indirecta con otros investigadores, que pueden estar estudiando el mismo grupo, pero con otros enfoques. De esta colaboración han resultado algunos de los mejores estudios antropológicos de las últimas décadas. Por ejemplo, los estudios de base etnográfica de Bambi B. Schieffelin (1990) sobre la socialización lingüística de la tribu de los kaluli del monte Bosavi, en Nueva Guinea Papúa, y el relato de Steven Feld (1982) sobre la interpenetración de sonidos, sentimientos y relaciones sociales dentro de una misma comunidad, se beneficiaron claramente uno del otro. Es más, sobre ambos estudios gravitaba la obra anterior de Edward Schieffelin (1976) a propósito de la organización cultural de los sentimientos (especialmente el miedo y la atracción) dentro de la misma comunidad. El estudio de Genevieve Calame-Griaule (1965) sobre la ideología lingüística de los dogón (Mali) fue posible gracias al cúmulo de estudios etnográficos previos, así como las aproximadamente setenta publicaciones de su padre, el antropólogo francés Marcel Griaule. Su obra proporcionó un fundamento sólido sobre el que ella hacía gravitar una compleja serie de hipótesis sobre cómo el lenguaje trabaja a la vez como metáfora y factor de conexión en la cosmología y la filosofía de los dogon.

Estos proyectos, entre otros, nos han enseñado que la imagen del solitario investigador de campo, que viaja a una tierra ignota, nunca antes hollada por un antropólogo, y sobre la cual escribe después, con firma de autor, ensayos y monografías es un anacronismo, tal vez nada más que una mezcla de humanismo romántico y de solipsismo metodológico.

No debería interpretarse esta crítica de los proyectos aislados ni la alabanza de la colaboración como una obligación para que se escriban siempre ensayos en colaboración ni para que abramos nuestros cuadernos de notas y archivos para que los vea cualquiera, pues no debe olvi-

darse que quedan muchas cuestiones pendientes, como la de la protección de la vida privada de las personas que nos permitieron ser testigos de sus vidas. Sin embargo, ciertamente queda en el aire una mayor conciencia de la naturaleza dialógica de cualquier búsqueda epistemológica, además de un sentido renovado de la importancia de la conexión existente entre el conocimiento y el poder, entre el libre acceso y la responsabilidad. A medida que una nueva generación de estudiantes procedentes de un amplio abanico de etnias, razas y naciones ingresa en el foro académico occidental, nuestras descripciones se verán afectadas; nuestro discurso del Otro no será ya nunca el mismo. Los nietos de los «primitivos», cuya descripción hicieron los padres fundadores de la antropología (Boas, Malinowski, Radcliffe-Brown) y madres (Benedict, Mead, E. C. Parson), no solo leen nuestros libros, sino que se sientan en nuestras aulas, evalúan nuestras descripciones y, esperémoslo, se preparan para hacer nuevas preguntas y proponer nuevas respuestas. Autoría y cooperación cobrarán seguramente un nuevo sentido en futuros trabajos etnográficos. Que estas cuestiones hayan salido a la luz se debe en gran medida a la contribución de las antropólogas feministas, que han obligado a los antropólogos y a otros científicos sociales a plantearse la naturaleza genérica de los relatos, llamados objetivos, y de la situacionalidad de cualquier descripción etnográfica (Haraway, 1991; Harding, 1986; Spivak, 1985).

4.2. DOS CLASES DE LINGÜÍSTICA DE CAMPO

Los antropólogos lingüistas no son los únicos que atraviesan largas distancias con el fin de establecerse en una comunidad de hablantes y describir su lengua, porque los lingüistas lo han hecho también desde hace bastante tiempo, y los cursos de metodología de la investigación de campo son una parte importante del aprendizaje de cualquier lingüista, al menos en los Estados Unidos. Hay, sin embargo, algunas diferencias importantes entre el método de trabajo de campo que emplean los antropólogos lingüistas y el de la mayoría de los lingüistas. La práctica de la etnografía que he esbozado más arriba es una de ellas. Para los lingüistas interesados exclusiva o principalmente en la gramática, el motivo de trasladarse a un lugar remoto y vivir en una comunidad de hablantes suele radicar en participar del privilegio de poder tener acceso, virtualmente ilimitado, a hablantes de diferentes edades, género y status social, cuyos testimonios proporcionan una base de datos mucho más

fiidedigna y variada que la que resultaría de una entrevista con uno o dos hablantes nativos entre cuatro paredes de un despacho de una institución académica occidental. Aunque podrían participar ocasionalmente de la vida de una comunidad, la mayoría de los lingüistas no consideran que una ubicación *in situ* les brinde ninguna oportunidad de captar el uso que los hablantes hacen del lenguaje en su interacción con otros. Por el contrario, la experiencia de campo es una excusa para convertir a algunos hablantes nativos en **consultores lingüísticos**, quienes, con un entrenamiento previo, aprenderán a usar sus **intuiciones** para ofrecer criterios de aceptación de las diversas formas gramaticales. «¿Puede decirse...?» —pregunta el o la lingüista—; y anota enseguida la reacción del hablante nativo a la expresión propuesta; y se presenta la siguiente proposición: «¿Qué me dices de...?», seguida de una serie de cuestiones: ¿cuál es mejor?, ¿por qué esta no funciona?, ¿qué dirías en vez de esto otro?, etc. Estas técnicas son importantes para descubrir regularidades en el sistema lingüístico y para tener acceso a formas que podrían no ser comunes en el uso cotidiano. Al mismo tiempo, el uso exclusivo de estos métodos evita sistemáticamente involucrarse en lo que convierte precisamente al lenguaje en una institución social y una práctica cultural.

Los antropólogos lingüistas, por otro lado, realizan abundantes grabaciones audiovisuales de las interacciones cotidianas. Estas formas de documentación se complementan con la observación participante y demás técnicas afines para el trabajo de campo, que tienen como objetivo el estudio de la competencia oral, entre otras: notas etnográficas, dibujos, mapas, entrevistas y fotografía fija. Estas técnicas se usan con el fin de revelar la existencia de prácticas orales locales, así como las conceptualizaciones locales de dichas prácticas y del lugar que ocupan en la organización social de la comunidad (véase la tabla 4.2).

Tabla 4.2. Lo que les interesa a los antropólogos lingüistas es:

—La organización básica de la relación entre sonidos y significados, tal como aparece en el uso del lenguaje real en las diversas actividades sociales y (siempre que existan ya descripciones gramaticales) hasta qué punto las anteriores descripciones gramaticales reflejan el uso del lenguaje real, o tan solo usos especiales, como los orientados a la alfabetización.

- Las conceptualizaciones locales de lo que constituye un «lenguaje», lo que incluye caracterizaciones del habla de recién nacidos y foráneos.
- La distribución espacial de los usos del lenguaje (i. e. ¿ocupa un lugar central la actuación verbal pública, como el *marae* en las antiguas sociedades polinesias o «la casa de reunión» entre los kuna? ¿Existen diferencias entre los modos de usar el lenguaje en las distintas partes de una casa?).
- Los rasgos y significados culturales de lo que se entiende como ritual o lenguaje ceremonial, frente al habla cotidiana.
- La distribución social de estilos, géneros y acontecimientos de habla (i. e. ¿de qué modo los diferentes grupos sociales se desmarcan de los demás mediante registros lingüísticos especiales o actuaciones verbales?).
- La medida en que las teorías locales sobre la estructura lingüística y el uso del lenguaje guardan relación con las cosmologías locales.
- El papel de la socialización lingüística en la configuración de la persona, la mente y las relaciones sociales.
- La interpenetración de códigos distintos (i. e. habla, gestualidad, ropa) en la constitución de los mensajes y sus interpretaciones.

La cuestión básica que subyace a estas preguntas son los diferentes modos en que el lenguaje, siendo un sistema abstracto de clasificación (de los mundos natural y cultural) y un modo de interacción social, proporciona el tejido que permite que un determinado grupo social se reconozca como comunidad.

4.3. LA OBSERVACIÓN PARTICIPANTE

Hay distintas maneras de observación participante: desde la *participación pasiva*, en la que el etnógrafo intenta entrometerse lo menos posible, hasta la *participación completa*, en la cual los investigadores interactúan intensivamente con otros participantes, y llegan a participar y actuar en la misma actividad que estudian (Gold, 1969; Spradley, 1980: 58–62; Williamson *et al.*, 1982: cap. 8). En caso de una investigación de campo de corte lingüístico, la participación completa supone que hay que ser capaz de interactuar de un modo competente en la lengua vernácula,

e incluso declinar los verbos que se están estudiando, algo que podría no ser necesariamente una elección voluntaria del investigador. En Samoa, por ejemplo, si me sentaba en una zona de la casa destinada a los oradores, se esperaba de mí que actuase cuando se presentara una ocasión. Los expertos locales actuaban como profesores, consejeros y fieles seguidores. Aun cuando se había despertado alguna expectación ante mi alocución pública, esto no se debía a mi manifiesto interés por la lengua y el arte verbal, sino más bien a la identidad social de «jefe» y orador que se me atribuía (Duranti, 1994a: 23). Por ser el único varón adulto de nuestro equipo de investigación⁴, era el candidato más adecuado para representar oralmente a quienes ellos consideraban que era mi «familia extensa». Cada vez que alguien se dirigía a nuestro grupo con un discurso ceremonial, los otros participantes volvían sus rostros expectantes hacia mí, aguardando que fuese yo el que hablase a continuación. En estas situaciones era mucho más difícil para mí poder seguir lo que sucedía a mí alrededor, poner en marcha una grabadora, o tener tiempo para improvisar unas notas rápidas. Al mismo tiempo, estas experiencias me permitían acceder al *pathos* del acontecimiento comunicativo, algo que nunca habría podido hacer mediante la observación o las entrevistas.

Cuando es posible y éticamente adecuada, la participación completa brinda a los investigadores la gran oportunidad de experimentar directamente el proceso mismo que están intentando documentar. Aunque esto no se aproxima ni de cerca a penetrar en la mente y el cuerpo de un hablante nativo, la participación permite al investigador conocer profundamente lo que significa participar en una situación determinada y sugiere hipótesis y nuevas preguntas. La epifanía que provoca el ingreso en la comunidad que se estudia se refleja bien en el relato de Feld a propósito de su experiencia entre los kaluli:

Aun cuando eran muchas las cosas que, como resultado de la observación participante, podía entender sobre los ideales kaluli con respecto a la expresión del sonido, no creo que empezase a sentir muchas de las

⁴ Esto no significa que en Samoa las mujeres nunca den discursos ceremoniales ni participen en complejas negociaciones. He conocido y oído a oradores femeninos con mucho talento. Sin embargo, casi siempre se prefiere con mucho que sean hombres, especialmente si ostentan títulos (*matai*), los que cumplan con el papel de oradores. Esta preferencia no reza para las actividades que dirigen y organizan mujeres.

cuestiones esenciales, como... la construcción de un clímax de sonido, hasta el día que compuse una canción sobre la marcha de Bosavi [E. Schieffelin] y Bambi [Schieffelin], que llenó de lágrimas los ojos de Gigio, uno de sus amigos más antiguos e íntimos. También yo lloré, y en esa intensa y momentánea experiencia testimonial, sentí por primera vez la emoción de cómo sería habitar aquella realidad estética en la que sentimientos como aquellos se encuentran en el mismo corazón del ser humano.

(Feld, 1982: 236-237)

Al mismo tiempo, la preocupación que nos produce nuestra propia actuación, y que supone prestar atención al papel que desempeñamos allí y a la percepción que de él tienen los demás, puede ser absorbente y extremadamente perturbadora cuando lo que pretendemos es documentar lo que ocurre a nuestro alrededor. Por este motivo los etnógrafos deben refrenarse para no convertirse en participantes completos, y aprender a aceptar el extraño status de que se les perciba como profesionales **espectadores circunstanciales** u **oyentes casuales** (véase también el epígrafe 9.3.2). Para ello hay que encontrar el lugar que más se aproxima a un **punto ciego** en la escena, esto es, el lugar donde se pasa más desapercibido. Para Ochs, que estudiaba la lengua de los niños de Samoa, el punto ciego suponía sentarse en lo que se considera la zona «trasera» de la casa, donde *no* se le dispensaba el rango honorífico de las invitadas de alto status (véase el epígrafe 9.5). Para el investigador que estudia el protocolo de una ceremonia, el punto ciego será el lugar donde no tenga que ceñirse a dicho protocolo; si graba una conversación, el punto ciego será el lugar donde los participantes no se sientan obligados a incluirle; si lo que estudia es una clase, podría ser una silla que le permita escapar al foco visual de la mayoría de los estudiantes, y buscaría un lugar alejado de la pizarra donde escribe el profesor, o del pequeño estrado al que suben los niños para presentar sus trabajos en clase. En general, es mucho más difícil encontrar el lugar adecuado en escenarios íntimos que en escenarios públicos o formales. Una de las grandes dificultades que le tocaría vencer a un etnógrafo sería la observación participante dentro de una casa habitada por una gran familia. Leichter proporciona un retrato sorprendente de los problemas que hay que afrontar, en su descripción de los dilemas de un observador que intenta aprender sobre las prácticas lectoras y escritoras de una familia:

Al observador que entra en una casa con la intención de averiguar cómo gestiona una familia su capacidad de leer y escribir, se le plantean enseguida algunos problemas prácticos: dónde sentarse o permanecer de pie, qué zonas de la casa se plantea observar y a qué miembros de la familia, y con cuáles de ellos hablará. Aun cuando exista un foco de atención tan definido como «ver la televisión», el observador ha de tomar diversas decisiones sobre el lugar al que ha de dirigir su atención. Si se sienta junto a los miembros de la familia mientras estos ven la televisión, por ejemplo, le será imposible observar su dirección de mirada. Puesto que generalmente tiene lugar más de una actividad a la vez dentro de una casa, el observador debe plantearse sin cesar adónde debe dirigir su atención. Estas decisiones son tanto más difíciles de tomar cuanto que constatamos que observar una actividad significa con frecuencia perderse otra.

(Leichter, 1984: 43)

Además de encontrar el lugar apropiado, los investigadores deben encontrar la conducta adecuada para cada lugar determinado. En ocasiones, esto los obliga a quedarse inmóviles para no atraer la atención; y en otras, a parecer ocupados. Por ejemplo, alguien podría estar tomando notas sobre un libro, o fijándose en algún objeto o herramienta (la grabadora, la cámara) que requiera una atención incondicional.

La lógica que subyace a la búsqueda del punto ciego y a intentar importunar lo menos posible no es pretender disimular nuestra presencia allí, sino aproximarse lo más posible a lo que es ser un participante marginal. Aun cuando en la práctica no es ni éticamente adecuado ni factible que ocultemos totalmente nuestra presencia, resulta también muy restrictivo que recojamos datos únicamente basándonos en la respuesta de los participantes a *nuestra* presencia en la escena. Aunque este tipo de datos han demostrado ser reveladores (Duranti, 1990; Haviland, 1986; Howe y Sherzer, 1986), no deberían constituir la mayor parte de nuestro corpus.

Hay veces en que la conducta más conveniente consiste en aceptar que se nos trate como invitados o ser el centro de atención (esto es especialmente cierto durante los primeros días en una comunidad o las primeras visitas a un lugar concreto). Por esta razón, no hay reglas absolutas sobre el modo de comportarse cuando se forma parte de una observación-participante. Nuestra sensibilidad social debe determinar en cada caso cuál es la respuesta más apropiada a las expectativas de

nuestros anfitriones. Es habitual que en este terreno se produzcan errores, a veces inevitables, pero no fatales generalmente, aunque ha habido casos en los que una conducta descortés de los etnógrafos precedentes ha originado la prohibición de seguir investigando en el futuro. En este caso, la pauta general que ha de observarse es el respeto a la sensibilidad de nuestros anfitriones por encima del deseo de obtener «buena» información y de la emoción de documentar algo fundamental para nuestros objetivos de investigación.

En general, no es arriesgado decir que son necesarios diversos modos de participación para realizar una buena descripción de un evento o situación social. Esto significa que los etnógrafos suelen oscilar entre momentos de mayor y menor implicación en las actividades de campo.

4.4. LAS ENTREVISTAS

Las entrevistas, en sentido lato, son una forma corriente de interacción durante el trabajo de campo. Los etnógrafos hacen preguntas sin cesar, algunas de las cuales son acerca de cuestiones o problemas que intentan resolver; por tanto, nunca son tan ingenuas o inútiles como podría parecer, dado que cualquier respuesta aparentemente lacónica o poco relevante podría tener, tal vez no en el momento pero sí a largo plazo, un gran contenido informativo para el investigador. Hay, sin embargo, algunas ocasiones en que el investigador se sienta (a menudo con un bloc de notas en sus manos o con la grabadora en marcha) y formula una serie de preguntas más o menos estructuradas y, en parte, preparadas con anterioridad, a un miembro de la comunidad al que se considera particularmente experto en una determinada área de conocimiento. Para los antropólogos lingüistas, la entrevista podría ser un instante decisivo para obtener información cultural de fondo que les permita comprender los intercambios lingüísticos específicos que son objeto de su estudio. Para algunos investigadores de la escuela sociolingüística (Labov, 1972a, 1972b), la entrevista podría brindarles la ocasión de obtener un corpus lingüístico que sirva de base para un estudio de las formas gramaticales, las variaciones estilísticas, y las actitudes hacia el lenguaje (Hill y Hill, 1986). En estos casos, el lingüista no busca «expertos», sino simplemente «hablantes», y uno de sus intereses principales es averiguar hasta qué punto el hablante ha empleado un habla representativa durante la entre-

vista. Este interés forma parte de un problema más amplio que afecta a la adecuación o no de la situación provocada por la entrevista para acceder al conocimiento local y a las prácticas comunicativas locales. Para William Labov (1984: 29), por ejemplo,

Las entrevistas cara a cara son el único medio de obtener el volumen y cantidad de habla registrada que requiere un análisis cuantitativo (cursiva en el original).

La mayor parte de los antropólogos lingüistas no están de acuerdo con este principio general y creen que, aunque en ocasiones son útiles, las entrevistas raramente proporcionan la riqueza de información que requiere un análisis lingüístico culturalmente contrastado. No hay nada que pueda sustituir la observación y grabación de las interacciones reales que tienen lugar entre los hablantes de la comunidad durante la realización de sus tareas cotidianas, ya sean privadas y corrientes o públicas e institucionalmente relevantes. Disponemos de tecnologías audiovisuales en el mercado que permiten un alto nivel de fidelidad, aun cuando los hablantes sentados frente al investigador en un entorno tranquilo no se dirijan directamente al micrófono. Cuando se considera que las entrevistas son necesarias o imprescindibles, han de tenerse en cuenta algunas advertencias con el fin de saber qué se debe esperar y cómo ha de gestionarse una situación de entrevista.

4.4.1. La ecología cultural de las entrevistas

Las reacciones a las cuestiones del investigador variarán en función de una serie de factores: si el formato de la entrevista se ajusta a las prácticas locales de obtención de información (véase más abajo), o a la naturaleza de los temas que se discuten. Las cuestiones podrían dirigirse a un dominio de conocimiento cuyo valor se reconoce culturalmente, como es el caso de la oratoria pública y de otros campos especializados (en ocasiones esotéricos) como la medicina, la magia, las genealogías, o a un dominio que puede considerarse no especialmente idóneo para la especialización, como las actividades relacionadas con niños (i. e. juegos verbales, canciones infantiles, rutinas de socialización, errores que cometen los niños al hablar).

En algunas comunidades, el acceso a ciertos temas o eventos puede estar sencillamente prohibido a las personas ajenas a ellos. Este es el caso, al parecer, de los rituales de los aborígenes australianos relativos al sueño, o las ceremonias religiosas de los indígenas americanos. Cuando se per-

mite que los investigadores de campo presencien o participen en ceremonias sagradas, consideradas de acceso restringido (i. e. solo para adultos o solo para varones iniciados), deben ser especialmente cuidadosos para no violar la confianza que han depositado en ellos. Cualquier información sobre dichos eventos ha de ser sopesada con sumo cuidado y negociada con los miembros de la comunidad.

Los investigadores de campo deben ser conscientes de que cada comunidad posee sus propios modos de conceptualizar lo que es una «entrevista». Cuando, como suele suceder, este evento comunicativo no entra en su repertorio cultural, ha de valorarse la oportunidad de darles algunas nociones previas o algún tipo de información con el fin de que los miembros de la comunidad puedan comprender el interés del investigador en realizar una entrevista. Tal como cuenta Elinor Ochs Keenan (1974; 1976), en Madagascar se considera que la información es un *bien escaso*, y las personas son reacias a proporcionar, tanto a locales como a extranjeros, nada que pudiera considerarse «noticias». Como en muchas otras sociedades del mundo, se suelen proteger celosamente las genealogías, y los investigadores de campo que se interesan por ellas podrían tener que esperar durante meses o años para encontrar a alguien que desee entrar a abordar ese asunto en detalle. En Samoa no resulta apropiado hacer preguntas respecto a las motivaciones de las personas. Preguntas como «¿por qué lo hizo?» suelen producir un rechazo genérico al compromiso (*ta'ilo* «[cómo pobre] yo saber?» o, si se interroga a propósito de una conducta desviada, «(él estaba) borracho» (*ona*), se responderá cualquier cosa que no presuponga algún conocimiento sobre el grado de ingesta de alcohol de la persona sobre la que se pregunta, y cualquier otra pesquisa no obtendrá probablemente ningún fruto. A los samoyanos no solo les disgusta aventurar explicaciones psicológicas o especulaciones sobre los estados anímicos profundos, sino que el hecho de que el investigador se vea envuelto en este tipo de prácticas interpretativas suele verse como algo inapropiado e incluso peligroso. Por ejemplo, que la reconstrucción de los acontecimientos del pasado se presente vinculada causalmente a una crisis del presente puede hacer sangrar viejas heridas y agotar emocionalmente a las personas. Esto se hace evidente en ocasiones solemnes, como la asamblea del consejo de la aldea (*fono*), donde se exhorta a los participantes a mirar hacia el futuro y no traer al debate conflictos que sucedieron en el pasado y que se consideran resueltos (Duranti, 1994a: 97).

No debería olvidarse nunca que cuando obtenemos información de los individuos, estos podrían quedarse con la sensación de que les ha sido sustraído algo precioso. El pago de un sueldo de informante podría no ser suficiente para compensar el sentido de pérdida que alguien puede experimentar, cuando algo que podría haber mencionado en un momento de intimidad o en señal de amistad hacia el investigador de campo se convierte en una información puesta al servicio de miles de personas del mundo entero.

Los investigadores necesitan estudiar también la **ecología local del acto de preguntar**. En otros mundos los investigadores de campo necesitan averiguar a quién se permite preguntar qué, cuándo y cómo. En las sociedades occidentales se espera y se permite que se hagan preguntas durante las primeras fases del proceso de aprendizaje (especialmente en el contexto de las actividades escolares), pero en muchos lugares del mundo hacer preguntas no se considera una actividad adecuada para un principiante. En muchas sociedades se espera que los principiantes observen e imiten lo que hacen los expertos en vez de importunarles con preguntas (Lave, 1990; Rogoff, 1988). Por tanto, cuando Charles Briggs empleó la entrevista con el fin de investigar sobre la talla de madera en una comunidad mexicana del norte de Nuevo México, tuvo que hacer frente a toda clase de «problemas procedimentales» (1986: 43). La gente no respondía directamente a sus preguntas, o le proporcionaba información aparentemente contradictoria o muy restrictiva. Afortunadamente, con el tiempo, Briggs registró sus tentativas y, tras un cuidadoso estudio de sus propias preguntas y de las respuestas de sus informadores, pudo comprender mejor el proceso de la entrevista, que ahora puede ayudar a otros investigadores que pudieran encontrarse en situaciones similares.

Este material permite entender mejor algunos de los errores comunicativos que cometí durante mi investigación de campo con los mexicanos... Sencillamente di por supuesto que el conocimiento del español estándar, un proyecto de investigación que demostró ser válido para la pareja y su comunidad, y una reciente amistad me permitirían comenzar mi ronda de entrevistas. Al mismo tiempo, pensé que las entrevistas serían instrumentos inmejorables para obtener una competencia sociocultural y sociolingüística... Puesto que yo ignoraba las tradiciones orales de la comunidad y carecía del mínimo dominio sobre las habilidades pragmáticas que

requerían, no dejé otra elección a los mayores, salvo la de retomar el control de la interacción y romper el marco de la entrevista.

(Briggs, 1986: 64)

Briggs descubrió, entonces, que si quería aprender sobre la talla y la tradición, tendría que adoptar el papel de principiante tradicional. Para enseñarle, sus anfitriones preferían seguir el método de darle una pieza de madera y un buril y ayudarle a tallar. Solo una vez dentro de ese contexto, Briggs pudo conseguir más información sobre las tallas y su trascendencia sociocultural.

Entonces me encontré con que, si repetía una de sus frases, seguida de una coletilla interrogativa: «¿Así que tu padre era un gran bromista, no es cierto?», obtendría más información. Por tanto, una vez que había entendido la manera adecuada para aprender y había obtenido un nivel mínimo de competencia, los López estaban bien dispuestos a proporcionarme cualquier información sobre el arte de la talla. Afortunadamente, esta vez sí que la pareja me permitía poner en marcha mi grabadora. Esto no solo llenaba de ruido de fondo mis primeras grabaciones, sino que me proporcionaba mucha información sobre el modo que tenían los López de enseñarme a aprender.

(Briggs, 1986: 65)

Este fragmento pone de manifiesto el grado de sutileza analítica que se requiere para, a partir de las entrevistas, detectar dónde se producen los malentendidos, así como los mecanismos lingüísticos específicos que el entrevistador y los entrevistados emplean para transmitir su comprensión respectiva del evento.

4.4.2. Distintas clases de entrevistas

Si bien los antropólogos lingüistas tienden a utilizar más las entrevistas orales que las entrevistas basadas en cuestionarios escritos, tienen igualmente que preparar material escrito para planear y dirigir sus entrevistas orales con un miembro de la comunidad. Dentro de esta clase de contextos, es importante haber comprendido bien las consecuencias asociadas a la utilización y producción de este tipo de material escrito. Dependiendo de la historia de cada comunidad, sus miembros podrían albergar desconfianza ante cualquier interacción o documento que pudiera tener implicaciones socioeconómicas o legales (i. e. rellenar un formulario). Estas mismas reservas se aplican a la hora de tomar notas o hacer grabaciones audiovisuales mientras se mantienen charlas con la gente (véase más abajo).

Los criterios varían cuando se trata de hacer algunas entrevistas puntuales, o bastantes entrevistas, con el fin de conseguir datos para un estudio comparativo. Los sociólogos urbanos han elaborado diversos métodos para realizar docenas o incluso cientos de entrevistas formalizadas. Uno de estos métodos es el **cuestionario estandarizado**. Se ha diseñado con el fin de que pueda utilizarse en distintos trabajos de campo y se adapte a diversas situaciones, además de a sujetos de variada clase social o procedencia étnica. Shuy, Wolfram y Riley (1968) utilizaron cuestionarios estandarizados en su Estudio del Dialecto de Detroit, que fue diseñado con el fin de obtener una panorámica general de las diversas subculturas de habla inglesa, que pudiera servir de guía a las políticas educativas ciudadanas. Para el trabajo de campo se entrevistó a unos 700 hablantes, aproximadamente, de cuatro grupos de edades distintas y pertenecientes a un amplio espectro de origen social y étnico. Pese al convencimiento de los investigadores respecto a que «la informalidad en la entrevista era un factor crucial para obtener información sobre el habla coloquial» (pág. 40), la exigencia de un sonido de elevada calidad con vistas a un análisis fonético dio lugar a lo que la mayoría de los antropólogos lingüistas considerarían un contexto muy formalizado:

El marco de la entrevista era sencillo y estándar. El investigador de campo colgaba el micrófono alrededor del cuello del informante, ponía en marcha la grabadora, a la que previamente se había conectado el cable, y pedía al informante que contase hasta diez. Este procedimiento daba lugar a una lista recitada, uno de los registros más formales que deseábamos obtener, y servía de doble identificación de la cinta en caso de que se extraviase entre las demás. Luego, el investigador de campo procedía con el cuestionario, desde la sección I hasta la IV..

(Shuy, Wolfram y Riley, 1968: 41)

Desde la sección I a la IV, el cuestionario invitaba al investigador a hacer preguntas como «¿Qué clase de juego soléis hacer por aquí?», «¿Cuáles son tus programas de televisión favoritos?», «¿Tienes un animal de compañía?; cuéntame algo de él».

Aunque estas técnicas eran muy efectivas para suscitar un amplio registro de formas lingüísticas para ser comparadas después unas con otras y, a continuación, someterse a análisis estadístico, su objetivo se limitaba a suscitar diversos estilos de habla, en vez de dilucidar la relación entre cada estilo de habla y el contexto de uso. Además, el hecho de que la mayoría de las preguntas hubiesen sido preparadas con ante-

lación, garantizaba una cierta uniformidad y continuidad de una entrevista a otra, pero limitaba la posibilidad de que surgiesen temas de interés para los informantes, y que el entrevistador pudiese haber sugerido nuevas preguntas (véase también Wolfson, 1976).

Las entrevistas que hacen los antropólogos lingüistas tienden a ser menos estructuradas que las que se centran alrededor de un cuestionario estandarizado, pero pueden centrarse igualmente en algunos temas concretos, como las formas lingüísticas. La principal diferencia entre los métodos sociolingüísticos y los métodos lingüísticos antropológicos radica en que, en su mayor parte, los primeros no utilizan las entrevistas como su técnica principal de recogida de datos del habla, sino como método casual de provocar interpretaciones sobre las muestras de habla nativa que han sido recogidas en otras situaciones, la mayor parte de las cuales suelen ser interacciones espontáneas. En algunos casos, los antropólogos lingüistas podrían pedir a los hablantes nativos que expresen determinadas formas lingüísticas, e incluso que las representen —lo que podría dar lugar a historias, mitos, fórmulas mágicas, disertaciones, fórmulas de cortesía y diversas formas gramaticales—, pero este tipo de ocasiones suelen reservarse para complementar o clarificar la información que pudiera haberse recogido en situaciones fuera de la entrevista.

Una interacción del tipo pregunta-respuesta que suele tener lugar entre el investigador de campo y el hablante nativo suele centrarse en la transcripción de cintas previamente grabadas (véase el epígrafe 5.7). Otro tipo de entrevista habitual es la que se centra en la compilación de taxonomías nativas de géneros de habla. Estas taxonomías son útiles, porque son un medio para que los investigadores se hagan una idea de la gama de fenómenos lingüísticos o **repertorio** (Gumperz, 1972) existente/disponible en la comunidad (véase el epígrafe 3.4). El conocimiento de este repertorio contribuye a que los investigadores decidan el grado de representatividad de un cierto estilo de habla, y cómo se relaciona con otros estilos, cómo se percibe por las personas que lo ejecutan y por sus auditores. Una de las taxonomías más amplias y complejas de géneros de habla que se han descrito hasta la fecha es la que recoge Gary Gossen (1974) en su estudio de la tradición oral chamula (véase la figura 4.1).

Gossen (1974: 52-55) ofrece una informativa descripción de los métodos que siguió para obtener la taxonomía. De su estudio, además de cómo recogió los datos, aprendemos qué criterios siguió para la selección de sus informantes y para la elección de ciertos temas que revelaban sus respuestas:

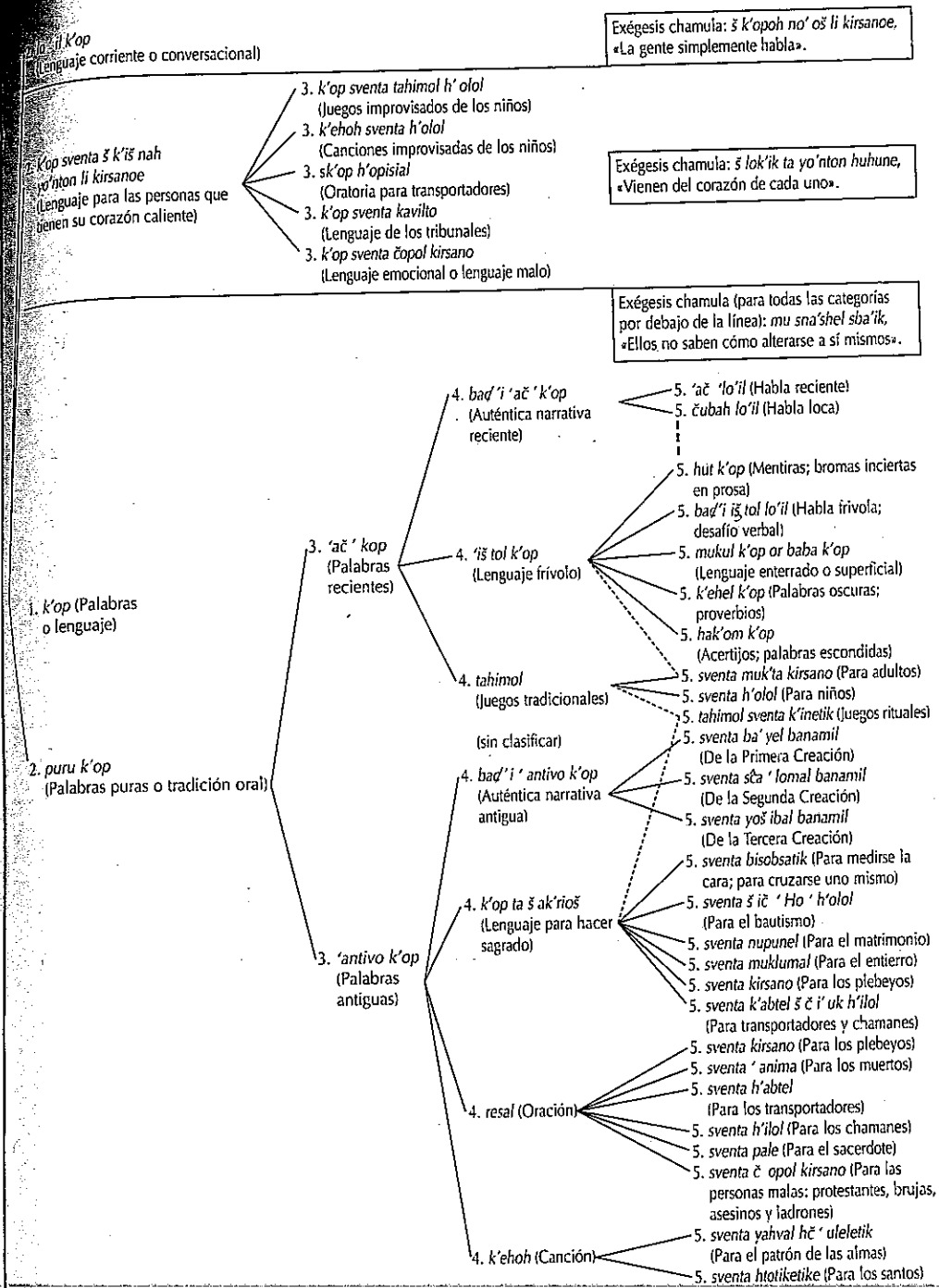


Figura 4.1. Una taxonomía popular de la conducta verbal de los chamula (Gossen, 1974).

Durante un período de un año, en intervalos, elaboré una completa taxonomía del género folk del chamula, básicamente a partir de las informaciones de seis varones de edades comprendidas entre dieciocho y sesenta años. Estos mismos informantes me proporcionaron la mayoría de los textos que he incluido como ejemplos de género en el apéndice del libro. De los informantes, cinco procedían de dos aldeas cercanas, y el sexto vivía en un centro ceremonial vecino. La selección se hizo dentro de ese territorio acotado con el fin de poder tener algún control sobre los datos espaciales de sus textos. Para obtener las categorías de la taxonomía utilicé tanto un marco de preguntas cerradas como la conversación informal. Ambos métodos eran complementarios, por cuanto la entrevista formal (por ejemplo: «¿cuántas clases de... dirías que hay?») daba lugar a una taxonomía y unos rótulos genéricos que podrían usarse informalmente para identificar y hablar sobre los tipos de textos, una vez que estos hubieran sido registrados y transcritos. Una cuestión habitual que surgía incontables veces era: «¿es esto un/a...?».

Esta taxonomía era útil por cuanto proporcionaba rótulos genéricos empleados por los habitantes locales para organizar la colección de textos, y también contribuía a garantizar un seguimiento más completo de las formas de conducta verbal que reconocían los chamulas... el diseño del trabajo de campo se basó en gran medida en la información inicial que obtuvimos a partir de la taxonomía.

(Gossen, 1974: 53)

Gossen menciona también los lugares del esquema taxonómico que representaban «un acuerdo razonablemente general» y aquellos en los que «el acuerdo de los informantes no era tan completo» (1974: 54). Estas afirmaciones son importantes no solo desde un punto de vista fáctico —puesto que dejan al conocimiento de otros investigadores la valoración de la información que muestran las tablas—, sino metodológicamente, porque previenen a los lectores del riesgo de enfatizar excesivamente la realidad psicológica y fenomenológica de la clasificación. Esto significa que una taxonomía como la que reproduce la figura 4.1 es una de las maneras posibles de organizar la información que proporcionan los distintos hablantes nativos. No hay que olvidar que este tipo de clasificaciones es de poca utilidad sin una documentación de la actuación de los géneros de habla. En mi trabajo sobre la oratoria de Samoa, por ejemplo, me encontré con que los oradores discrepaban en algunas de sus afirmaciones sobre las distintas partes del tradicional discurso ceremonial. Algunas de estas discrepancias, no obstante, podían explicarse en términos de

variaciones y restricciones sobre el habla que tenía lugar en situaciones de la vida real. La recreación de estos géneros en contextos aislados (i. e. exclusivamente para la grabación del investigador) no consiguió crear las modificaciones necesarias para acomodarse a un auditorio conocedor, exigente y dispuesto a la interacción (Duranti, 1994a). Asimismo, Tedlock (1983: 292) descubrió que, cuando se encontraba presente una grabadora, la versión de la historia contada podía no ser tan explícita como la que los miembros de la familia se contarían unos a otros ante un investigador de campo desprovisto de grabadora.

Estos eventos nos dicen que los investigadores deben contrarrestar la posible **variación en la actuación** de cualquier forma verbal con una **variación de los tipos de participación**, lo cual supone también alternar entre una participación pasiva y una completa, y entre la presencia y la ausencia de un aparato electrónico de grabación. Aunque formular preguntas es un hábito profesional del investigador, hay ocasiones en que, como nos recuerda Myers (véase más arriba), escuchar lo que se dice a nuestro alrededor es sencillamente la mejor estrategia para aprender, por supuesto, siempre que el investigador de campo sea capaz de entender lo que la gente está diciendo⁵.

4.5. IDENTIFICAR Y USAR LA LENGUA O LENGUAS LOCALES

Es también importante que, al elegir la lengua que será objeto de nuestro estudio etnográfico, no creemos una «separación» en lo que Gumperz llama la «**matriz comunicativa**», es decir, la totalidad de los papeles comunicativos dentro de una sociedad (Gumperz, 1968: 464). Esto significa que no deberíamos excluir el inglés del estudio de una comunidad urbana de la India, como tampoco sería acertado desde un punto de vista metodológico, excluir el español del estudio del inglés que emplea la población hispana del sur de California o de Texas. La relevancia de un código en un momento particular de una interacción

⁵ Véanse Mead (1990) y Lowie (1940) para un debate sobre el uso de las lenguas nativas como herramientas etnográficas. Véanse Owusu (1978) y el epígrafe 4.5 para una discusión sobre si emplear o no a traductores en el trabajo de campo y de los problemas que generan la falta de familiaridad o fluidez de los etnógrafos en las lenguas habladas por la población que pretenden estudiar.

es, claro está, una cuestión empírica que habrá de decidir con una investigación previa. Pero el método de recogida de datos es una elección teórica. Por este motivo, es importante hacer entrevistas a hablantes nativos sobre géneros de habla o estilos de habla y, además, tener una experiencia más directa de todos los eventos en los que participan los miembros de la comunidad (véase el epígrafe 9.2).

No hay duda de que los investigadores de campo deberían hacer lo posible por familiarizarse con la(s) lengua(s) que usan las personas que participan en el objeto de estudio. Esto es útil no solo para la capacidad de llevar entrevistas sin intérpretes, sino también y principalmente, para entender lo que ocurre. Como ha afirmado con elocuencia Witherspoon,

El gran valor del aprender la lengua de otros pueblos no radica en poder entrevistar a los informantes sin la ayuda de intérpretes ni en incorporar términos nativos a nuestra etnografía; radica en poder comprender lo que dicen los nativos y cómo lo dicen cuando conversan unos con otros.

(Witherspoon, 1977: 7)

Por muy torpes o inadecuados que resulten los esfuerzos de los etnógrafos por hablar la lengua local, simbolizan un compromiso y muestran el respeto y el aprecio por la tradición cultural del pueblo que estudian. Cuando, por motivos sociohistóricos, los miembros de la comunidad tienen una mala opinión de su propia lengua o dialecto, se opondrán resistencias a que lo utilicen los investigadores de campo. En estas u otras circunstancias, el uso de una lengua específica o de un dialecto se convierte en una declaración política de principios, que puede tener consecuencias a largo plazo para las relaciones personales y públicas entre los miembros de la comunidad.

Desgraciadamente, en el pasado muchos estudios clásicos de antropología fueron realizados por investigadores que poseían un conocimiento muy limitado de las lenguas nativas. Al escribir sobre el trabajo realizado en el continente africano desde la óptica de un estudioso y de un «nativo», Maxwell Owusu (1978: 327) observó que:

puede uno preguntarse: ¿cuántos europeos y americanos conocen en realidad nuestra lengua, más allá de las traducciones corrientes que calcan literalmente de los diccionarios, que convierten en caricatura tér-

minos nativos y expresiones hechas, y confunden los significados locales y las expresiones? No he conocido ninguno todavía, y ciertamente no se encuentra entre nuestros respetables «expertos» etnográficos y críticos. Y lo que resulta todavía más perturbador de esta actitud general es que no paran de escribir doctas monografías y ensayos sobre las culturas africanas sin que les preocupe seriamente que sus deficiencias lingüísticas puedan degradar la calidad de los datos recogidos. La mayor parte de las veces los editores no pueden garantizar, o no les importa, que los términos nativos hayan sido correctamente transcritos.

Siendo realistas, es difícil que un investigador de campo hable con fluidez la lengua local antes de llegar al lugar de investigación. Esto significa que lo que suele suceder (a los que trabajan fuera de su propia comunidad) es que el etnógrafo conoce *un poco* la lengua (si se trata de antropólogos lingüistas, posiblemente una mínima cantidad de información sobre las características tipológicas y estructurales de la lengua —o lenguas— que se hablan en la zona), pero no la habla con fluidez (ni tampoco se desenvuelve mínimamente en ella). Lo que suele suceder, por tanto, es que, antes que nada, haya que confiar en los hablantes bilingües que intentan hablar, bien nuestra lengua nativa, bien una lengua que hablemos con cierta fluidez. Jane y Kenneth Hill (1986), por ejemplo, para su estudio del **sincretismo lingüístico** (un término que ha sustituido al más prejuicioso de «mezcla de lenguas») entre los hablantes mexicanos de México Central confiaron en un hablante nativo de dieciséis años para todos los datos recogidos en sus entrevistas, basadas en un cuestionario estándar (véase el epígrafe 4.4.2). La misma persona fue también responsable de la primera transcripción que se hizo de todas las entrevistas. El detenido estudio de Hill y Hill (1986: 67–89) sobre los contextos de todas las entrevistas y el papel que desempeñó el entrevistador en ellas, permite que los lectores se hagan una buena idea de las limitaciones y de las ventajas de emplear ese método.

En situaciones en las que la lengua pidgin es moneda corriente en la región —como es el caso de África Oriental, Nueva Guinea Papúa y otras partes de Melanesia—, los investigadores pueden empezar su

* «El término "sincretico" (si hablamos del mexicano) es una elección más apropiada que la palabra "mixed", en parte porque el pueblo malinche tiene una opinión negativa de la mezcla en la lengua, y en parte porque, por ser un tecnicismo, el término "sincretico" sugiere algo de la obra y de la creatividad de los hablantes mexicanos del Malinche» (Hill y Hill, 1986: 1).

labor utilizándola y, luego, cambiar paulatinamente a la lengua local. La experiencia de diversos investigadores con los que he hablado a lo largo de los años indica que es una estrategia de investigación eficaz para las primeras semanas o meses, pero que debiera ser solamente parte incidental o complementaria del proceso interpretativo en el trabajo de campo. El objetivo del investigador tiene que ser el de moverse con rapidez para interactuar lo más posible con los hablantes monolingües (cuando estos constituyan la mayoría de la población) o en la lengua de uso frecuente, que suele ser la lengua que hablan los niños, aunque las cosas se ponen más complicadas cuando se habla más de una lengua en una comunidad, o cuando los niños no aprenden la misma lengua que aprendieron sus padres cuando eran niños (véase Kulick, 1992). Hay que guardar ciertas reservas también ante un exceso de confianza en los hablantes bilingües. Excepto cuando se trata de comunidades en las que casi todo el mundo es bilingüe, suelen existir razones de peso para que algunos individuos sepan una segunda lengua; esto es, suelen ser personas que han vivido y trabajado fuera de la comunidad durante un período de tiempo o que tienen parientes en otra región o en otro país. Esto significa que son más capaces de adoptar el punto de vista del investigador y comprender sus necesidades pero, al mismo tiempo, no son los individuos típicos de esa comunidad. Esta es una de las paradojas con que han de convivir los investigadores de campo, es decir, que la gente que nos entiende mejor y a los que entendemos mejor suelen ser normalmente los que se aproximan más a nuestra forma de ser (Duranti, 1996). Una de las dificultades del trabajo de campo es poder beneficiarse de los hallazgos que esas personas pueden brindarnos sin que la facilidad de ese acceso redunde en detrimento de la comunicación con otros miembros de la comunidad.

Como veremos en la próxima sección, los antropólogos lingüistas intentan superar estos obstáculos mediante la grabación directa de interacciones espontáneas, no solo entre ellos y sus sujetos, sino también y, principalmente, entre los sujetos mismos. La grabación electrónica y el *play-back* permiten al investigador ayudarse de los miembros de la comunidad local para transcribir y traducir la interacción lingüística a su velocidad normal, y son, además, vehículos de inestimable valor para entrenar el oído del investigador en las sutilezas de las formas de hablar del lugar.

4.6. ESCRIBIR LA INTERACCIÓN

La acción significativa es objeto para la ciencia solo con la condición de algún tipo de objetivación, lo cual es equivalente a la fijación de un discurso por la escritura.

(Ricoeur, 1981: 203)

Aunque la escritura no es la única cosa que hace el etnógrafo, no hay etnografía sin escritura (Geertz, 1973). Esto es cierto desde antes de que lleguen los investigadores a realizar el trabajo de campo (pues deben convencer a sus directores, compañeros, patrocinadores y autoridades locales de la valía de su proyecto) hasta el momento en que entregan el borrador definitivo del manuscrito con las conclusiones de su trabajo. Lo que nos interesa especialmente es el intervalo entre estos dos momentos.

Uno de los rasgos que singularizan a los antropólogos lingüistas es la confianza que depositan en los magnetófonos, especialmente en la tecnología de las grabadoras y cámaras de vídeo (con las que pueden rebobinar la grabación), que pueden utilizarse en el momento apropiado para capturar y analizar las interacciones espontáneas. La investigación actual complementa —sin pretender reemplazarla en su totalidad— el uso de notas etnográficas con otros instrumentos para la grabación, especialmente los electrónicos. Esta sección presenta al lector las propiedades concretas de algunos de estos instrumentos, y los modos de transformar la información almacenada en ellos en aras del análisis.

Ya desde el inicio, el concepto de «escribir la interacción» presenta algunos problemas. Con independencia de lo buen escritor que se sea, sabemos que si el objetivo final es tener un grabación precisa de una interacción concreta, entonces la escritura es una tecnología muy pobre para poder describir la riqueza de la experiencia de *estar* o de *ser testigo* de un evento como observador. No hay duda de que, por ejemplo, una grabación de calidad en vídeo, o una película con banda sonora, de un evento nos proporcionará mucha más información que una descripción escrita. Al mismo tiempo, también es verdad que (i) debido a diversos motivos éticos, económicos, prácticos y hasta teóricos, no podemos hacer grabaciones sonoras o en vídeo de todo; (ii) aun si pudiésemos aproximarnos a una documentación audiovisual total, nunca sería la misma que la experiencia de «estar allí», y (iii) como vere-

mos más adelante, puede que haya situaciones en las que un registro escrito sea más revelador que uno visual⁷.

Con el fin de tratar con la naturaleza problemática que es inherente al uso de la escritura, para describir la interacción en general y la interacción verbal en particular debemos empezar por el siguiente presupuesto: *cualquier proceso de documentación es por definición parcial, esto es, se adopta un punto de vista que es selectivo*. Esto significa que nunca tendremos un dispositivo de grabación «perfecto» que reproduzca el contexto exacto que pudiera retrotraernos (y al resto de los participantes en el mismo) al momento del evento. Puesto que, con el fin de dejar todo exactamente del modo en que fue, necesitaríamos estar allí sin el recuerdo de haber estado allí, esta estrategia de investigación crearía un efecto de abismamiento, ya que retrocederíamos sin parar hasta el momento de la interacción y nunca conseguiríamos extraer de ella un análisis.

Una vez que hemos aceptado esta arbitrariedad, sin embargo, caemos también en la cuenta de que es parte integrante de nuestro objetivo, concretamente, del análisis. Un **análisis** es, después de todo, *un proceso selectivo de representación de un fenómeno determinado con el fin de iluminar algunas de sus propiedades*. Un análisis que pretendiera reproducir su objeto a la perfección no sería tal, sino que nos lo devolvería en la forma que fue. *Análisis implica transformación*, con algún propósito. Esto vale tanto para usar un termómetro que mida nuestra temperatura corporal como para escribir sobre un trozo de papel una palabra que oímos por primera vez. En ambos casos utilizamos una herramienta (un termómetro, un bolígrafo y un papel) para que medie en nuestra interacción con un cierto objeto o fenómeno (nuestro cuerpo, la gente que interactúa frente a nosotros). En ambos casos lo hacemos con el propósito de observar ciertas propiedades —y ciertas propiedades solamente— del fenómeno; y solo en un momento posterior del proceso documental nos preocupará integrar la información recogida con información suplementaria. La fuerza del termómetro como herramienta radica precisamente en que puede ignorar todo, excepto la tempera-

⁷ Soy consciente de que la dicotomía entre «escrito» y «visual» es distorsionadora, pues, después de todo, la escritura es un medio visual. Lo que cambia en las dos modalidades de grabación que hemos visto es el grado relativo de arbitrariedad y, más concretamente, la relativa iconicidad del medio.

tura. La fuerza de la nota escrita radica en que permite que nos fijemos en esa única palabra, que indagemos sobre ella en otro momento, o que la busquemos en el diccionario. Desde luego, la palabra no es todo lo que sucedió en aquel preciso instante, pero ya es algo: nos indica otras direcciones, y contribuye a que aprendamos otras palabras, otros significados, otras interacciones.

La ventaja de ver las cosas así es que no tenemos que enfrascarnos en la búsqueda inútil de la perfecta grabadora o de la perfecta descripción y, a la vez, tampoco tenemos que desgastar nuestras energías en quejarnos de las deficiencias de las herramientas que tenemos a nuestra disposición. Por el contrario, lo que sí tenemos que hacer es comprender las propiedades características de estas herramientas. Solo cuando hemos conocido las limitaciones concretas y las ventajas de cada herramienta, estamos en disposición de saber cómo incorporar la tecnología con el fin de obtener descripciones más precisas y un análisis que englobe los complejos fenómenos socioculturales. Ahora sabemos que, cuando se utilizan adecuadamente, las grabadoras y los ordenadores *pueden* utilizarse en nuestro beneficio, lo cual permite un análisis más preciso de la interacción que tiene lugar entre las personas. No cabe duda de que, por ejemplo, una grabación será una herramienta más adecuada que nuestra memoria para almacenar una conversación, por muy bien que pensemos que podemos escuchar y recordar; y una fotografía nos permitirá ver los detalles de una escena que podría haberse escapado delante de nuestros ojos. También podría servir para refrescarnos la memoria acerca de quién se encontraba allí y dónde estaba situado cada uno de los presentes. Lo mismo puede decirse de las grabaciones de películas y vídeo, que tienen —como los grabadores— la ventaja adicional de tener una dimensión temporal y, por tanto, de almacenar información sobre el movimiento. Con estas herramientas tenemos la enorme ventaja de poder ver una y otra vez cómo se gestionan las facultades visuales y auditivas para la construcción de interacciones significativas. De hecho, una grabación en vídeo posee tal riqueza de información que está muy por encima de nuestra destreza analítica. Por limitado que sea su uso, es por el momento el mejor registro que podemos obtener si nos interesa integrar el habla con los movimientos corporales y, desde una óptica más general, con la comunicación visual, pero aún estamos aprendiendo a extraer de él todas sus posibilidades. Las nuevas orientaciones de la tecnología informática que permiten almacenar, recuperar, mani-

pular y reproducir información sobre la interacción comunicativa no solo ofrece nuevas soluciones a viejos problemas, también abre la posibilidad de nuevas preguntas analíticas (véase el apéndice sobre pautas prácticas para grabar interacciones comunicativas).

4.6.1. Tomar notas mientras se graba

El hecho de que se hable sobre nuevas herramientas y, especialmente, sobre los aparatos electrónicos no debe interpretarse como el final de las tradicionales notas etnográficas. Las notas etnográficas pueden añadir dimensiones de descripción que no pueden capturarse en cinta magnetofónica, ni siquiera en cinta de vídeo. En primer lugar, aportan una dimensión experiencial, subjetiva de «haber estado allí», que no está al alcance de la vista ni del oído en la grabación —si bien esta última puede poner de manifiesto importantes aspectos de cómo se percibió, gestionó y actuó allí nuestra presencia. En segundo lugar, la notas son un documento informativo sobre los participantes en la interacción: su procedencia cultural, su profesión, status social, edad, conocimiento previo y relación de unos con otros. Todas estas piezas informativas y muchas otras, que pueden recogerse sencillamente hablando con las personas, aportan una profundidad de conocimiento sobre los eventos y los participantes que excede la simple observación de una grabación en vídeo. Si tenemos en cuenta que no sabemos nunca qué tipo de preguntas tendremos que formular más adelante, es importante que recojamos la máxima información posible sobre lo que puede ser relevante. El hecho de que no podamos saber *de todo* no es una razón para que no sepamos *de nada*. Nuestra curiosidad está siempre espoleada por nuestros intereses, y desarrollamos un sentido de lo que nos gusta saber sobre las personas y las situaciones. Al mismo tiempo es importante seguir las intuiciones y las direcciones que nos indican otros. En tercer lugar, queremos ser más que una simple «persona-cámara» en las interacciones en las que participamos. Para un investigador que se interese por el modo de comunicarse de las personas, es importante saber interpretar diferentes papeles (participante activo y pasivo, por ejemplo), y soportar diferentes grados de protagonismo en la escena. Si tenemos un cuadernillo a mano, podremos tomar alguna nota, tal vez una palabra, o esbozar con un dibujo la situación, indicando en él dónde se sientan las personas o quién se mueve en qué dirección. También el cuadernillo nos permitirá escribir sobre lo que ocurre fuera de la grabación (las

personas que se mueven detrás de la cámara o abandonan el lugar para ir a alguna otra parte). De pronto podría sorprendernos una idea, una conexión que nunca habíamos hecho antes y sentir la necesidad de escribirla (¡así es como muchos hemos aprendido a relacionarnos con las nuevas ideas!), en vez de esperar a encontrarnos solos. Cuando regresamos a casa al final de la jornada, aquellas pequeñas frases y aquellos dibujos nos serán de gran utilidad para reunir las piezas sueltas de la narración de las experiencias que vivimos durante el día. No será extraño que, tan solo unas horas después, cuando nuestra memoria ha empezado ya a actuar selectivamente (y analíticamente), las notas nos sean de gran utilidad para corregir nuestros frágiles recuerdos. Es indispensable, pues, que los investigadores repasen sus notas en cuanto les sea posible después de la sesión de grabación, y escriban largos cuadernos de campo basados en esas notas. Me he dado cuenta de que las notas de campo contienen información fundamental que me permite contextualizar lo que he grabado previamente en la cinta*.

4.7. LA GRABACIÓN ELECTRÓNICA

Si miramos hacia el futuro, parece que la nueva ciencia del lenguaje y de la comunicación, tanto de la imagen como del sonido, se hará realidad, muy probablemente, no gracias a los refinamientos de los sistemas notacionales, sino a las mejoras en los métodos de grabación, análisis y manipulación electrónica de los eventos audiovisuales.

(Armstrong, Stokoe y Wilcox, 1994: 354)

La incorporación de aparatos electrónicos como el magnetófono y la cámara de vídeo (o videocámara) al instrumental del investigador de campo reúne una serie de ventajas que no poseía el método tradicional de observación-participante, basado en la destreza del investigador para escuchar, observar y (lo que es más importante) recordar, con o sin la ayuda de un cuadernillo de notas. La posibilidad de detener el flujo

* Una forma muy sencilla de tomar notas, y que ha resultado muy útil, es escribir la fecha de la grabación y los nombres de los participantes en la cinta. Para las cintas de audio, el investigador puede dar información sobre la situación en el micrófono antes de empezar a grabar y, si se trata de cintas de vídeo, la fecha y la hora pueden sobreimpresionarse a lo largo de la cinta o al principio de la misma, y después de cada «pausa» o interrupción.

del discurso o del movimiento corporal, regresar a un punto concreto y verlo nuevamente, nos permite concentrarnos en lo que, a veces, es un mínimo detalle captado en un instante, como un sonido concreto o un pequeño gesto de una persona. Trabajos recientes basados en grabaciones de vídeo y audio han demostrado que los participantes son en realidad bastante sensibles a los mínimos detalles de una interacción, como la calidad de un solo sonido o la dirección de una sutil mirada de soslayo. Puesto que esta sensibilidad no se da a nivel consciente, sencillamente no puede investigarse preguntando a los informantes por ella. Una vez que se ha identificado un «fenómeno» y se ha seleccionado un investigador, sin embargo, los miembros —así como los colegas del investigador y otros expertos— podrán corroborarlo en sus propios términos⁹, lo que en algunos casos confirma y en otros arroja dudas sobre la hipótesis del investigador. Por medio de esa experiencia, otros pueden añadir sus reacciones y evaluaciones a las del investigador. Cuando un gran número de personas entran en el proceso interpretativo y la interpretación del investigador se hace más vulnerable, la calidad de las hipótesis aumenta.

4.7.1. ¿Influye la presencia de la cámara en la interacción?

Invariablemente, cada vez que hablo de una interacción con la ayuda de un vídeo hay alguien del auditorio que pregunta: «¿la presencia de la cámara influye en la interacción?». Las imágenes de vídeo hacen surgir esta cuestión más que, digamos, las descripciones verbales de una situación determinada en el trabajo de campo o las transcripciones de las historias que los informantes contaron al magnetófono. Podría sostenerse que la presencia del magnetófono o del cuaderno de notas influye también en la situación. Si lo llevamos a su lógica consecuencia, la cuestión «sobre el impacto» podría utilizarse para decir que sería mucho mejor *no estar allí* en absoluto. Esto podría conseguirse de dos formas distintas: (i) si *no* estudiamos a las personas o (ii) si *no* permitimos que los participantes sepan que su interacción se está grabando. La primera opción es autodestructiva y esperemos que inaceptable para cualquiera que haya llegado hasta aquí con este libro; implica que no

hay que mejorar nuestra comprensión de lo que significa ser humano y tener una cultura (además de un lenguaje), sencillamente porque no podemos encontrar una situación ideal para una observación naturalista-objetiva. La segunda propuesta es, antes que nada, antiética y, en segundo lugar, impracticable en cualquier circunstancia que no fuese un laboratorio provisto de cristales de mercurio. Algunos investigadores han intentado eludir algunos de estos problemas haciendo que sea un miembro de la comunidad el que tenga la cámara. Este método tiene la ventaja de que ofrece una perspectiva diferente de la del etnógrafo —para quien las categorías por las que alguien es seleccionado para entrar en la grabación podrían ser diferentes¹⁰—, pero no soluciona realmente los problemas éticos, puesto que los miembros de la comunidad podrían sentirse mucho más autorizados para entrometerse en las vidas de su familia y sus vecinos, lo cual sería causa de más dilemas éticos.

De hecho, el efecto-cámara es solo un caso especial de lo que normalmente se llama la **paradoja del observador-participante**: para obtener información necesitamos observar la interacción, pero para observar la interacción (de manera aceptablemente ética) necesitamos estar en el escenario; por tanto, cuando observamos, influimos en lo que vemos, porque otros siguen nuestra presencia y actúan de acuerdo con ella. Cuando pensamos por un momento en este bucle lógico, nos damos cuenta que esto no solo forma parte de la actividad investigadora; forma parte de nuestro ser social, del hecho de ser miembro de una sociedad y productor/consumidor de interpretaciones culturales. Ser un agente social, un participante en cualquier situación y en cualquier papel, significa formar parte de la situación y, por tanto, influir en ella (véase la sección 4.1.2). ¿Hay una solución para esta paradoja? La vida en sí misma es un intento de resolver la paradoja del observador-participante. La llamada observación neutral, con un observador totalmente escindido de lo observado es una ilusión, una construcción cultural. Esto no significa que debemos ignorar la paradoja, sino que tenemos que tratar con ella siendo conscientes de su naturaleza insoslayable. En las ciencias sociales, tratar con esta paradoja significa *entender los distintos modos en que la presencia de determinados tipos de actores*

⁹ Pese a que, al enmarcar un fenómeno, ya se orienta a los futuros oyentes y videntes a oír y ver de una forma selectiva, cabe aún una cierta independencia en los juicios de valor, que no sería posible si los investigadores dijeran sencillamente lo que han observado.

¹⁰ Esto era lo que le interesaba a Sol Worth cuando facilitó cámaras a los navajos para que hiciesen sus propias películas (Worth y Adair, 1972).

sociales (i. e. etnógrafos) o aparatos (i. e. cámaras, grabadoras, cuadernos, cuestionarios) desempeñan un papel en la actividad que es objeto de estudio, y las distintas transformaciones que cada uno de esos medios y técnicas producen. Por ejemplo, no hay duda de que nuestra presencia como observadores es más perturbadora en unas situaciones que en otras. Hay una diferencia entre entrar con una cámara en las manos en una habitación donde dos personas mantienen una conversación, y entrar con una cámara en un acontecimiento público con docenas de personas presentes. Al mismo tiempo, el modo en que nos presentamos a nosotros mismos, lo que hacemos, así como la actividad que ocupa a nuestros anfitriones, tiene mucho que ver con el impacto de nuestra presencia y la de la cámara en lo observado. La filmación en vídeo plantea las mismas preguntas que cualquier otra técnica de documentación, como la entrevista (véase el epígrafe 4.4.1). Tenemos que crear formas de evaluar el modo en que lo que vemos a nuestro alrededor cambia cuando incorporamos una cámara de vídeo o cualquier otro artilugio de grabación a una situación dada. Al mismo tiempo, no debemos olvidar que, tal vez con la excepción de las consabidas **conductas ante la cámara** (i. e. ciertos reconocimientos de la presencia de la cámara o muecas como mirarla fijamente y sonreír), normalmente la gente no *crea* de la nada la conducta social ni el lenguaje. Por el contrario, sus acciones forman parte de un repertorio que poseen con independencia de la presencia de la cámara. Podría aducirse que es posible utilizar de excusa la presencia de la cámara con el fin de realizar determinadas acciones sociales que se habrían hecho de cualquier modo, como cuando alguien señala a la cámara para justificar que deben ser educados y generosos. Creo que la mayor parte del tiempo las personas están demasiado ocupadas con sus propias vidas como para alterarlas por causa de un nuevo aparato o de una nueva persona. Muchos investigadores han demostrado una y otra vez que, incluso con el objetivo de una cámara apuntándoles, los participantes se las arreglaban para discutir entre ellos, dejarse invadir por las emociones, revelar aspectos íntimos de sus vidas privadas, o lanzarse a contar sus impresiones sobre las vidas privadas de otras personas (¡incluida la del investigador!).

Una comprensión del impacto de la cámara en un contexto determinado implica también una comprensión del tipo de información que representa. Una cinta de vídeo contiene una versión filtrada de algo que ocurrió mientras la cinta corría. Sin embargo, posee el poder de captu-

rar de modo sobresaliente las acciones sociales. Por tanto, como he mencionado anteriormente (véase el epígrafe 4.6), las cámaras pueden llevar la contabilidad de una interacción que mantiene algunas de sus características temporales y kinésicas¹¹. Luego, distintas personas podrán ver dicha grabación y analizarla de diversos modos, modos distintos del que permitiría la narración del mismo evento por un observador. Como en cualquier otro artilugio de grabación, en lugar de rechazar sin paliativos el uso de una cámara porque podría influir en las personas, o acogerla como la tecnología que nos permitirá conseguir los mejores resultados, debemos esforzarnos por entender qué es lo que una cámara puede aportar a nuestros objetivos teóricos y metodológicos.

4.8. OBJETIVOS Y ÉTICA DEL TRABAJO DE CAMPO

¿Qu'est on est venu faire ici? ¿Dans quel espoir? ¿A quelle fin?

Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*

En la revista *Anthropology Newsletter* que publica mensualmente la Asociación de Antropología Americana, abundan los dilemas éticos. Dentro y fuera de la antropología se escribe cada vez más sobre las cuestiones éticas y políticas que atañen a la práctica del estudio de los seres humanos. Dentro de la antropología lingüística, Penelope Harvey (1992) y Niko Besnier (1994) han escrito recientemente sobre los problemas éticos que conlleva la grabación de las interacciones. En un honesto y fascinante estudio de un tema tan difícil, Harvey se atreve a adoptar una postura impopular y defender la grabación clandestina, sin dejar de reconocer al mismo tiempo sus implicaciones éticas; sostiene, además, que si no hubiese podido realizar grabaciones clandestinas del habla durante los episodios de borrachera, no le habría sido posible comprender algunos importantes aspectos de la relación entre el lenguaje y el poder de la comunidad de los Andes de Perú que ella estudiaba. El problema ético que entraña no compartir nuestros objetivos con nuestros informantes procede, en su opinión, de la naturaleza de la

¹¹ Hay muchos aspectos de una situación que ni siquiera una cámara puede captar, como el olor, una dimensión del contexto que se ha subestimado siempre en el estudio de la conducta humana, pese a la evidencia de sus muchos efectos, como la activación de la memoria.

representación y de la autoría en la antropología. No podemos «estar totalmente seguros de cuáles son los datos que estamos recogiendo, porque los recuerdos, impresiones, notas y grabaciones se convertirán en “datos” fijados solo al ser registrados» (Harvey, 1992: 82).

Besnier (1994) escribió sobre las consecuencias imprevistas de mostrar la interacción grabada a miembros de la comunidad que no estaban presentes durante la grabación, como cuando, por ejemplo, pedimos a una tercera persona que nos ayude a transcribir la cinta grabada. Al igual que Harvey, sostiene que la ética del trabajo de campo es más compleja que el simple respeto al principio de advertir a los participantes que grabamos sus acciones, o de no permitir que alguien escuche lo que otros miembros de su comunidad dicen cuando no están presentes. Besnier aborda algunos de los puntos de Harvey, pero aprovecha el relato de un dilema ético al que tuvo que enfrentarse para criticar la sabiduría implícita en la observación participante sin cámaras de vídeo ni magnetófonos:

Me gustaría desarrollar la cuestión que aborda Harvey, cuando sugiere que los métodos antropológicos que basan el análisis etnográfico en *las re-creaciones impresionistas* de lo que se dice sobre un episodio de borrachera o un momento de cotilleo abusan más de su autoridad científica que los métodos basados en el análisis microscópico de una transcripción de lo que se dice, aunque no ignoramos, por supuesto, la autoridad etnográfica inherente al proceso de transcripción (véase Tedlock, 1983).

(Besnier, 1994: 27)

Las críticas de los postestructuralistas y postmodernos al papel del investigador cuando visita países lejanos y reclama en nombre de su autoridad científica han sido el centro de frecuentes debates durante los últimos años, pero hace mucho tiempo que estos asuntos preocupan a los antropólogos. En la cita del libro autobiográfico de Lévi-Strauss *Tristes Trópicos*, que encabeza este epígrafe, se realizan preguntas como «¿Qué hemos venido a hacer aquí?, ¿con qué esperanza?, ¿para qué?», que sintetizan una de las principales cuestiones del trabajo etnográfico: ¿Qué hay detrás de la búsqueda del etnógrafo por el conocimiento del Otro? ¿Subyacen a la experiencia del trabajo de campo motivaciones ocultas, no escritas, algunas veces con y otras sin una motivación consciente por parte del investigador? ¿Qué buscamos? ¿Qué queremos encontrar? ¿Quién nos ha enviado?

No hay duda de que los viajes de descubrimiento en nombre de la ciencia han sido casi siempre viajes de conquista (Reill y Miller, 1996). Por este motivo, la edad de la inocencia en la antropología ha terminado. Sea lo que sea que venga a ocupar su lugar, habrá de negociarse mediante aproximaciones teóricas y empíricas que aborden los conflictos que acompañan cualquier búsqueda de otras formas de ser, hacer y decir. Entre las muchas soluciones posibles, ninguna es la definitiva. El antropólogo italiano Ernesto De Martino, que trabajó hace cincuenta años en subculturas del sur de Italia, que él consideraba oprimidas, sugirió que la investigación etnográfica debería partir del «empeño de vincular nuestro viaje al reconocimiento tácito de una pasión real, que estuviese relacionada con un problema vital de nuestra propia sociedad» (1961: 20). El investigador tiene como fin explicar cómo se ha traducido esa pasión en un relato etnográfico, sin dejar de ser consciente de las complejidades que ya he apuntado. Sin embargo, no hay forma de escapar de la responsabilidad que tenemos como investigadores hacia las personas que estudiamos. Esto no significa que tengamos siempre que escribir solamente lo que pensamos que les gustará, sino que sea lo que sea que decidamos decir en público o publicar debería estar guiado por la conciencia de las posibles consecuencias de nuestra investigación (la Asociación Americana de Antropología ofrece algunas pautas sobre la ética del trabajo de campo, pero no agotan ni mucho menos la lista de posibles problemas y situaciones a los que hay que hacer frente durante el trabajo de campo). Necesitamos crear una comprensión teórica de nuestra postura y posición respecto de los métodos etnográficos que empleamos. El concepto de los etnógrafos como mediadores culturales, que hemos discutido más arriba, es una forma de llegar a un acuerdo con la compleja realidad del trabajo de campo. Ignorar los problemas o decidir no salir de casa no son soluciones viables.

4.9. CONCLUSIONES

En este capítulo hemos visto que la antropología lingüística, tomando cosas prestadas de otros campos dedicados al estudio de la interacción humana y la comunicación, ofrece una mezcla única de técnicas de grabación y dimensiones analíticas para nuestra comprensión de las culturas humanas. En el próximo capítulo exploraremos el modo en que la información grabada mediante los métodos que se discuten en este

capítulo se transforma en textos y en otras formas de representación visual que puede ayudarnos a mejorar nuestra comprensión analítica del lenguaje como práctica cultural.

Un importante aspecto de los métodos de la antropología lingüística, que se discute en este capítulo, es la integración de los métodos tradicionales de observación participante con las nuevas técnicas de grabación, que permiten un tipo de acceso distinto a la experiencia etnográfica. En los próximos capítulos me referiré a una serie de disciplinas e investigaciones (especialmente en sociología y lingüística) que utilizan instrumentos de grabación similares, los cuales producen, en última instancia, al parecer el mismo tipo de documentos (textos, transcripciones). Puesto que estas otras disciplinas tienen cosas que ofrecer para nuestra comprensión de los modos en que el lenguaje afecta a la constitución de la acción social, es importante mantener hacia ellos una actitud abierta y receptiva. No existen derechos de autor respecto a los métodos en las ciencias sociales. Hay que sentirse libre para usar cualquiera que sirva a nuestros objetivos. Experimentar con nuevas técnicas (i. e. vídeo, ordenadores) puede ayudarnos a profundizar o desvelar fenómenos que se habían ignorado anteriormente o que habían quedado sin analizar. Al mismo tiempo, las nuevas tecnologías también crean problemas éticos y políticos. Una disciplina que se preocupa por el problema de la representación no debe crecer sin dejar de observar con ojo vigilante los pros y contras de los nuevos métodos de documentación, y sin elaborar una comprensión crítica de los pros y contras de los antiguos métodos.

Transcripciones: de la escritura a las imágenes digitalizadas

Boas y Malinowski, a los cuales interesaban los estándares de la investigación de campo y de los métodos empíricos, creían que mostrar las fuentes lingüísticas de sus descripciones etnográficas, es decir, los relatos orales de los informantes, era una de las tareas más importantes de un antropólogo. Dado que no disfrutaban del lujo de tener un aparato que les permitiese grabar y, luego, escuchar una y otra vez lo que los informantes hubiesen dicho, la transcripción significaba anotar de manera sistemática y cuidadosa las respuestas de los informantes a las preguntas relativas al conocimiento de la tradición y de los diversos aspectos de la organización social de su comunidad. La transcripción de una conversación entre nativos estaba fuera del alcance tecnológico de los primeros etnógrafos. Para obtener información sobre el uso del lenguaje se veían obligados a usar dos tipos de técnicas. En primer lugar, intentar captar una palabra o una oración tal y como se usaba durante el transcurso de una interacción con el fin de anotarla mentalmente o por escrito, y esperar la oportunidad de preguntar al informante sobre ello:

Cuando aparecía una oración excepcionalmente buena (sobre botánica o jardinería) tomaba nota de ello, mentalmente o por escrito, para luego inducir a mi informante a que la repitiese, no necesariamente como la había oído la primera vez, pero sí para poder reproducir la información que contenía y su especificidad lingüística.

(Malinowski, 1935, vol. 2: 5)

Otra técnica era suscitar narraciones sobre un tema determinado y transcribirlas. Este método se basaba en la destreza (y paciencia) de los hablantes nativos para hablar de manera clara y pausada, y en su voluntad de adaptarse a la limitada capacidad del etnógrafo para entender su

lengua nativa. Cuando se hablaba normalmente, ya fuese utilizando un registro formal o coloquial, era desde luego un auténtico problema, tal como lo describía Boas en 1930 en una carta a Ruth Benedict (Boas tenía entonces setenta y dos años):

En este momento estoy preocupado por el estilo de la oratoria, porque todavía no sé cómo plasmarlo. De todas formas, tengo mis problemas con la conversación ordinaria/informal. Si hablan con claridad, puedo comprender bastante bien la narración, pero muchos tienen el hábito indio de arrastrar —susurrando— el final de las palabras, lo que dificulta la tarea. (Citado en Mead, 1959: 43)

Las cosas han cambiado bastante en las últimas décadas. A raíz de la invención de las grabadoras y, más recientemente, de las cámaras de grabación de vídeo se han desarrollado nuevos métodos de investigación¹ cuyos avances han sido capitalizados rápidamente por los antropólogos lingüísticos, que han adoptado en su mayoría el método de grabación electrónica del habla normal como práctica estándar en sus métodos de investigación.

La introducción de estos nuevos métodos ha logrado un alto nivel de fiabilidad y ha despertado el interés por detalles de la interacción que anteriormente se pasaban por alto². Los antropólogos lingüísticos se han aficionado a producir transcripciones de segmentos de discursos de los nativos grabados durante diversas interacciones espontáneas, desde eventos ceremoniales a conversaciones informales.

¹ El soporte en película estuvo disponible mucho antes que se perfeccionara la tecnología del vídeo hasta el punto de permitir el uso de cámaras portátiles y equipos de grabación. No obstante algunas raras excepciones (por ejemplo, Connor, Asch y Asch, 1986), la filmación etnográfica ha discurrido por su propio camino paralelo y los etnógrafos rara vez han incorporado esta técnica en su análisis. Ello se ha debido, en parte, al precio prohibitivo del material y de los requisitos técnicos necesarios, por no mencionar las difíciles condiciones de campo de no poder recargar baterías debido a la falta de electricidad, el exceso de humedad, etc. A todo ello hay que añadir, además, la alta estima en que se tienen las palabras en contraposición a las imágenes dentro del mundo académico occidental. Si se exceptúan algunos programas de antropología visual, suele alentarse a los licenciados en antropología y a los investigadores jóvenes a publicar material impreso en vez de dedicarle algún tiempo a la producción audiovisual o a encontrar el modo de integrar ambos medios, el impreso y el filmado.

² Dentro de la tradición de diversas disciplinas, como la etología humana y la psicología social, hay una tradición estable de estudios empíricos más detallados de comunicación visual (por ejemplo, Argyle, 1969; Argyle y Cook, 1976; Eibl-Eibesfeldt, 1968, 1970, 1974; Ekman, 1982; Kendon, 1977, 1980, 1990). En la antropología sociocultural, Bateson y Mead (1942) fueron de los primeros en animar a los investigadores de campo a que utilizaran la fotografía y la filmación, aunque todavía hoy la mayoría de los etnógrafos no practican ningún análisis detallado de sus grabaciones del material audiovisual.

En este capítulo, introduzco diferentes unidades de análisis en la lengua hablada y la lógica que subyace a su uso. Dedico varias secciones a la «palabra» como unidad de análisis por su importancia en la lingüística y la antropología y, más tarde, me lanzo a analizar las unidades discursivas y los diferentes formatos y convencionalismos que se han utilizado para la transcripción. Asimismo, estudio diversas herramientas para la transcripción además de la escritura, entre otras, los dibujos e imágenes digitalizadas. Finalmente, reflexiono sobre la traducción y varios de los formatos de su representación.

5.1. LA ESCRITURA

Los sistemas de escritura han sido importantes para el desarrollo del análisis lingüístico, al menos, por dos razones: para que entendamos el cambio de los sonidos lingüísticos a lo largo del tiempo (lingüística histórica), y para poder segmentar fragmentos sonoros significativos en unidades de análisis como las oraciones, y estas a su vez en palabras con sus componentes (morfemas, fonemas) (véase más adelante y el capítulo 6). Los registros escritos han permitido a los lingüistas acceder a etapas iniciales de las lenguas (egipcio antiguo, hitita, sánscrito, turco antiguo, maya antiguo). Mediante la comparación de aquellos registros iniciales con las lenguas actuales —las llamadas «lenguas hijas» de las antiguas ya extintas—, en los siglos XVIII y XIX los lingüistas pudieron elaborar hipótesis de cómo las lenguas habían cambiado en el tiempo y en el espacio (Bynon, 1977; Lehmann, 1973; Keiler, 1972). Las teorías desarrolladas sobre la base de tales registros escritos han sido empleadas para reconstruir etapas iniciales (lo que en lingüística se conoce como «proto-lenguas») de lenguas habladas en la actualidad que no disponen de tradición escrita propia.

En cualquier caso, en todo sistema de escritura hay una serie de reglas que permiten relacionarla con la estructura de la lengua. Uno de los mejores casos para ilustrar este punto es el análisis de Mark Aronoff (1985) a propósito de la ortografía desarrollada por los masoretas para el hebreo bíblico entre el año 600 y el 800 d.C. Aronoff muestra que las convenciones para marcar el acento se basan en un análisis sintáctico del texto que recuerda, en algunos aspectos, a la formalización adoptada por los modernos estructuralistas y los teóricos de la gramática generativa.

La escritura —más específicamente, la escritura alfabética— fue esencial para la noción y práctica de la transcripción, tal y como la desarrolló

Boas originalmente para su operación de «salvamento» del lenguaje y la cultura indígena americana, que desaparecería rápidamente (véase el epígrafe 3.1.). Habida cuenta de que la escritura de los sonidos de la lengua nos invita a enfrentarnos a importantes decisiones sobre las estructuras lingüísticas y sobre la organización de un sistema lingüístico dado, Boas y sus interlocutores indios no solo estaban realizando un registro del pasado, también estaban ofreciendo un análisis de la lengua que estaban transcribiendo.

La escritura es una forma de clasificación muy poderosa, porque realiza una serie de distinciones al tiempo que ignora otras. Por ejemplo, en inglés usamos la letra «s» para representar el plural de palabras a pesar de que cuando lo hacemos estamos de hecho fundiendo sonidos discretos: la *s* de *cats* (gatos) no es la misma que la *s* de *dogs* (perros)* (véase epígrafe 6.3). Los angloparlantes nativos «conocen» la diferencia aunque es posible que no la tengan presente, mientras para los angloparlantes cultos pero no nativos suele ser causa de confusión el que se emplee la misma letra para lo que en realidad son sonidos diferentes.

Escribir una lengua que nunca antes ha sido puesta por escrito constituye una primera *descripción* de esa lengua. Por medio de la visualización de lo que oímos, esto es, transformando un fenómeno acústico en uno visual, la escritura facilita una distinta manipulación de los signos lingüísticos, distintas abstracciones y conexiones. Pero como cualquier otra herramienta analítica de gran impacto, la escritura no solo pone de relieve ciertas propiedades (Goodwin, 1994), sino que también esconde otras (Irvine y Gal, en prensa). En primer lugar, la representación que utiliza convenciones ortográficas de cualquier tipo (ya sean alfabéticas o silábicas, por ejemplo) reproduce una ideología de la interpretación según la cual creemos saber lo que significa algo, pues sabemos que existe una relación de equivalencia término a término entre palabras y significados. Esta es, sin duda, la teoría de interpretación que representan los desarrollos pasados y futuros de la lógica proposicional aplicados a lenguajes naturales. Como veremos más adelante y en capítulos posteriores, esta teoría presenta algunos problemas, especialmente cuando tratamos con el habla que se emplea en la interacción propiamente dicha y no bajo condiciones controladas.

En segundo lugar, dado que cualquier sistema de escritura contiene una teoría parcial de los sonidos y de las unidades del lenguaje que aspira a representar, cuando escribimos los sonidos de un lenguaje que nunca antes ha sido transcrito, proyectamos sobre él una historia de las formas de pensar los sonidos lingüísticos y su finalidad. La escritura también está asociada con tradiciones gramaticales concretas. Así, los primeros misioneros en África, Asia, América del Norte y del Sur y Oceanía usaron las distinciones que se encuentran en las gramáticas latinas como principios rectores para sus descripciones gramaticales, que se tradujo en la imposición de distinciones morfológicas como los casos nominales (nominativo, dativo, ablativo, vocativo) incluso en lenguas donde el nombre no se modificaba por su posición en la oración (Anderson, 1985a: 197–198; Cardona, 1976: 37–42).

Al poner por escrito una lengua también se instaure como **lengua estándar** un dialecto o registro particular de entre aquellos de uso corriente en ese momento. Esta práctica acarrea importantes consecuencias no solo para el devenir del resto de dialectos locales que difieren del que ha sido elegido como lengua estándar, sino también por el tipo de idealización que llevan a cabo los estudiantes de lengua (Finegan, 1980; Morgan, 1994). Hasta el nacimiento de la sociolingüística urbana en los años 60, el interés por los temas de la representación ortográfica en la cultura occidental estaba fundamentalmente restringido a los escritores de ficción que deseaban reproducir (o simplemente dar una impresión) de algunos dialectos no estandarizados, generalmente en un diálogo. Con la excepción de fonetistas y fonólogos, los gramáticos occidentales (especialistas de sintaxis y semántica) que trabajaban sobre su propia lengua no parecían tener dudas acerca del modo de representar los ejemplos que creaban para su argumentación. Aun hoy día, al abrir un manual o una revista especializada de lingüística formal se descubre que los especialistas en sintaxis del inglés asumen que no existe ninguna relación problemática entre la representación gráfica de las oraciones en un escrito y su correlato en el habla. En otras palabras, la ortografía estándar está implícitamente asociada a la idealización del habla, que es fundamental para las teorías formales de gramática contemporánea. La adopción acrítica de un sistema concreto de representación no es, por tanto, una simple estrategia teórica (i. e. tenemos que admitir de algún modo la existencia de un sistema abstracto básico que explique la adquisición de la lengua y el hecho de compartir interpre-

* El ejemplo presentado responde al sonido «s» del inglés donde las palabras *cats* y *dogs* sí presentan diferencias de sonido en su misma grafía final. (N. del T.)

taciones semánticas), sino también una táctica ideológica que termina reforzando los presupuestos dominantes sobre lo que cualquier hablante debería decir. Esto significa que aunque la escritura nos ofrece buenas oportunidades para el análisis, también reduce el ámbito de los fenómenos que estudiamos, y los contamina con consideraciones ideológicas. Por tanto, es imprescindible que, si queremos servirnos de la escritura como herramienta analítica, evaluemos de manera crítica el uso de la representación ortográfica en el análisis lingüístico, al mismo tiempo que ensanchamos las fronteras analíticas que en el pasado han establecido su uso.

Finalmente, experimentos recientes sugieren que la familiaridad con un sistema de escritura (en concreto con la práctica de la lectura) puede ser fundamental para desarrollar una capacidad de segmentar el habla en rasgos distintivos (fonemas) o unidades más extensas (morfe-mas) (véase el capítulo 6). No podemos presuponer, por ejemplo, que cualquier hablante del español puede ser capaz de separar sonidos que la lingüística considera como elementos constituyentes de una palabra como *caro* o *carro*⁴. En una serie de experimentos denominados *supresión de fonemas* en los que a los participantes se les propone suprimir un determinado sonido de alguna palabra concreta, la mayoría de los adultos analfabetos funcionales no pudieron llevar a cabo el ejercicio. Scholes y Willis, tras una revisión de la literatura existente y de sus propios trabajos en esta área, han escrito que:

La comunidad angloparlante es capaz de manipular fonemas solo si puede leerlos. La adquisición de la representación alfabética del lenguaje permite al conocedor de la misma transferir esta forma de representación (i. e. secuencias de elementos subléxicos discretos) al habla. Resumiendo, sabemos sobre fonemas porque sabemos sobre letras.

(Scholes y Willis, 1991: 220)

La hipótesis de que la escritura tiene un impacto en la capacidad del hablante para realizar análisis lingüístico por sí mismo, o sobre el habla de otra gente, forma parte del intento de unir la introducción de la alfabetización con los cambios cognitivos y sociales que experimentan los miembros individuales de una determinada comunidad del habla. Hay

⁴ *Fly* y *bite* en el original inglés. (N. del T.)

una profunda controversia acerca de este tema, ya que el papel de la alfabetización en los análisis lingüísticos ha sido subestimado, incluso completamente ignorado por los gramáticos y los filósofos del lenguaje, quienes han considerado que el tipo de análisis que realizan es una idealización correcta de las habilidades cognitivas que cualquier hablante de una lengua (y no solamente el lingüista) puede realizar⁵. Aun cuando hoy en día hay bastantes lingüistas formales que reconocen que lo que estudian en realidad es la competencia gramatical de un grupo idealizado de hablantes (es decir, el conocimiento tácito del lenguaje que posee un profesor medio universitario), no admiten que su cultura, incluyendo la importancia que tienen en la vida cotidiana las prácticas lecto-escritoras, pueda tener impacto en el tipo de análisis que proponen.

5.2. LA PALABRA COMO UNIDAD DE ANÁLISIS

La escritura alfabética fue particularmente importante para la identificación de la palabra como unidad básica de análisis en la lingüística. Aunque los lingüistas han buscado criterios independientes de escritura para establecer las fronteras de las palabras en las distintas lenguas del planeta, no hay duda de que los primeros impulsos para adoptar la palabra como unidad básica de análisis en lingüística tuvo su origen en las convenciones de la escritura alfabética. Entre los criterios que actualmente se emplean para aislar palabras de manera coherente encontramos los siguientes: la pausa, el énfasis, y ciertos procesos morfológicos o constricciones que parecen aplicarse a palabras pero no a unidades más extensas (Anderson, 1985b).

Las longitud y forma de las palabras varía considerablemente de unas lenguas a otras, especialmente cuando usamos la pausa como un criterio para definir sus límites. Mientras que en algunas lenguas puede realizarse una pausa después de cada sílaba (suele decirse que el vietnamita es una lengua de este tipo), en otras, como las amerindias, las pausas solo se permiten tras haber completado la frase. Otro criterio empleado para distinguir unidades de palabras es la permutabilidad del orden de palabras. Con frecuencia, las palabras pueden variar sus posi-

⁵ Véase el epígrafe 6.3.1 para el uso analítico que hace Sapir de las intuiciones de los hablantes de lenguas no escritas.

ciones dentro de una misma frase (aunque, a este respecto, las lenguas y los tipos de palabras varían considerablemente dentro de cada lengua), pero los elementos de las palabras (morfemas) no pueden alterar su posición con facilidad. Por tanto, de igual manera que en oraciones latinas como las que aparecen en (1) podemos cambiar el orden de unidades tales como *lupus*, *vulpem* y *arguebat*, y, no obstante, conseguir frases con sentido (el latín es especialmente flexible con respecto al orden de las palabras), no podremos decir lo mismo con respecto a las partículas con sentido de cada palabra.

(1)	<i>lupus</i>	<i>vulpem</i>	<i>arguebat</i>
	lobo-Sujeto	zorro-Objeto	acusar-Preterito
		directo	imperfecto
	«El lobo acusaba al zorro»		
(1)'	<i>vulpem</i>	<i>lupus</i>	<i>arguebat</i>
(1)''	<i>arguebat</i>	<i>lupus</i>	<i>vulpem</i>
(1)'''	<i>lupus</i>	<i>arguebat</i>	<i>vulpem</i>
(1)''''	<i>vulpem</i>	<i>arguebat</i>	<i>lupus</i>
(1)'''''	<i>arguebat</i>	<i>vulpem</i>	<i>lupus</i>

Así, pues, de igual modo que no podemos trasladar la partícula final de *lupus* (-us) o la final de *vulpem* (-em) para fabricar **uslup* o **emvulp*, tampoco podemos trasladar la partícula del verbo (-ebat) que contiene la información sobre la relación temporal.

Debido a que las ortografías tradicionales no son siempre coherentes en el modo en que reconocen las palabras, los analistas han de desarrollar su propia comprensión del status de un morfema concreto o de una combinación de morfemas. Así ocurre con categorías como los pronombres, o los marcadores de tiempo o aspecto, a los que a veces se trata como palabras diferenciadas, y otras en cambio como afixos y por tanto como parte de unidades más extensas. Este es el caso, por ejemplo, de los llamados «pronombres enclíticos». Suelen ser morfemas cortos, no-acentuados, no-enfáticos, que hacen la labor de referirse a los participantes del contexto inmediato (lingüístico o no), motivo por el cual no suelen ser clasificadas como palabras independientes. No obstante, las tradiciones ortográficas varían. En algunas lenguas escritas, como las bantúes, los pronombres enclíticos son tratados como partículas típicamente verbales. Cuando los nombres completos del ejemplo (2), de Haya (Tanzania), se reemplazan por pronombres

anafóricos, como en el (3), se muestran como parte de lo que los especialistas en bantú denominan la «complejidad del verbo», una serie de morfemas que incluye una concordancia sujeto-verbo, tiempo y apariencia, infijos causativos o instrumentales, y otros tipos de marcadores sintácticos y semánticos⁴:

(2)	<i>Kat'</i>	<i>á-ka-siig-is'</i>	<i>ómwáán'</i>	<i>ámajút'</i>	<i>ékitamála</i>
	Kato	3. ^a sing. -Pste-frotar-Instr.	niño	aceite	pañuelo
	«Kato untó aceite sobre el niño con el pañuelo»				
(3)	<i>Kat'</i>	<i>á-ka-ki-ga-mú-siig-</i>	<i>isa</i>		
	Kato	3. ^a sing. -Pste-pro _i -pro _{ii} -pro _{iii} -frotar-Instr.			
	«Kato lo frotó sobre él con ello» (=pañuelo; ii=aceite; iii=niño)				

En este caso, por tanto, no se hace distinción entre la concordancia sujeto-verbo (*á-*) que siempre debe aparecer dentro del verbo —advier-tase que este está presente incluso cuando el sujeto se expresa con un nombre propio (*Kato*)— y los pronombres que se refieren a todos los demás argumentos nominales (complemento directo, objetivo e instrumento) en la oración, los cuales aparecen cuando los nombres propios no están presentes.

Por otra parte, la ortografía de las lenguas romances trata normalmente los pronombres enclíticos como palabras independientes en oraciones con verbos conjugados, y como sufijos en oraciones con verbos en infinitivo. Así aparece en los siguientes ejemplos del italiano (4) y (5), donde el pronombre masculino de la tercera persona *lo* es, en un caso una palabra autónoma, y en el otro un sufijo del verbo *chiamare* «llamar»:

(4)	A;	Sai dov'è Mario?
		saber:2. ^a sing. dónde está Mario.
		«¿Sabes dónde está Mario?»
	B;	No, ma lo vedo domani.
		no pero a él veo:1. ^a sing. mañana
		«No pero le veo mañana.»

⁴ En estos ejemplos, el apóstrofe indica que la vocal final de la palabra se suprime, i. e. la «o» del nombre de *Kato*, cuando la palabra siguiente comienza por una vocal; el acento agudo indica un tono alto, el circunflejo un tono de subida y bajada, y la ausencia de acento un tono bajo (véase Durantí y Byarushengo, 1977: 63).

- (5) A: dove posso trovare Mario?
 «¿dónde puedo encontrar a Mario?»
 B: puoi chiamarlo a casa verso le tre.
 poder:2.^o sing. llamar-lo a casa sobre las tres
 «puedes llamarle a casa sobre las tres».

¿Se debe entender *lo* como una palabra? Depende. El pronombre *lo* como otros pronombres *enclíticos* (*mi, ti, la, li, etc.*) se incluye normalmente en la unidad de entonación del verbo con la que co-sucede y no lleva acentuación inicial (*lo-vedo* y *chiamár-lo*). Además, los pronombres *enclíticos* pueden participar en procesos de asimilación que indican su tendencia a convertirse en parte de unidades más extensas. Por tanto, como se muestra en el ejemplo anterior (5), cuando el pronombre *lo* concurre con una forma infinitiva (*chiamar-lo*), el verbo pierde su vocal final (pasando a ser *chiamar* en vez de *chiamare*). Igualmente, cuando el pronombre *enclítico* precede a una palabra que comienza con vocal, este tiende a perder su vocal final, i. e. *Mario lo imita* (literalmente, «Mario a él imita»): *Mario l'imita*. Estos fenómenos muestran que los pronombres *enclíticos* pueden penetrar en la estructura de otra palabra, y, por tanto, tendría sentido que se los considerara parte de unidades de palabras más extensas. Al mismo tiempo, si tomamos la pausa como criterio, las cosas no parecen tan diáfanas. Los italo-parlantes pueden hacer un alto después de cada una de las palabras de la oración del tipo *lo vedo domani* (aunque esta habilidad puede deberse, también aquí, a la práctica escrita). Además, si existe ambigüedad, el pronombre *enclítico* puede acentuarse para dar un mayor énfasis (*la vedi? No, ló vedo* «¿la ves? No, lo veo»).

La decisión sobre si a una expresión se le debe otorgar el status de «palabra» refleja normalmente el grado de seriedad con que un investigador se ha tomado la tarea de analizar una lengua y mostrar las relaciones entre sus diferentes partes. Las decisiones sobre cuál es la unidad de palabra se convierte en algo particularmente importante cuando los lingüistas se encuentran inmersos, bien en la revisión, bien en el establecimiento de las ortografías (Romaine, 1994; Schieffelin y Doucet, 1994). En estos casos, un análisis riguroso puede marcar la diferencia en la accesibilidad de los nativoparlantes, particularmente los niños, a las convenciones ortográficas. Además, la comprensión de lo que constituye una palabra autónoma puede incorporarse a la discusión sobre la naturaleza de las clasificaciones lingüísticas, especialmente en el caso de

los antropólogos interesados en la evolución de las clasificaciones a lo largo del tiempo y el espacio.

5.2.1. La palabra como unidad de análisis en la investigación antropológica

La palabra como unidad de análisis ha sido particularmente importante en la investigación antropológica. Ciertas nociones clave en la teoría antropológica como los conceptos de *potlatch, totem, maná, tabú* y muchas otras, son, de hecho, palabras tomadas de lenguas concretas y que se convierten en símbolos de tipos universales o cuasi-universales de conductas humanas, relaciones con lo sobrenatural y características de grupos e individuos. La parte más importante de la antropología social tradicional, el estudio de las relaciones de parentesco, tiene su fundamento en la capacidad de los seres humanos para usar palabras para identificar las relaciones sociales que se establecen entre las personas. Pero los cuadros de parentesco son solo uno de los ejemplos más conocidos del interés que los etnógrafos han demostrado siempre por clasificar a los nativos. Las taxonomías de plantas, animales, herramientas y lugares siempre han constituido una parte importante de los cuadernos de campo de los investigadores, reflejando así la visión occidental de que el primer paso en el conocimiento de algo es siempre la capacidad de escribir su nombre; de ahí que sea fundamental identificar cuáles son las palabras individuales. Esto queda demostrado de manera ejemplar en los **estudios evolucionistas** de la terminología de los colores (Berlin y Kay, 1969) y la nomenclatura etnobotánica (Berlin, 1992). En estos casos, los evolucionistas han interpretado que la existencia de nombres de colores, animales o plantas diferentes que derivan de la misma palabra es una prueba de cómo los grupos humanos amplían su vocabulario a lo largo del tiempo.

Dentro del elenco de léxico etnobiológico de todas las lenguas, uno se queda inmediatamente sorprendido ante la uniformidad estructural de expresiones que caracterizan lingüísticamente el reconocimiento del hombre de las discontinuidades objetivas de su mundo biológico. Estas expresiones son, en su mayor parte, palabras únicas de las que puede decirse que son semánticamente unitarias y lingüísticamente distintas. Tenemos ejemplos de esta unidad semántica en los nombres de la biología tradicional inglesa como *roble, pino y arce*. Términos primarios de este tipo parecen representar la referencia más común para

conceptos del mundo botánico y pueden ser empleados como nombres genéricos.

(Berlin, 1975: 66)

En opinión de Berlin, las palabras simples que nombran tipos genéricos son los primeros elementos del léxico etnobotánico en todas las lenguas. El siguiente estadio lo conforman nombres producidos por analogía (por medio de expresiones que significan «como» o «relacionado con»), después de los cuales aparecen procesos de adición de modificadores (i. e. El adjetivo «auténtico» o «genuino») con distinciones que eventualmente son lexicalizadas y pierden la conexión con el nombre genérico original. En este tipo de estudio de evolución, la palabra es a la vez el punto de partida y el objetivo de la clasificación lingüística.

5.2.2. La palabra en la lingüística histórica

Otra área de estudio donde se ha empleado la palabra como unidad de análisis es la **lingüística histórica**, esto es, el estudio de cómo las lenguas evolucionan a lo largo del tiempo, también aquellas que derivan de un tronco común. El **método comparativo**, una técnica con la que se examinan sistemáticamente las similitudes y diferencias de los sonidos a través de las lenguas y se proponen leyes para explicarlas, fue, en un principio, una herramienta para emparejar listas de palabras. A pesar de la negativa de muchos lingüistas a que el núcleo de su trabajo sean las palabras, el método comparativo ha demostrado ser muy útil en la reconstrucción histórica:

Normalmente, los lingüistas se sienten incómodos al tomar el vocabulario como base de sus estudios. Consideran que es la parte menos significativa de una lengua, que puede ser muy inestable y variar excesivamente de un hablante a otro y de una situación a otra. La fonología y la gramática (=morfología y sintaxis) son más exactas. Con todo, si se desea hacer un estudio comparativo, el vocabulario posee ciertas ventajas sobre otras áreas del lenguaje: 1. Los ejemplos del vocabulario son relativamente fáciles de encontrar y fáciles de situar. 2. Se puede obtener una muestra asequible de parejas de palabras (o un glosario que empareje palabras) que no disten mucho de ser independientes unas de otras (...). 3. Los glosarios pueden seleccionarse de tal manera que encaminen nuestros resultados hacia donde deseamos. Por ejemplo, hay palabras que, a causa de los universales del lenguaje, muestran una gran similitud en algunos significados (i. e. palabras infantiles para designar a los padres) y en todos los demás casos no. Si se eliminan estos glosa-

rios, esta fuente de características comunes puede reducirse a mínimos insignificantes y, por tanto, en un estudio comparativo preliminar se puede prescindir de ellos sin riesgo de equivocarse.

(Gleason, 1972: 4-5)

Comenzando por la conferencia que impartió William Jones en 1784 sobre la relación entre el sánscrito (una lengua de la India antigua) y las lenguas europeas, y continuando por el trabajo de los lingüistas históricos europeos del siglo XIX (Bopp, Rask, Schlegel), la comparación de listas de palabras entre lenguas ha sido empleada una y otra vez solo para identificar grupos de lenguas (llamados «familias»), sino también para reconstruir los orígenes de grupos humanos o razas⁵. El método comparativo fue usado, por ejemplo, para postular, antes de que aparecieran pruebas arqueológicas, que el origen de los pueblos polinesios era el Sudeste asiático (Kirch, 1984: 42). La tabla 5.1 ofrece ejemplos de la relación entre diferentes tipos de lenguas austronesias, donde hay grupos de términos afines a cuatro lenguas modernas (tagalo, malayo, fiyiano y samoano) que derivan de la misma forma reconstruida de una hipotética lengua antigua llamada «proto-austronesio». La tabla 5.1 ilustra la relación entre algunos de los subgrupos importantes del proto-austronesio.

Tabla 5.1. Algunos términos proto-austronesios y sus formas derivadas en cuatro lenguas modernas (Pawley, 1974: 486).

	Proto-Austronesio	Tagalo	Malayo	Fiyiano	Samoano
dos	*Duwa	dalawa	dua	rua	lua
cuatro	*e(m)pat	apat	empat	vã	fã
cinco	*lima	lima	lima	lima	lima
seis	*enem	anim	enam	ono	ono
pájaro	*manuk	manok	manu	manumanu	manu
ojo	*mata	mata	mata	mata	mata
carretera	*Zalan	daan	jalan	sala	ala
pandanus	*panDan	pandan	pandan	vadra	fala
coco	*niuR	niyog	nior	niu	niu

⁵ Véase Irvine (1995) para una crítica de la ideología que interviene en el uso de la noción de «familia» en las clasificaciones genealógicas, especialmente en aquellas que atañen a los estudios decimonónicos de las lenguas africanas.

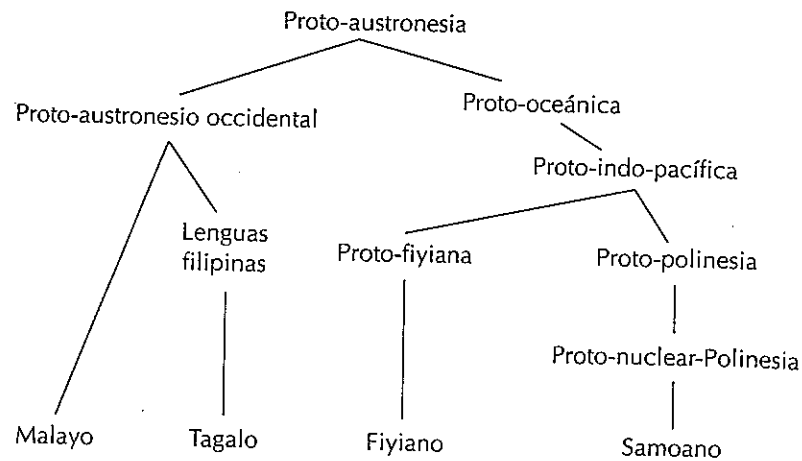


Figura 5.1. Una estructura de árbol o de familia de lenguas, que representa las hipótesis sobre la relación entre las cuatro lenguas austronesias (Pawley, 1974).

El uso de listas de palabras procedentes de diferentes lenguas es un método eficaz para la reconstrucción de las relaciones entre lenguas diferentes. Sin embargo, los «árboles de familia» que nacen de estas comparaciones no representan necesariamente hechos o situaciones históricas verídicas (Bynon, 1977: 67-75). En ellas también se ignora la variación dentro de la misma comunidad de habla (Weinreich, Labov y Herzog, 1968), así como la posibilidad de contacto entre lenguas y la difusión de formas lingüísticas a través de los límites de la familia lingüística (Nichols y Peterson, 1996; Trubetzkoy, 1939; Weinreich, 1953). Desgraciadamente, la presunción de uniformidad y regularidad que requiere este tipo de reconstrucciones corre el riesgo de generar una visión del significado de una palabra como algo independiente del contexto. Como veremos más adelante, de hecho, cualquier palabra adquiere su significado en el contexto, de unidades más extensas tales como las oraciones (capítulo 6), los actos del habla y los juegos del lenguaje (capítulo 7), los turnos de palabra (capítulo 8), los eventos de habla y los marcos de participación (capítulo 9). Finalmente, lo que denominamos palabra puede de hecho expresar distintos tipos de «signos». Las reconstrucciones históricas tienden a estar basadas en un tipo particular de signo, por ejemplo, los «símbolos» (véase el epígrafe 6.8).

5.3. MÁS ALLÁ DE LAS PALABRAS

A pesar de los grandes avances en nuestra comprensión de las estructuras lingüísticas y del cambio en la lengua basados en la palabra como unidad de análisis, los lingüistas y especialistas en lógica reconocen desde hace tiempo que las palabras solo tienen significado dentro del contexto de una oración (o una proposición). La «revolución cognitiva» de los años 60 modificó para siempre el estudio de los sonidos y las palabras a favor del de las oraciones completas. Debido especialmente al trabajo de Noam Chomsky y sus discípulos, la fonología y la morfología fueron reemplazadas por la sintaxis como el área más importante para la investigación. Al mismo tiempo, investigadores de diferentes campos interesados en el tratamiento y uso del lenguaje comenzaron a explorar unidades más extensas que las oraciones. En los años 70, muchos teóricos del lenguaje descubrieron que existían fonemas lingüísticos que debían estudiarse en el contexto de las unidades discursivas, en vez de mediante la observación de oraciones aisladas. Un grupo de lingüistas tipológicos que trabajaban activamente desde su sede principal en California redescubrieron los primeros trabajos sobre la estructura informacional de las oraciones de la Escuela de Lingüística de Praga y de M. A. K. Halliday y comenzaron a aplicar nociones tomadas del discurso como «rema» y «tema» al estudio de la sintaxis (Givón, 1979; Li, 1974, 1976, 1978). Asimismo, se renovó el interés por los universales del lenguaje basados en la comparación efectiva entre lenguas más que entre conceptos abstractos (Greenberg, 1963; Greenberg *et al.*, 1978; Hawkins, 1979; Keenan y Comrie, 1977; Edward Keenan, 1972, 1976)⁶. Esta investigación animó a varios lingüistas a estudiar distintas clases de textos con el fin de establecer el orden básico de las palabras en una lengua y su relación con otros fenómenos sintácticos y discursivos. Aproximadamente por la misma época, un grupo de sociólogos, pronto conocidos como «analistas de la conversación», se interesaron por los aspectos secuenciales de los intercambios conversacionales, tomándolos como *loci* para el estudio del orden social, porque les permitía salvar lo que ellos consideraban que eran los escollos de la sociología normativa clásica, es decir, sin la aceptación *a priori* de conceptos tipo como rol social, clase social, situación social (véase el capítulo 8). Los analistas de la conversa-

⁶ Para una recopilación de artículos más recientes sobre tipología del lenguaje, véase Shibatani y Bynon (1995).

ción y el discurso mostraron que, contrariamente a lo que defendían los gramáticos formales que trabajan sobre frases aisladas, es posible realizar un estudio sistemático del lenguaje de la interacción conversacional.

Dentro de la psicolingüística, los teóricos de la adquisición del lenguaje se habían basado en el discurso y en las interacciones que se producían entre los niños y los adultos, pero se consideraba que era un método que imponían las circunstancias (pues era muy difícil, si no imposible, llevar a cabo experimentos con niños muy pequeños) más que una elección consciente y acertada de los investigadores. Sin embargo, en los años 70, a raíz de la influencia de los analistas conversacionales sobre los investigadores del lenguaje infantil, estos iniciaron la investigación de nuevos tipos de unidades, por ejemplo, algunas rutinas interaccionales que abren el turno de palabra (i. e. *you know what?, look!* en inglés, *¡mira!* en español), proponen el tema y construyen una coherencia (Ervin-Tripp, 1973; Ervin-Tripp y Mitchell-Kernan, 1977; Garvey, 1984; McTear, 1985; Ochs y Schieffelin, 1983). Como consecuencia de estos nuevos vientos intelectuales, el análisis del discurso adquirió impulso, se estableció como un campo de investigación legítimo, con la celebración de diversos congresos y la aparición de recopilaciones de artículos y revistas especializadas. Aunque hacía ya tiempo que los antropólogos lingüísticos, dado su interés por los textos originales, la narrativa y la actuación, venían haciendo análisis del discurso, existía un vacío teórico, y fue una buena ocasión para que algunos de ellos se reincorporaran a la principal corriente de investigación lingüística, sin por ello perder su identificación con la lengua como parte de la cultura.

En próximos capítulos, abordaré algunas de estas contribuciones a la comprensión de la lengua como práctica cultural. Por el momento me concentraré en cómo pueden recogerse y representarse los fragmentos del discurso.

5.4. ESTÁNDARES DE ACEPTABILIDAD

El interés de los antropólogos lingüísticos en los intercambios verbales espontáneo y de larga duración ha suscitado la cuestión de cómo reunir muestras de los mismos. Un lingüista interesado en registrar formas

gramaticales, por ejemplo, puede suscitar **discursos monológicos**—esto es, una narración realizada por un hablante nativo frente a un lingüista con una grabadora— o **intercambios de interacción imaginaria**. Aunque tales intercambios pudieran ser útiles para cierto tipo de análisis lingüístico, no pueden usarse como pruebas sólidas de estrategias reales de interacción, o desde un punto de vista más general, de modelos de uso del lenguaje. Hemos adquirido ya suficiente experiencia con la interacción espontánea como para saber que no podemos confiar en la habilidad de los hablantes para *imaginar* o simular lo que dirían en una situación dada, ni podemos igualmente esperar que *recuerden* con exactitud lo que dijeron en el pasado. Incluso el observador más perspicaz puede descuidar o malinterpretar lo que pudieran ser características fundamentales del intercambio. Si pedimos a un hablante nativo que genere un intercambio imaginado, tenemos muchas posibilidades de obtener un **intercambio idealizado**, que pudiera ser fiel en ciertos aspectos, pero poco fiable en otros.

En su análisis de los diferentes niveles de respeto en el nahua, Hill y Hill (1978) demostraron que las conversaciones relatadas ofrecen modelos pobres del modo que tienen los hablantes de mostrarse unos respecto a otros. En una de las entrevistas registradas, un sacerdote que relataba lo que le había dicho al presidente de su comunidad, alternaba entre los niveles I («íntimo»), II («distante») y III («honorable») en el uso de las formas de tratamiento (pronombres, nombres personales y títulos) y de acuerdo oral:

De hecho, así debe ocurrir cuando se transforma a un parroquiano habitual en una persona de status alto; si bien no hemos observado nunca este tipo de variaciones aleatorias en conversaciones reales, que casi siempre muestran un nivel muy estable en el tratamiento y uso, y donde cualquier desvío es muy fácil de explicar si se pone en relación con el contexto.

(Hill y Hill, 1978: 132)

También hay ciertos tipos de características de una interacción que simplemente el hablante no puede reproducir durante la entrevista ni en un informe. Un ejemplo de estos casos son las **pausas** y **solapamientos** que están ausentes en intercambios idealizados⁷. Como han

⁷ En español en el original. (N. del T.)

⁷ Por ejemplo, los solapamientos no pueden ocurrir cuando un diálogo es reproducido por un hablante.

demostrado de manera convincente los analistas de la conversación, las pausas y los solapamientos son importantes en cualquier interacción (Sacks, Schegloff y Jefferson, 1974). El lugar exacto que ocupan y su duración relativa aportan información útil para que los participantes interpreten lo que está sucediendo, decidan si se prolonga la conversación y, si así se hace, qué naturaleza tendrá esta (capítulo 8). Igualmente importantes son las reanudaciones, los cortes y otras correcciones que los hablantes realizan durante la conversación. Una transcripción que refleje los llamados **falsos inicios** y otros aparentes «errores» bien puede revelar una organización recurrente de estos hechos que sea relevante para que los participantes entiendan cuáles han sido las acciones pasadas de los demás y cuáles sus expectativas futuras (Goodwin, 1981). Así, por ejemplo, Schegloff (1979b) ha demostrado que normalmente las personas se autocorrijen (usó el término **autocorrección** para este fenómeno) cuando introducen un nuevo tema durante la conversación. La posición del elemento **corregido** (o **reparado**) está normalmente en la palabra que marca el **nuevo tema**. Valgan estos dos ejemplos*:

- (6) B: That's too bad ((muy silencioso))
Es una lástima
 A: hhh!
 (0.5)
 → B: (I'unno) 'hh Hey do **you** see V- (0.3) fat ol' Vivian
 anymouth?
No sé. ¿Ya no sueles ver a la gordita de Vivian?
 A: No, hardly, en if we do:, y'know, I jus' say hello quick'n 'hh
 y'know jus' pass each othuh in the [e hall (way).] still
 handing
*Casi nada, y cuando la veo es para decir hola rápidamente,
 ya sabes, nos cruzamos en el vestíbulo. ¿Sigue saliendo con*

* Los segmentos relevantes que introducen la nueva temática que se presenta son los siguientes (de forma simplificada):

(6) ' B: Hey did you see V- (0.3) fat ol' Vivian anymore?
 ¿Has vuelto a ver a la gorda de Vivian?

(7) ' B: Did you have any cl- You have a class with Billy this term?
 ¿Has tenido alguna clase con Billy este trimestre?

- B: [Is she]
 aroun' (with) Bo:nny?
¿sigue saliendo (con) Bonny?
- (7) B: 'hh But it's not too bad, 'hh
pero no está del todo mal hhh
 A: That's good, ((very quiet))
Eso está bien (muy silencioso)
- B: 'Diyuh have any-cl- You have a class with Billy
 this term?
*¿Has tenido alguna cl- ¿Has tenido alguna clase con Billy este
 trimestre?*
- A: Yeh he's in my abnormal class
Sí, está en mi clase de anormal
- B: mn Yeh [how-]
Mmm cómo?
- A: 'Abnor' mal psy-ch
Psicología anormal

La grabación de la conversación real y la cuidadosa transcripción de las expresiones intercambiadas durante estas conversaciones revelan regularidades que merecen ser analizadas. ¿Cómo se organizan las correcciones?, ¿por qué son recurrentes en ciertos tipos de entornos discursivos?, ¿son también habituales en otras culturas? Estas mismas preguntas pueden hacerse respecto de otros fenómenos de la interacción como los solapamientos y los silencios (véase el capítulo 8). No puede valorarse su importancia teórica para la comprensión de la interacción humana, dentro de contextos sociales concretos, sin una buena documentación sobre el modo en el que ocurren.

El trabajo de los analistas conversacionales, durante las últimas tres décadas, con grabaciones audiovisuales de interacciones conversacionales en inglés ha introducido nuevos **estándares de aceptabilidad**. Estos no se deben tanto a las transcripciones —sus convenciones no son de ninguna manera inmunes a la crítica (véase más abajo)— sino al tipo de pruebas que los investigadores necesitan para justificar una afirmación sobre los modelos de uso del lenguaje. Los estudios basados exclusivamente en la recopilación o en la observación ocasional de modelos del habla no gozan ya de aceptación, y deben aplicarse nuevos estándares también a las investigaciones antiguas. Los teóricos que se hacen eco de

investigaciones anteriores han de revisar los métodos de investigación que usaban los autores que citan para determinar si las pruebas que presentaron en el pasado pueden mantenerse en la actualidad. Desgraciadamente, no todo el que escribe sobre el intercambio conversacional tiene la precaución de revisar los métodos de investigación de los autores que cita. Un examen atento de muchos de los estudios de los años 70, considerados hoy día clásicos de la comunicación cara a cara, revela que, durante algún tiempo, los antropólogos lingüísticos y muchos de sus colegas de otras ramas de la antropología y la lingüística no se sentían obligados a ofrecer en sus publicaciones ninguna información sobre el modo de registrar los datos que estudiaban (o quizás es que los editores encontraban esta información trivial y consideraban innecesaria su publicación). Incluso en aquellos pocos casos en que los autores discutían sus métodos abiertamente, los lectores y colegas universitarios no prestaban a sus reflexiones la atención que se merecían. Por ejemplo, a pesar de que al comienzo de su importante estudio sobre los saludos entre los volofos Judith Irvine proclama que no tuvo oportunidad de grabarlos en cinta¹⁹, la mayoría de los colegas con los que he hablado sobre su artículo pensaban que Irvine había empleado cintas de grabación de audio para registrar los saludos. De hecho, todos *asumieron* que así había sido.

Aun sin pretender sugerir que hayan de ignorarse décadas de observación y reflexión sobre encuentros cara a cara que no gozaron de las ventajas de la grabación magnética o electrónica, es fundamental que las nuevas generaciones de investigadores aprendan a leer las contribuciones del pasado a la luz de las posibilidades que ofrecen los estándares de aceptabilidad actuales. Se debe prestar especial atención a los episodios en los cuales los investigadores de campo describen las condiciones bajo las que el estudio fue llevado a cabo y, si esta información no está disponible, hay que tratar de ponerse en contacto con el autor. Si aun esto no fuera posible, hay que extremar el celo en no generalizar a partir de las descripciones sin haber realizado la correspondiente reflexión sobre los métodos usados para la recopilación de la información que se presenta en el artículo.

¹⁹ «Fue difícil persuadir a los informantes de que representaran situaciones de saludo para mí, como también lo fue registrar los saludos en cinta magnetofónica (por tanto, el saludo «habitual» que muestro en la pág. 171 es un constructo a partir de mi propia experiencia, y no un texto grabado)» (Irvine, 1974: 168).

5.5. FORMATOS Y CONVENCIONES DE LA TRANSCRIPCIÓN

Emplearé desde ahora el término *transcripción* para referirme tanto al proceso de **inscribir** la acción social como para indicar el resultado final, aunque no definitivo, de este proceso. Hay que considerar el acto de inscribir como un proceso por el cual, siguiendo la formulación de Ricoeur (1971), algunas características de una acción en tiempo y espacio real (i. e. algo que alguien dijo) quedan fijadas en un registro o documento que sobrevivirá al efímero momento de la actuación en tiempo real.

En el habla viva, el instante del discurso tiene el carácter de suceso efímero. El suceso aparece y desaparece. Por eso existe el problema de la fijación de la inscripción. Lo que pretendemos fijar es lo que desaparece.

(Ricoeur, [1971] 1981: 198)

Aunque se ha usado profusamente la transcripción para trasladar sonidos vocales a representaciones gráficas, *a priori* no existen razones que favorezcan el habla sobre otras formas de comunicación. Como mostraré más adelante, cuanto más aprendemos sobre la representación de otros aspectos del comportamiento comunicativo, más nos damos cuenta de la importancia de crear formas que integren el análisis del habla con otros códigos y modos de comunicación.

Cualquier tipo de descripción es por definición *una abstracción en la que un fenómeno complejo queda reducido a alguna de sus características constitutivas y es transformado para un análisis ulterior*²⁰. Así ocurre tanto para los alfabetos como para la fotografía, los rayos X o cualquier tipo de medición. Lo que diferencia a cada medio no son solo los instrumentos empleados, sino también la relación entre la forma de representación (escritura, imágenes en blanco y negro, números en una escala) y el fenómeno que está siendo representado a través de la tecnología de inscripción. Por tanto, cuando escribimos en un trozo de papel la frase que uno acaba de decir, estamos creando un registro en directo de su acción del habla (con una intención o para una audiencia) exclusivamente como *moneda de cambio* lingüístico, que de esta manera podrá ser examinado o comparado en un futuro con otras *monedas de cambio* lingüístico de códigos iguales o diferentes. Al llevar a cabo este proceso

²⁰ La razón por la que hablamos de «análisis ulterior» es que la transcripción es en sí misma una forma de análisis.

estamos realizando dos operaciones analíticas importantes, y poniendo en relación diferentes niveles de abstracción.

a) *Selección*. Nos concentramos solamente en un muy pequeño subgrupo de acciones que el hablante realiza. Por tanto, estamos ignorando otros elementos empleados por el hablante, por ejemplo, su cuerpo (ojos, boca, manos, etc.). Estamos también ignorando actos previos, simultáneos o posteriores que están realizando él y otros participantes en la escena, incluyendo el intercambio oral posterior que puede ser relevante para aquel extracto que hemos decidido guardar como muestra.

b) *Simplificación*. Simplificamos la actuación del hablante cuando ignoramos ciertas características de su habla y ofrecemos una abstracción de esta mediatizada por la teoría (algunos la definen como «sesgada»). Cuando observamos un enunciado representado por un espectograma, nos damos cuenta de que los sonidos no aparecen tan separados como cuando los ponemos por escrito. Normalmente, en conversaciones informales no hay espacios (o pausas) entre la mayoría de las palabras que componen un mismo enunciado. La lingüística, por tanto, fundamenta sus unidades de discurso en indicadores como la entonación —Chafe (1987), por ejemplo, introdujo el término **unidades de entonación**. Es más, las características de lo que consideramos un sonido pueden extenderse a varios, siendo de esta manera difícil afirmar dónde empieza y dónde termina un sonido.

El problema que se presenta entonces, como siempre ocurre en la representación, es la importancia de la información que decidimos reproducir, en papel o sustrato magnético, para algún fin. Como nos recuerda Ochs (1979), las elecciones que tomamos cuando preparamos una transcripción están siempre influidas por consideraciones teóricas y pragmáticas —i. e. la legibilidad (véase mi interpretación del ejemplo de Schegloff en la nota 8, más arriba). Además de los objetivos de la agenda de trabajo —pues una transcripción debe cubrir los aspectos teóricos que interesan al autor—, hay que sumar lo que se denominan aspectos estéticos. Una transcripción no debe tener demasiada información, ya que de lo contrario su lectura se hará muy farragosa y traicionará uno de sus objetivos principales: el de su accesibilidad a los demás (Ochs, 1979: 44–45). Una transcripción debe ser atractiva, es decir, invitar a los lectores a leerla, por lo que su imagen y convenciones son una parte importante del proceso de transcripción. Las transcripciones realizadas de acuerdo con convenciones que apenas son conocidas o son con-

traintuitivas no resultan llamativas para el lector, que tenderá a ignorarlas. Esta amenaza planea siempre ante la decisión de si emplear una ortografía convencional o símbolos fonéticos. La ventaja de emplear la ortografía convencional es su mayor universalidad, pero su inconveniente es que arrastra una serie de suposiciones sobre cómo debe de ser la lengua y hace difícil una representación de cómo se habla realmente. Si uno se acerca a una transcripción como la ofrecida abajo, ejemplo (8), es difícil de imaginar la entonación del hablante, eso sí, es fácilmente legible puesto que el lector no tiene más que aprender algunas convenciones nuevas, fundamentalmente pausas (entre paréntesis o con dos puntos) y prolongaciones de sonido (el símbolo «-»):

- (8) *Okay. The movie seemed very [.25] sound oriented [.4] Even though there weren't [.6] there was no dialogue. [3.5] [1.5] And [1.3] the first [.75] thing I noticed ... was ... the sound of the man picking ... pears.*
Vale. La película parecía muy (.25) orientada hacia el sonido (.4) Incluso aunque no había (.6) existían diálogos. (3.5)(1.5)Y- (1.3) la primera (.75) cosa de la que te dabas cuenta ... era ... el sonido de un hombre recolectando ... peras.

(Chafe, 1980: 304)

Con el uso de la ortografía estándar, se plantea, sin embargo, un problema fundamental, y es que beneficia claramente a los hablantes del dialecto estándar, que finalmente es el grupo de hablantes para los cuales está diseñado el sistema escrito y a los que representa. Los hablantes de otras variantes quedan implícitamente caracterizados como desviados, con relación proporcional al número de modificaciones necesarias en la representación de su habla. Por tanto, la convención más empleada en la siguiente transcripción, extraída de una entrevista a un adolescente negro, es el apóstrofe (') para significar que falta el sonido que se esperaría en un inglés estándar.

- (9) LARRY: *You know, like some people say if you're good an' shit, your spirit goin' heaven ... 'n' if you bad, your spirit goin' to hell. Well, bullshit! Your spirit goin' to hell anyway, good or bad.*

Ya sabes, esa mierda de que si eres bueno y to' eso va' al cielo... y que si ere' malo, tu espíritu va al infierno. ¡Menuda majadería! Pase lo que pase, sea' bueno o malo, tu espíritu irá al infierno.

ENTREVISTADOR: *Why?*

¿Por qué?

LARRY:

Why? I'll tell you why. 'Cause, you see, doesn' nobody really know that it's a God, y'know, 'cause I mean I have seen black gods, pink gods, white gods, all color gods, and don't nobody know it's really a God. An' when they be sayin' if you good, you goin' t'heaven, that's bullshit, 'cause you ain't goin' to heaven, 'cause it ain't no heaven for you to go to.

(Labov, 1972c: 194)

¿Que por qué? Te diré por qué. Porque, verás, nadie sabe de verda' que es eso de Dios, ya sabes, porque, quiero decir, que yo he visto dioses negros, rosas, blancos, dioses de todos los colores, y nadie tiene n'idea si son de verdad. Y cuando te vengan con lo de que si ere' bueno, va' pa'l cielo, eso es una gilipollez, po'que tu no tira' pa'l cielo, porque no hay cielo pa' que tu vayas.

En vista de las posibles implicaciones del uso de una ortografía estándar modificada, sociolingüistas como William Labov, que trabajó en dialectos no estándares, debe estar constantemente recordando que lo que están transcribiendo es *otro lenguaje* y no el empobrecimiento del lenguaje estándar. En relación con la cita incluida aquí (9), Labov (1972c: 194) apostilla: «Larry es un hablante paradigmático del inglés no estándar de los negros (NNE), en contraposición al inglés estándar (SE)*. Ni que decir tiene que la cuestión de cómo debe denominarse un dialecto o lengua puede resultar extremadamente controvertida. Es el caso, por ejemplo, de las lenguas indígenas americanas, donde puede emplearse una nomenclatura que no aparece corroborada por ninguna literatura previa (Jane Hill, ponencia no publicada).

Otro problema que aparece con la ortografía estándar es que no hace justicia a ciertos fenómenos paralingüísticos, incluido el **sound play**¹¹, y

* En inglés original: Nonstandard Negro English (NNE) y Standard English (SE). (N. del T.)

¹¹ «El uso de la ortografía estándar se basa en la suposición de que los enunciados son fragmentos de información, y esta, en cambio, supone que el lenguaje se usa para expresar ideas. En el **sound play** se destaca más la forma que el contenido de las palabras, y la función del lenguaje es alegre y fática... más que informativa» (Ochs, 1979: 45).

de esta manera excluye la posibilidad de que estos fenómenos se generalicen (Ochs, 1979: 45).

Los alfabetos que han sido inventariados por los fonólogos tienen la ventaja de basarse en la ortografía tradicional, pero favoreciendo la pronunciación actual. En principio, no están preconcebidos para señalar qué pronunciación es la estándar o no marcada. La Asociación Fonética Internacional (AFI) desarrolló uno de estos alfabetos, que dispone de símbolos suficientes como para cubrir sistemáticamente todo el abanico de sonidos de las lenguas naturales (Pullum y Ladusaw, 1986). Cualquiera que esté familiarizado con los símbolos de la AFI debe estar capacitado para leerlos sin disponer de ningún conocimiento de la lengua que ha sido transcrita¹². Gracias a la tecnología informática que permite desplegar en la pantalla distintas fuentes de caracteres de letras, el acceso a estos alfabetos se ha simplificado, aunque su uso esté todavía restringido a aquellos que hayan disfrutado de una completa formación en fonética o lingüística. Como se muestra en el ejemplo (10), no basta con conocer el alfabeto latino o la ortografía inglesa (¡aunque algo ayuda!) para adivinar lo que representan los símbolos (Ladefoged, 1975: 161).

(10) æpɫslemənsəntʃerɪz

Una vez que advertimos que la cita (10) representa lo que en la ortografía inglesa se escribiría como *apples, lemons and cherries* (manzanas, limones y cerezas), todo parece quedar más claro. Si tratamos de aclararlo mediante la separación de los símbolos fonéticos en «palabras», nos enfrentamos al problema clásico de la transcripción, es decir, la necesidad de tomar decisiones que en un primer momento puedan parecer arbitrarias. En este caso, por ejemplo, es difícil decidir desde una formulación preteórica dónde romper la secuencia əntʃerɪz «and cherries», dado que el sonido «tʃ» de algún modo pertenece a ambas palabras «and» y «cherries» —se podría decir que la «d» de «and» se ha transformado en «tʃ» por asimilación al siguiente sonido (tʃ), o bien que simplemente ha desaparecido. La elección final debe estar determinada por nuestra teoría fonológica, esto es, el tipo de proceso fonológico que

¹² Esto no significa que solamente con los símbolos un lector está preparado para pronunciar como un hablante nativo o como la persona cuyo habla está siendo representada. Todavía existen limitaciones considerables sobre la cantidad de información que puede ser codificada en la representación alfabética de los sonidos.

consideramos común en las lenguas en general y en una lengua en particular.

- (10) æpls lɛməns ən tʃɛrɪz
apples lemons and cherries

Para evitarnos algunos de estos problemas, la mayoría de las personas que trabajan con interacción espontánea terminan adoptando el compromiso de adaptar las ortografías tradicionales a sus necesidades descriptivas y teóricas. Sin embargo, existen diferentes maneras de llevarlo a cabo, desde las más conservadoras a las más experimentales. Por ejemplo, en análisis conversacional las convenciones de la ortografía inglesa están adaptadas para reproducir algunas propiedades estilísticas y vernáculos del habla de los participantes:

- (11) KEN: Hey yuh took my chair by the way an' I don't think that was very nice.
Eh, tú, me has cogido la silla y creo que no ha estado bien.
AL: I didn't take yer chair, it's my chair.
No te cogí tu silla, es la mía.
(de Sacks, Schegloff y Jefferson, 1978: 28)

El problema que aparecía en (10) con la palabra *and* (y) se resuelve en (11) exactamente igual que en (9), escribiendo *an'*, una convención que la gran mayoría de personas que hablan y escriben inglés probablemente entienden. De todas formas, en algunos casos las adaptaciones de la ortografía inglesa son difíciles de interpretar para aquellos que no están acostumbrados a este método. Por tanto, las formas *yuh* y *yer*, dos formas que generalmente se emplean en análisis conversacional, representan la pronunciación original rápida de «you» y «your», respectivamente, algo que no es tan obvio para la mayoría de lectores de inglés. Las cosas se complican más con palabras del tipo *does and was*, que en análisis conversacional se transcriben como *dz* y *wz*, respectivamente. En este caso, los lectores tienen que adivinar que las letras «d» y «z» tienen el valor silábico [dʒ], ya que, de otra forma, la secuencia sería interpretada como una articulación alveolar fricativa (como ocurre con el primer sonido de la palabra italiana *zebra* [dzebra] o con el último sonido del inglés *lads* [lædz]). Aunque haya ocasiones en las que un angloparlante nativo pueda adivinar lo que representan las opciones de

los analistas conversacionales, la falta de convenciones internacionales al respecto hace que estos esfuerzos sean menos accesibles para los lectores que no son angloparlantes nativos. En transcripciones como la del ejemplo (12), la adaptación de la ortografía inglesa a la transcripción fonética se lleva al extremo, pues se señalan como pronunciación especial los más predecibles, tales como *iz* para *is* o *he'z* para *he's*. Dado que los angloparlantes nativos suelen pronunciar normalmente la «s» de *is* como ([z]) —véase el capítulo 6—, es difícil encontrar una razón para cambiar su grafía ordinaria. La cuestión que se plantea aquí es si una característica fonética que es predecible a partir de las reglas generales de la ortografía debe marcarse o no (cfr. Edwards y Lampert, 1993; Macaulay, 1991a; 1991b: 24).

- (12) F: 'hh howd iz our fri:ənd
¿Qué tal está nuestro amigo?
N: Oh: he'z much better I'm, 'fraɪd -
Ah, se encuentra mucho mejor, me temo
ʃh h h h
F: |Well uh that's marvelous
Bueno, eso es estupendo.

(Pomerantz, 1984: 96)

Aunque para la mayoría de los lectores estas transcripciones son todavía más accesibles que las de formato AIF, requieren estar familiarizado con lo que son, en su mayoría, convenciones implícitas¹⁵. Normalmente resultan ser excelentes mecanismos mnemónicos para aquellos que han escuchado la interacción transcrita un número suficiente de veces como para estar muy familiarizados con ella, pues para los demás resultan incomprensibles.

Uno de los problemas, tanto en esta como en otras técnicas de transcripción, es el auditorio para el que se realiza (Haugen, 1980; Macaulay, 1991b: 24). Dado que una transcripción variará en función de cuál sea el su auditorio principal, debemos ser siempre conscientes y coherentes con nuestras elecciones. Esto no significa que una vez que

¹⁵Para una lista de convencionalismos empleados por los analistas conversacionales, véanse Atkinson y Heritage (1984: ix-xvi), M. H. Goodwin (1990: 25-26). Estas listas no ofrecen pistas de cómo leer las convenciones fonéticas.

optemos por una técnica no podamos cambiar de idea más adelante, pero es importante seguir un criterio que sea coherente con nuestras prioridades y que pueda ser entendido por nuestros lectores. Por tanto, si lo que nos preocupa es que los hablantes nativos y otras gentes que conocen la lengua (en particular, otros científicos sociales que no disponen de ninguna formación lingüística) puedan leer nuestras transcripciones, quizás optemos por adaptar la ortografía estándar a nuestras necesidades, aunque debemos ser conscientes de que esta opción puede retraer y confundir a un buen número de lectores. Esto ocurre con frecuencia con lenguas que la mayoría de los lectores desconocen. Por ejemplo, mi decisión de seguir la ortografía samoana en mis transcripciones y usar la letra «g» para la nasal velar «*n*», que se transcribe normalmente como «ng» en casi todas las ortografías, ha supuesto que ninguno de mis colegas o estudiantes recuerde que la palabra escrita como *lauga* («oración ceremonial») se pronuncia [la:uŋa], y todos continúan diciendo [lauga]. A pesar de que en mis textos figure siempre una nota a pie de página o un párrafo explicando la ortografía samoana, no parece ser suficiente, ni siquiera para lectores con profundos conocimientos de lingüística. Más que culpar a mis lectores, seguramente tenga que reflexionar sobre la manera en que he tratado de comunicarme con ellos hasta ahora. Si menciono esta anécdota personal es para subrayar el hecho de que *el proceso de transcripción implica a su vez un proceso de familiarización de nuestros lectores con unas determinadas necesidades y convenciones de transcripción*. Tenemos, pues, que decidir qué consideramos prioritario en nuestras transcripciones, y plantear estrategias efectivas para alcanzar ese objetivo. Por esta razón, una transcripción pensada para uso personal será diferente de otra que pretendamos presentar en un congreso o publicar. Si publicamos una transcripción, probablemente tengamos que ampliar cierto tipo de información además de simplificar otra. El carácter efímero de cualquier versión de una transcripción es más patente si cabe en aquellos casos en que los investigadores exploran a lo largo del tiempo aspectos o niveles diferentes del mismo intercambio. De esta manera, no solo obtendremos diferentes versiones de las mismas transcripciones en diferentes publicaciones, sino que obtendremos diferentes versiones en el mismo artículo. Este es el caso, por ejemplo, del estudio de Goodwin y Goodwin sobre las evaluaciones (1992a), donde se ponen de relieve los diferentes planos de complejidad interaccional de un breve inter-

cambio a través de pequeñas modificaciones en la misma transcripción. Reproduciré aquí las primeras cuatro versiones (en todo el artículo hay un total de 8):

(13) (Versión I, Goodwin y Goodwin, 1992a: 161)

DIANNE: Jeff made en asparagus pie
it wz s::so: goo:d.

(13)' (Versión II, ibíd., pág. 163)

DIANNE: Jeff made en asparagus pie
it wz s::so[: goo:d.
->CLACIA: I love it.

(13)'' (Versión III, ibíd., pág. 166)

DIANNE: Jeff made en asparagus pie
it wz s::so[: goo:d.
CLACIA: I love it.
 ┌ ┐
 ((nod nod))

(13)''' (Versión IV, ibíd., pág. 168)

 ((lowers ((nod with
 upper eyebrow
 trunk flash))
 ┌ ┐
DIANNE: it waz s: :so[: goo:d
CLACIA: I love it.
 ┌ ┐
 ((nod nod))

Aunque esta técnica no sería útil para transcripciones que se prolongan durante muchos minutos u horas de interacción conversacional¹⁴, ofrece una poderosa representación del proceso analítico que han tenido que emplear los investigadores a la hora de examinar diferentes aspectos de la información que aparece en las grabaciones (en este caso de cintas de vídeo).

¹⁴ Al menos no en la impresión tradicional. Con la aparición de la tecnología informática esto es más factible.

Para la transcripción de segmentos largos de interacción, se pueden incorporar gestos mediante la ampliación del uso del paréntesis, que en un principio los analistas lo empleaban para los solapamientos. Este tipo de técnica ha sido utilizada por Ochs, Jacoby y Gonzales (1994) en transcripciones como la que se presenta a continuación:

- (14) ESTUDIANTE: [And let me tell you (0.2) there's something (.)
 (((moves toward board; adjusts glasses))
 mo:re I can say: mtsk is [that that (0.2) those gu-
 (((points to f))
 that dynamics stars (0.5) not at the moment you
 [read this point (0.5) [but [at the moment
 (((points to b, looks at PI))(((looks at board))
 (((points to a))

(Ochs, Jacoby y Gonzales, 1994: 153)

Como apunta Ochs (1979), la representación visual de una transcripción tiene consecuencias importantes para el modo en que los lectores procesan y evalúan la importancia de los diferentes elementos.

El sesgo que tradicionalmente ha favorecido el habla en detrimento de la conducta no verbal, y que refleja la propia definición de un modo negativo (algo no verbal es algo que *no* es verbal), se ha hecho cada vez más patente con el desarrollo de las técnicas audiovisuales. Los investigadores están aprendiendo a integrar en sus representaciones información disponible para los interactuantes, y que anteriormente apenas si aparecía en sus notas de campo.

5.6. REPRESENTACIÓN VISUAL MÁS ALLÁ DE LA ESCRITURA

Aunque en los encuentros cara a cara el habla generalmente domina la interacción, una transcripción que solo muestre lo que se haya estado diciendo puede dejar fuera importantes aspectos de lo que en ese momento estaba sucediendo entre los participantes. No obstante, el tipo de transcripciones que hemos visto hasta ahora estaban diseñadas para representar el habla y no otras formas de comunicación o de acción social. Cualquiera que haya intentado representar en una página lo que

la gente hace de hecho en un segmento de la interacción, sabe que la ortografía tradicional es un medio muy pobre para representar la comunicación visual, por no mencionar el entorno físico de la interacción. Las descripciones verbales de lo que hacen las personas apenas captan los matices significativos de la acción humana. Es más, mediante la conversión de la comunicación no verbal en verbal, las descripciones verbales reproducen la hegemonía del habla sobre otras formas de expresión humana en vez de permitirnos constatar cómo los elementos no lingüísticos del contexto participan de un modo singular en la formación de la actividad que observamos. En muchos casos es todavía cierto que una imagen vale más que mil palabras. Las reacciones de los estudiantes ante las diapositivas y secuencias filmadas de un paisaje o de un suceso social generalmente revelan la confusión que les ha producido la letra impresa. Por ejemplo, existe una gran diferencia entre la descripción de cómo es una casa por dentro y por fuera y el acto de observar una imagen de la casa. En algunos casos, las ideas previas sobre la apariencia de un evento puede alejar a los lectores de un adecuado procesamiento de lo que un autor ha escrito. Antes de ver una cinta de vídeo de un *fono* samoano, algunos de mis estudiantes pensaban que los jefes estaban de pie durante estos encuentros. Verlos a todos sentados alrededor del perímetro de la casa les causó una fuerte impresión.

Los científicos sociales han empleado a lo largo de los años diversos métodos para poner de relieve visualmente los fugaces momentos de cualquier interacción. Cada método hunde sus raíces en tradiciones diferentes y pone de relieve intereses teóricos distintos. En estas páginas me detendré brevemente en dos tradiciones: la interpretación de los gestos y la representación del acceso visual mutuo entre los participantes, incluido el medio que los rodea.

5.6.1. Representación de gestos

Actio quasi sermo corporis
 Cícero, *De oratore* 3,222¹⁵

Desde el interés mostrado por Darwin hacia la gestualidad del ser humano como fuente de sugerencias acerca de la evolución humana

¹⁵ «La acción (es), de algún modo, el lenguaje del cuerpo» (véase Graf, 1992: 53).

(Darwin, 1965), los antropólogos, los etólogos humanos y otros científicos sociales se han fascinado por la cuestión de la universalidad frente al relativismo cultural de los gestos y las expresiones (Bremner y Roodenburg, 1992; Eibl-Eibesfeldt, 1970; Polhemus, 1978). Los antropólogos se han sumado a este debate por numerosas razones, entre ellas, la necesidad de ofrecer una descripción ajustada de los hechos comunicativos.

Los antropólogos socioculturales y lingüísticos son conscientes desde hace tiempo de la necesidad de ampliar la etnografía tradicional basada en la observación a simple vista con descripciones precisas y detalladas basadas en formas de documentación más fiables. Gregory Bateson, por ejemplo, en su «Epílogo 1936» a *Naven* —una etnografía del pueblo iatmul de Nueva Guinea que se ha convertido en un clásico de la antropología social— lamenta haber tenido que emplear descripciones inadecuadas y poco precisas para el comportamiento expresivo o «tono», como lo denomina él, de los actores sociales: «hasta que no desarrollemos técnicas precisas para registrar y analizar la postura, el gesto, la entonación, la risa, etc., de los seres humanos, nos tendremos que contentar con esbozos periodísticos del “tono” de la conducta» (Bateson, 1958: 276).

Gracias a la labor de los antropólogos visuales, de los documenta- listas etnográficos, de los etólogos y los antropólogos lingüísticos de orientación visual, el registro y análisis de los gestos humanos se ha hecho cada vez más y más frecuente en los estudios antropológicos.

Hoy en día está universalmente aceptado que, en la interacción cara a cara, lo que los humanos se dicen unos a otros tiene que entenderse conjuntamente con lo que hacen con su cuerpo y con dónde están ubicados (i. e. Birdwhistell, 1970; Farnell, 1995; Goodwin, 1984; Goodwin y Goodwin, 1992a, 1992b; Hall, 1959, 1966; Kendon, 1973, 1977, 1990, 1993; Kendon, Harris y Key, 1975; Leach, 1972; Schegloff, 1984; Streeck, 1988, 1993, 1994; Streeck y Hartge, 1992). Esto significa que uno de los grandes retos de la representación gestual no es solo la reproducción de un gesto o movimiento concreto, pues esto se puede hacer por medio de algunos dibujos, sino mantener la correlación de la página con el habla en movimiento. La permanente interpretación de la comunicación verbal y visual durante la interacción cotidiana ha estado en el punto de mira de trabajos recientes realizados por antropólogos lingüísticos que trabajan con registros audiovisuales.

En un intento de expandir los límites del análisis conversacional más allá de la comunicación verbal, Goodwin (1979, 1981) incorpora una serie de convenciones que fueron diseñadas explícitamente para integrar la información sobre los modelos de mirada con las secuencias de turnos de palabra. En el siguiente ejemplo, Goodwin (1979, 1981: 131-133) intenta captar visualmente la relación entre la recon- figuración de un enunciado y los movimientos de la mirada entre un par- ticipante y otro.

(15) (Goodwin, 1979, 1981)

```
JOHN: ..... Don, ..... Don .....
                 [             ]
               I gave, I gave u p smo king ci garettes::,
                 [
DON:       .....X .....
DON:       = Yeah
                   (0.4)
JOHN: ..... Beth ..... Ann .....
                 [             ]
               I-uh: one-one week ag o toda: y. actua lly,
BETH:
ANN:       .....Beth ..... John
```

Con este sistema, la mirada del hablante se marca encima del enun- ciado y el receptor o receptores se marcan debajo. Los puntos marcan el movimiento de la mirada de un participante a otro. La línea conti- nua indica la mirada fija de uno a otro. Las comas indican la retirada de la mirada. Por medio de estas convenciones, Goodwin es capaz de mos- trar cómo el enunciado de John (*en realidad, hoy hace una semana que he dejado de fumar*) está configurado por (a) si el receptor elegido realiza contacto visual con el hablante (John cambia su discurso de un recep- tor al siguiente y finalmente añade el adverbio *en realidad*, que le per- mite a Ann disponer de tiempo para volver a mirarle) y (b) la medida y la manera en que el receptor conoce el suceso narrado por el hablante (Beth es la esposa de John, y ya sabe que John está intentando dejar de fumar; de ahí su intención de convertir el anuncio en un aniversario mediante la expresión *hace una semana*).

Haviland (1996) emplea en sus estudios comparativos sobre la estructuración simbólica del espacio y el movimiento en dos comunidades de habla diferente, una combinación de transcripción y descripción verbal de gestos y figuras para ilustrar cómo a la hora de contar una historia, los hablantes de gugu-yimitir no pierden de vista los puntos cardinales —esta práctica y habilidad convierte a su sistema de orientación en más «absoluto» que relativo (Haviland, 1996: 285).

.....!.....
mathi past-manaathi

lluvia +ABS pasado-llegar a ser-Pasado
 «La lluvia había pasado.»

mano derecha: la palma hacia fuera, llevándola hacia el Este, después, desplazándola hacia el Oeste, caída ligera.

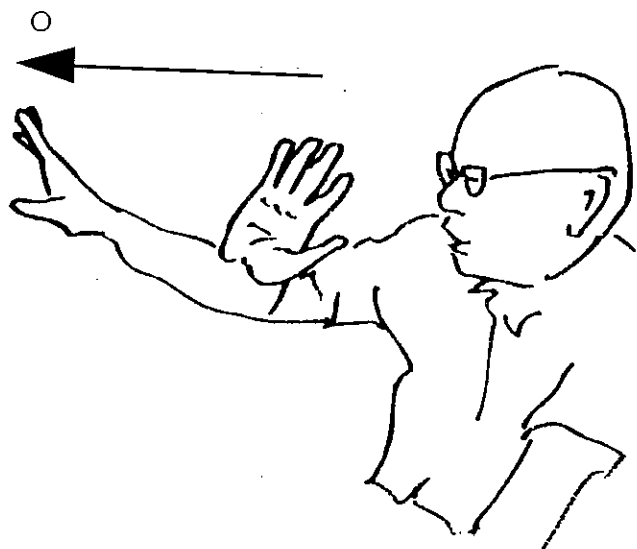


Figura 5.2. Texto y dibujo de un episodio de una narración (I)
 (Haviland, 1996: 310).

.....!.....
and yuvalin nguumbaarr guthiirra nhaathi
 playa-LOC sombra+ABS dos+ABS ver-PASADO
 gadaariga
 venir+ROJO-PASADO-SUJ

«y (él) pudo ver dos sombras aproximándose desde la playa».

mano derecha: apuntando con el índice y el brazo estirado al Oeste, movimiento hacia el Sur para enseguida dejarla caer sobre el regazo.

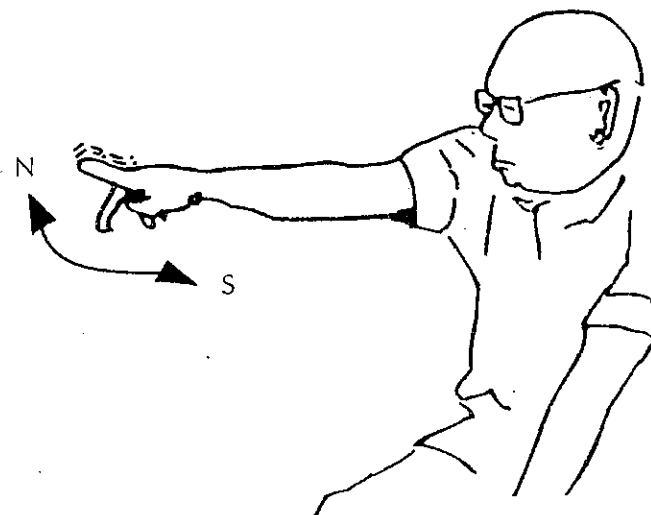
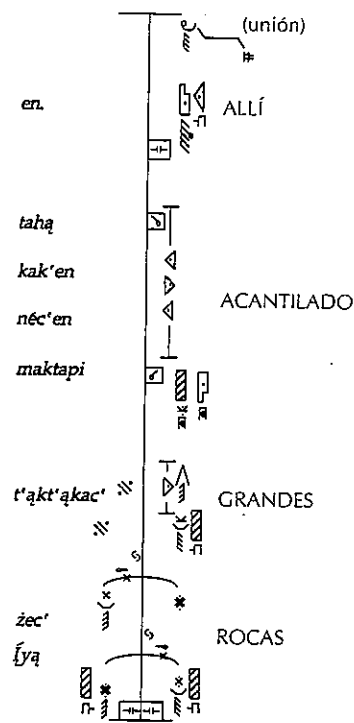


Figura 5.3. Texto y dibujo de la narración de una historia (II)
 (Haviland, 1996: 311).

En estos y otros casos, los antropólogos lingüísticos han estado interesados en las formas exclusivas en las que los gestos que acompañan o reemplazan el habla contribuyen al discurrir de la interacción y se fían del conocimiento que los participantes comparten. Brenda Farnell, en su estudio sobre el Lenguaje de Signos de los Indios de las Llanuras y de otros gestos que son parte integral de las narraciones de los nakota (o asiniboine), ha señalado que el uso de los labios en lugar de la señal del dedo índice extendido —una señal habitual en numerosas comunidades indígenas americanas (i. e. Sherzer, 1973)— es un gesto que los participantes ofrecen en un intercambio con un sentido de intimidad y de historia compartida:

El valor performativo de este gesto reside en su potencia de discreción, ya que es menos obvio y más disimulado, y se utiliza generalmente para preservar un grado de intimidad entre el hablante y el oyente que se perdería si el gesto utilizado fuera el de un índice señalando o si se empleara el habla. (Farnell, 1995: 158)

Para captar las relaciones complejas aunque sistemáticas entre el habla, los gestos y el espacio, Farnell emplea el código Laban (o Labanotación), un sistema complejo de símbolos inventado por Rudolph Laban (1956) para describir los movimientos de la danza. Este sistema de transcripción permite a Farnell emparejar las palabras (de la columna izquierda) con las acciones de la columna derecha.



Íya žec', t'akt'akac' maktapi néc'en kak'en tahq, en.
Rocas allí grandes acantilados (cortadas a pico) éste allí en
«Hay grandes rocas que forman un acantilado, allí.»

Figura 5.4. Transcripción en código Laban del Lenguaje de Signos de los Indios de las Llanuras (Farnell, 1995: 94).

Birdwhistell, un pionero de la kinesiología (el estudio del uso del cuerpo para comunicarse), creó otro sistema de transcripción para el movimiento del cuerpo y para aspectos prosódicos y paralingüísticos del habla. Estas convenciones gráficas son particularmente valiosas para los analistas a la hora de observar modelos en sus datos, aunque sigue siendo difícil de descifrar sin un intenso aprendizaje y una práctica.

Los investigadores de la gestualidad, que se lamentan con frecuencia de la poca atención que han recibido los gestos en comparación con el habla en la investigación de las comunicaciones humanas, lo atribuyen a la tradición que identifica las estructuras básicas de los actos comunicativos con unidades gramaticales. Esto es una consecuencia parcial de las limitaciones tecnológicas o del reconocimiento de la centralidad del habla en las sociedades humanas, pero también se debe a una ideología de los eventos comunicativos que considera la escritura (y por tanto los textos) como la forma más desarrollada de comunicación humana en contraposición a la representación icónica, que considera menos elaborada (Farnell, 1995: cap. 2). Sin embargo, la escritura (sobre todo la alfabética) es más apta para el análisis estructural de secuencias de sonidos segmentables (véase el epígrafe 5.1) que para otras formas de comunicación, especialmente para los gestos.

5.6.2. Representación de la organización espacial y del acceso visual de los participantes

El vídeo y la tecnología informática están facilitando la tarea de documentación y análisis de la interacción del habla y el gesto. Por ejemplo, hoy en día es posible representar la organización espacial de una interacción y el contacto visual entre los participantes mediante la inserción en el documento escrito (página de papel o pantalla informática) de una imagen tomada en vídeo. Esto se puede llevar a cabo mediante la digitalización de un fotograma de la cinta de vídeo. Las figuras 5.6 y 5.7 muestran dos formas muy diferentes de participación en un mismo suceso narrativo. En la 5.6, el hombre de la izquierda (M) es un **participante periférico** —un término que tomo prestado de Lave y Wenger (1991)— que escucha la historia que cuenta la mujer de la mesa (R); pero que no está directamente involucrado en la narración. Sin embargo, en la 5.7 podemos obser-

var a R, la narradora (riendo en la parte izquierda), recibiendo una mirada amable y directa de la mujer situada en la parte derecha de la foto, D, a la que identifica con su mirada y posición corporal como su principal receptor (la mira y se dirige a ella entre los demás participantes).

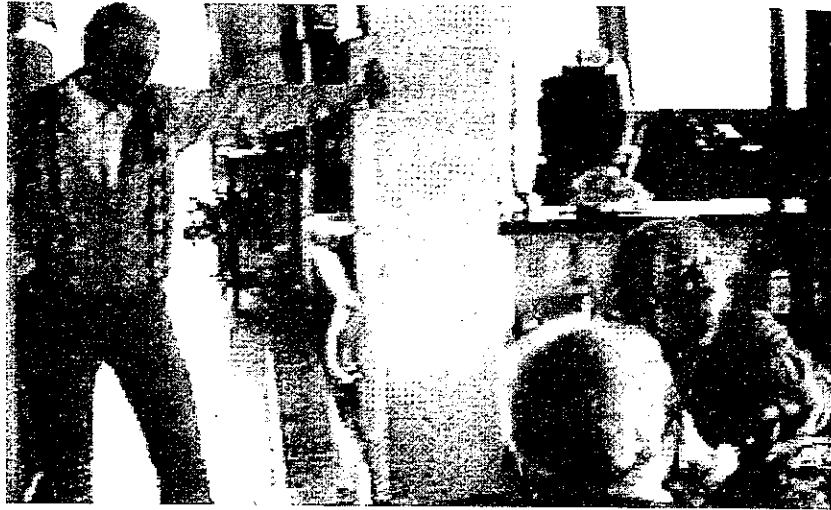


Figura 5.5. El hombre de pie en la parte izquierda (M) escucha, como participante periférico, la historia de R.



Figura 5.6. Un comentario jocosos provoca la risa del principal receptor de la historia (D).

5.6.3. Integración del texto, el dibujo y las imágenes

Las dos imágenes de arriba, pese a su capacidad para transmitir la emoción de un instante inaprehensible en una forma que sería impensable en una grabación o en una transcripción lingüísticas, no contienen apenas información sobre lo que se comunican los participantes entre sí, que puede resultar de interés para el análisis de los investigadores. Por ejemplo, las cámaras de vídeo no registran los nombres ni las relaciones sociales de los participantes, a no ser que ellos mismos se refieran a estos durante su charla. Tampoco cubren un campo visual de 360° mostrando la ubicación de unos respecto a otros en la escena. Para imágenes como las que se muestran arriba es interesante ofrecer al lector un cuadro con la información que no aparece en el vídeo ni en la banda sonora. La figura 5.7 muestra un ejemplo de cómo un programa de diseño por ordenador puede usarse para representar la distribución de los participantes alrededor de la mesa y la relación de parentesco que existe entre ellos (véase Goodwin y Goodwin, 1992b, para una técnica similar).

Cuando cruzamos la información de la figura 5.7 con el registro visual y la transcripción de lo que se ha dicho —una narración sobre el encuentro de R con su suegra hace treinta años—, estamos en mejor disposición de descubrir la organización interna del evento. Por ejemplo, I generalmente añade comentarios clarificadores de la historia de R, el cual se lo cuenta a P, que se encuentra justo enfrente. También anticipa algo de lo que va a decir R. Una vez que fundimos la información que indica que I y R son marido y mujer con el tema alrededor del cual gira la narración de R, podremos entender mejor, por ejemplo, la forma en que I participa en el evento. Él es el único en la escena que tiene acceso independiente a los hechos y protagonistas de los que habla R en su historia. En algunos momentos, de hecho, él es uno de los protagonistas de la narración de R. Todo ello lo convierte en el *conarrador* ideal pero no en el *principal receptor*, pues él ya conoce la historia (véase el capítulo 9)¹⁶. Por otra parte, también podemos ver diferencias entre D y P, por un lado, y entre D y M, por otro, que pueden ayudarnos a comprender por qué R elige a D como su principal receptor, ya que ella es la única con la que hay una afinidad en tanto

¹⁶ Esto no significa que la gente no se intercambie historias que ya conocen, porque a veces sí lo hacen, pero cuando esto ocurre, la historia se enfoca de otra manera.

mujer. Esto significa, en primer lugar, que es menos probable que haya escuchado la historia D que P; es más, su posición estructural es similar a la posición de R en su propia historia, porque D es una mujer joven que se incorporó a la familia de R al casarse. Por tanto, le puede resultar más fácil identificarse con la posición de R, o ser más sensible a sus reacciones, frente al trato que recibía de su suegra.

Cuando se realiza este tipo de análisis es importante recordar que no se puede saber de antemano si ciertos rasgos de los participantes serán relevantes o no para lo que vamos a decir sobre los participantes. No podemos asegurar *a priori* que el parentesco o el género son *siempre* importantes en la interacción social (véase el epígrafe 8.3.2). Hay ocasiones en las que el parentesco (o algún otro atributo social de género,

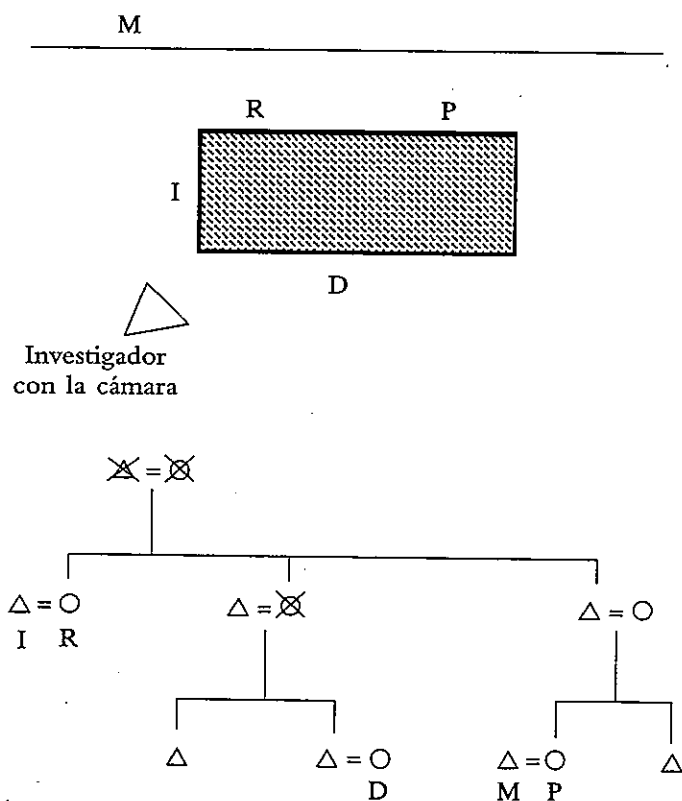


Figura 5.7: Organización del espacio y de las relaciones de parentesco de los participantes en los ejemplos 5.5 y 5.6.

clase social, etnia o profesión) no es relevante con respecto a lo que se dice. La importancia de si los participantes conocen mutuamente sus diferentes atributos o antecedentes es de por sí una cuestión empírica que se debe abordar en cada ocasión. Al mismo tiempo, es obvio que tener acceso a los antecedentes de los actores sociales de la escena, en algún sentido, abre para el investigador una serie de enriquecedoras posibilidades de disponer de una información más compleja (o, en terminología de Geertz, «densa») (véase el epígrafe 2.3.2), ya que así es posible proponer nuevas hipótesis que anteriormente eran impensables. Desde luego, esta es la fuerza de la antropología lingüística en relación con otras perspectivas del análisis del discurso: su empeño en encontrar vías adecuadas para integrar la información de una transcripción con otro tipo de conocimiento que se comparte o conoce entre los participantes.

Por supuesto que, cuando disponemos de una mayor información etnográfica sobre algún contexto concreto, nos volvemos ávidos, es decir, queremos más. Así, pues, el hecho de desvelar información cultural sobre los participantes puede llegar a convertirse en un proceso interminable. En su famosa historia de las «tortugas», Geertz insinuaba ya esta forma de hacer etnografía:

Existe un cuento de la India —por lo menos lo oí como un cuento indio— sobre un inglés que (habiéndosele dicho que el mundo descansaba sobre una plataforma, la cual se apoyaba sobre el lomo de un elefante, el cual a su vez se sostenía sobre el lomo de una tortuga) preguntó (quizá fuera un etnógrafo, pues esa es la manera en la que se comportan): ¿y en qué se apoya la tortuga? Le repondieron que en otra tortuga. ¿Y esa otra tortuga? «Ah, *salib*, después de esa son todas tortugas.»

(Geertz, 1981 [1973]: 28–29)

Algunos consideran que esta característica del análisis cultural es desalentadora. Si no podemos llegar hasta el fondo de las cosas, ¿con qué tipo de ciencia estamos tratando? Sin embargo, esta es la característica propia y distintiva de la vida humana, es decir, que nuestras acciones tienen potencialmente un número infinito de niveles de significado. De hecho, si nuestra ciencia consiste en profundizar en estos niveles, nuestra propia ciencia queda incluida en nuestro objeto de estudio, y es intrínsecamente reflexiva (Luhmann, 1981) y, por ende, tan infinita como nuestro objeto de estudio. La cuestión no es cómo evitar adentrarse en esos infinitos niveles, sino cómo encontrar un orden en ellos,

a veces un orden que sea similar al que proponen los mismos participantes, en otras ocasiones un orden diferente, que puede ser ajeno o asombroso para ellos. Una vez más la diferencia entre las distintas perspectivas de interacción social reside en la forma en que cada disciplina se desenvuelve entre las diferentes líneas interpretativas. Más que restringir los límites analíticos a formas específicas (como suelen hacer los gramáticos y los analistas conversacionales) o a contenidos específicos (como hacen normalmente los psicólogos), a los antropólogos lingüísticos les interesa explorar caminos para la integración de información obtenida a partir de una amplia *gama de procedimientos interpretativos*, incluidos los métodos tradicionales de observación participante y notas de campo, dibujos, imágenes digitalizadas, transcripciones con traducciones y árboles genealógicos.

5.7. TRADUCCIÓN

Permítaseme empezar con la paradójica idea, en apariencia, pero a la vez perfectamente obvia y absolutamente cierta, de que las palabras de una lengua nunca pueden ser traducidas a otra lengua.

(Malinowski, 1935, vol. 2: 11)

La mayoría de los antropólogos trabajan con lenguas distintas de su lengua original, y deben mostrar lo que registran en sus grabadoras a un auditorio de lectores que seguramente no conocerá la lengua que hablan los participantes en la interacción. Esto significa que para numerosos antropólogos lingüísticos, una parte importante del resultado de la transcripción está en la traducción. Esta actividad implica algo más que trasladar de una lengua a otra. Implica una larga serie de interpretaciones y decisiones que rara vez se hacen patentes en el resultado final, ya que este puede tener la apariencia de un texto fluido y lineal. De hecho, como ya teorizó Malinowski hace algún tiempo (1923), la traducción implica la habilidad de emparejar las palabras con el contexto en que fueron enunciadas. Es una actividad que para los antropólogos está íntimamente ligada a la etnografía. Implica una comprensión a la vez del contexto inmediato y de presupuestos más generales como la visión que tiene la gente sobre el mundo, o la manera de relacionar el uso del lenguaje con la acción social. Si concebimos la traducción como un mero ejercicio de emparejar palabras o frases de una lengua con las

de otra, es posible que obviemos una de las más importantes contribuciones de las investigaciones antropológicas acerca de la lengua: la idea de que la traducción está íntimamente ligada a la etnografía, a la contextualización de las palabras dentro de la acción y de los sistemas sociopolíticos y culturales de los que forman parte los hablantes.

La traducción comienza con el trabajo de campo, cuando el antropólogo lingüístico confecciona una **transcripción anotada** (Schieffelin, 1979, 1990). Una transcripción anotada no solo tiene notas de contextualización escritas durante las sesiones de grabación (véase el capítulo 4), sino que incluye todo tipo de afirmaciones interpretativas realizadas durante el proceso de transcripción. Mientras Schieffelin preparaba las transcripciones de 83 horas de conversación espontánea entre madres, hijos/as, hermanos/as, parientes y otros habitantes del pueblo de los kaluli, descubrió que los comentarios de las madres en las grabaciones, incluyendo sus risas en momentos graciosos, constituían una fuente importante de información sobre cómo veían ellas mismas la situación. Estos comentarios, acompañados por la interpretación que ofreció un ayudante masculino que no estuvo presente durante la grabación, se incluyeron en una transcripción, que contenía algo más que las palabras que se intercambiaron entre los participantes. Este tipo de transcripciones proporcionan la base para futuras traducciones. Hoy día tenemos diversas técnicas a nuestro alcance para evitar que se pierdan dichos comentarios. La interacción entre el avisado participante/informante/investigador o ayudante puede grabarse en cinta, se pueden escribir notas a mano en los márgenes de las hojas de la transcripción, o (si se utiliza ordenador) se pueden añadir al texto notas a pie de página.

Existen varios formatos para presentar transcripciones con traducción. Todos los formatos que presento aquí son hoy por hoy moneda corriente entre antropólogos lingüísticos, y cada uno de ellos da lugar a sus propias implicaciones y consecuencias. Los examinamos uno a uno con el fin de ofrecer a los lectores la oportunidad de juzgar qué método es el más adecuado para sus necesidades. ¡No existe la transcripción *perfecta*, pero hay transcripciones que se adaptan *mejor* que otras a ciertas necesidades!

Formato I. Solo traducción

El primer formato consiste en la traducción solamente. Se hace normalmente cuando el investigador desea concentrarse en el contenido de lo que se ha dicho o tiene la impresión de que el texto origi-

nal puede ser poco significativo o dar lugar a confusiones. Aquí se ofrece un ejemplo de una transcripción de un fragmento de un ritual cuna de bienvenida entre un «jefe» que canta (CC) y un «jefe» que responde (RC) dentro de la «casa de reuniones»:

- (16) CC: Sí, estás igual que siempre.
 RC: Desde luego.
 CC: En verdad.
 Pareces.
 Con buena salud.
 RC: Desde luego.
 [salto de cinco líneas]
 CC: En verdad los espíritus malignos.
 En verdad yo no quiero.
 Yo hablo.
 RC: Desde luego.
 CC: Poderosos espíritus malignos, ves.
 Entonces yo no quiero que ellos entren.
 RC: Desde luego.
 CC: Ahora todavía tengo buena salud, di.
 En verdad todavía es de esta manera.
 RC: Desde luego.

(Sherzer, 1983: 175)

Lo que se hace patente en este ejemplo es que, incluso cuando solo se ofrece una traducción, la visualización de lo que el texto expone es importante para el modo en que debe interpretarse el material. En este caso, el formato sugiere una noción de **línea** y una noción de **verso**. Como comenta Sherzer en un capítulo aparte, «las líneas están marcadas gramaticalmente por medio de un elaborado grupo de afijos de línea inicial y final, de palabras y oraciones», así como por paralelismos sintácticos y semánticos y modelos de entonación (Sherzer, 1983: 41). Los versos se indentifican —en las narraciones orales de los indios americanos y cuna— «no por el número de sus sílabas, sino por una reconocible repetición dentro de un marco, o lo que es igual, por la relación mutua entre las unidades elegidas dentro de una unidad» (Hymes, 1981: 318). En otras palabras, textos como el del ejemplo (16) presuponen una compleja teoría de poética local, que el investigador debe poner los medios para hacer explícita, ya en el mismo texto, ya en otro diferente. En algunos casos, los antropólogos lingüísticos han experimentado con convenciones tipo-

gráficas con el fin de incluir en la traducción algunas de las características prosódicas de la exposición oral original (unas convenciones que han sido empleadas por otras perspectivas), guiones largos o vocales repetidas para indicar longitud, y diferentes alturas para transmitir la estructura tonal, con una «cascada de letras» para indicar un *glissando*:

- (17) La chica se metió dentro y ECHÓ MÁS MADERA, el fuego
 estaba realmente en llamas, entonces, se ACERCÓ.
 se acercó más
 diciendo
 hoohaaaaaaaaaaaaaaaaa
 a
 a
 a
 a
 y dijo

Ahora, la chica ahora lo escuchó claramente.

(Tedlock, 1983: 84)

Aunque no hay duda de que disponer solamente de la traducción hace la lectura más fácil, una de las desventajas de no disponer del texto en la lengua original es que se les resta la oportunidad a otros investigadores de corroborar o cuestionar la decisión del autor en el proceso de traducción. Por este motivo, la mayoría de los antropólogos lingüísticos están contra la actitud de los editores de revistas especializadas y abogan por que se ofrezca la traducción y el texto en la lengua original. Hay varias formas de llevar esto a cabo.

Formato II. Original y traducción libre consecutiva (o paralela)

Este formato está diseñado para mantener la unidad del texto en cada lengua. En el ejemplo (18), las dos versiones están dispuestas una al lado de la otra con el fin de intentar mantener un cierto paralelismo horizontal.

- (18) (Discusión en una reunión de directivos)
 Litigantes:
 1 Lo que se NECESITA... What is NEEDED...
 2 Yo soy de esa opinión. I am of this opinion.
 3 A mí no me importa. It doesn't matter to me
 4 quien es usted, who you are,
 5 de la comisión o como a board member or whatever
 6 quiera que SEA. you want TO BE. (Briggs, 1986: 78)

La numeración de las líneas ayuda al lector a poder comparar el texto original con la traducción. Otra convención que se utiliza en los textos poéticos largos es el que ofrece la tabulación, como propone Joel Kuipers en su transcripción de discurso ritual veyewa:

(19)	<i>oruta koki</i>	reúne los monos	1
	<i>ta kalunga</i>	en el campo	2
	<i>ka ta mandi'i teppe</i>	para podernos sentar en la esterilla,	3
	<i>wandora-na wawi</i>	cita a los cerdos	4
	<i>ta maredda</i>	en la pradera	5
	<i>kai terrena pa-mama</i>	para obtener el dinero	6

(Kuipers, 1990: xvi)

En esta variación de formato, «cada una de las partes de las líneas del uno al tres y del cuatro al seis son en sí mismas una sola línea poética» (ibíd.).

Estos formatos siguen asumiendo la noción de la «numeración de líneas» (véase más arriba) y se adaptan bien al habla poética o ritual, pero son inadecuados o más arbitrarios para el habla común. Las cosas se complican más en aquellos casos en que la lengua original es polisilábica y de morfología compleja. En estos casos, los traductores se ven obligados a dividir las palabras de manera arbitraria y no se puede mantener el paralelismo entre el bloque derecho y el izquierdo de la misma página:

(20)	S76	Neh, solamente nimo- yōlcocoa para cē, para cē demanda, para cē ccrecla- marōz cē cosa ihuāxca, quihtōz, 'Pos xiquitta ōnēhcuihiqueh in noāx- noh'. 'Pos zquēn ōmitzcuihiqueh?' Pos ih- quīn huān ihquīn [etc.]	En lo relativo a mí, estoy triste solo por este, por este tipo de demanda, por uno que reclamaría algo de su propiedad, que dirá «bien, mira, ellos se llevaron mi burro». «Bien, ¿cómo te lo quitaron?» Bien, de esta manera y de esta otra, uno está triste en su alma porque se lo quitaron [etc.]
------	-----	--	--

(Hill y Hill, 1986: 86)

Aquí la lógica de los autores es que quieren que los lectores vean el texto original, pero no esperan que descifren qué palabras se corresponden entre sí atendiendo sólo a la transcripción. Cuando el objetivo es ese, deben cambiar a un formato diferente.

Formato III. Traducción libre en paralelo y glosar el original
morfema a morfema¹⁷

Hill y Hill usan este formato cuando estudian procesos gramaticales concretos. En el siguiente ejemplo es importante apreciar que la palabra *tlaxcal* «tortilla» ha entrado a formar parte del verbo, es decir, ha sufrido el proceso gramatical denominado *incorporación morfológica* (Mithum, 1986; Sadock, 1980):

(21)	ni-tlaxcal-	chichua	«Estoy haciendo tortillas»
	YO TORTILLA	HACER	

(Hill y Hill, 1986: 251)

En este caso, la parte izquierda de la página ofrece el texto original, en la línea siguiente, la traducción literal, en este caso morfema a morfema, y en la parte derecha aparece una traducción libre. La distinción entre ambas es importante no solo porque la traducción morfema a morfema pueda hacer uso de diferentes palabras que la traducción libre, sino porque las palabras en la lengua original pueden aparecer en un orden diferente al, en este caso, español (inglés V. O.), y pueden dificultar una traducción basada en una decodificación palabra por palabra. Cuando el texto tiene más de una línea, el formato paralelo no es adecuado y es recomendable otro tipo de formato.

Formato IV. Original, glosa interlineal morfema a morfema y traducción libre

Este formato emplea tres líneas, una encima de la otra, como se muestra en el siguiente ejemplo sobre la lengua samoana:

(22)	523	Madre:	<i>'ua uma na 'ē 'ai?</i>	Pst terminar Comp tú comer	«¿Has terminado de comer?»	
		524	Hijo:	((asiente con la cabeza))		
		525	Madre:	<i>alu ese lā 'ia ma igā.</i>	ir fuera entonces de aquí	«Entonces vete de aquí.»
		526	Hijo:	<i>'o lea e sau e avaku le mea lea.</i>	Pred este TA venir Comp tomar-Dx Art cosa esto	«He venido aquí para llevarme esta cosa.»

(Duranti, 1994: 156, versión algo modificada)

¹⁷ Para una visión de los morfemas, véase el epígrafe 6.4.

Las palabras en la primera línea (con el texto original) pueden espaciarse de tal forma que permitan un emparejamiento una a una con las glosas interlineales de la segunda línea. Este formato es particularmente aconsejable si el autor desea que los lectores presten una mayor atención al proceso de traducción. Es el formato estándar que se emplea habitualmente en las revistas de lingüística. Su única desventaja es la que inunda la página con caracteres para cuya lectura se requiere de cierto tiempo de habituación.

Los últimos dos ejemplos muestran que las glosas palabra por palabra implican un nivel mínimo de descripción gramatical: obligan al lingüista a asignar significados gramaticales, funcionales o denotativos para cada morfema en cada texto. Las abreviaturas del tipo «Pst» para «pasado simple», «Comp» para «complemento», «Art» para «artículo» y «Dx» para una partícula deíctica presuponen una teoría gramatical samoana que puede no ser el objetivo del estudio, pero que requiere atención antes de ofrecer las glosas.

El conocimiento de estos formatos es parte ineludible de la formación de cualquier antropólogo lingüístico, no solo porque los estudiantes han de acostumbrarse al uso de notaciones diferentes, sino también por la necesidad que implica el uso de un formato que esté a la altura de las exigencias de la comunidad científica a la vez que responde a sus propias necesidades de presentar adecuadamente sus trabajos. En algunos casos, es posible que sea necesario utilizar toda una gama de formatos de transcripción en el mismo artículo o libro, dependiendo en cada caso del tipo de cuestión que el autor (o los autores) se haya planteado. En algunos casos, si el investigador solo quiere identificar un morfema o una palabra en una línea de la transcripción, no hay que glosar cada palabra, pudiéndose destacar la forma lingüística mediante el subrayado o la negrita. Una muestra de este método es el ejemplo (23), que corresponde a la transcripción de una conversación en huasteco, donde el autor, John Haviland, examina el uso de la partícula *a`a*:

(23) p: xlok'onon nan a`a yu`van

Claro que habrá suficiente, desde luego.

(Haviland, 1989: 45)

En este caso, el uso de la negrita señala la única característica lingüística sobre la que el lector debe concentrarse.

En otras ocasiones, los investigadores afrontan situaciones que requieren nuevas notaciones. En este estudio sobre la socialización del lenguaje en una aldea multiidiomática de Papúa Nueva Guinea, Don Kulick (1992) crea unas convenciones que facilitan el conocimiento de la lengua que se habla en cada momento. Emplea cursivas para las palabras en tok pisin, cursivas y subrayado sencillo para la lengua vernácula local, taiap, y redonda para la traducción española. El subrayado de la redonda facilita que el lector no pierda el hilo de cuál es la variedad que se está empleando mientras sigue la traducción española.

(24) Sopak: <i>Sia. na ruri sene ia</i>	<i>Sia</i> [exclamación]. Estos dos
<i>kirawmbri wakare. end-</i>	<i>pobres chicos no sé.</i>
<i>e kare. endekare</i> [se vuelve	<i>Hambrientos, hambrientos.</i> [Se
hacia Mas] <i>mm. Masito</i>	vuelve hacia Mas] <i>Mm. Masito.</i>
<i>Kisim spim i go givim papa</i>	Coge la cuchara y ve a dársela
[alcanza a Mas una cuchara]	a Papá. [Alcanza a Mas una cuchara]
<i>Spim</i>	Cuchara.

(Kulick, 1992: 203)

5.8. INVESTIGADORES QUE NO HABLAN LA LENGUA NATIVA

A veces se ha planteado desde fuera de la antropología, especialmente por los lingüistas formales que trabajan en su propia lengua y los analistas conversacionales que trabajan en sus propias sociedades, la cuestión de la viabilidad de trabajar sobre una lengua de la cual el investigador no es hablante nativo, y por tanto se ponen en duda la validez de las generalizaciones de los hablantes no nativos sobre los significados. Si bien estas dudas pueden ser plenamente legítimas, parten de presupuestos erróneos.

Una de las razones para rechazar el trabajo que no haya sido realizado por un hablante nativo radica en las preferencias metodológicas de los diferentes investigadores. Por tanto, parecería algo sospechoso que, para los lingüistas que trabajan sobre intuiciones de hablantes nativos, un no nativo pudiera proponer hipótesis sobre los significados. Para esta objeción existen dos respuestas: (i) gran parte del trabajo de los antropólogos lingüísticos *no* se basa en sus intuiciones e introspección, sino más bien en correlaciones (la tendencia de ciertas formas a aparecer en ciertos contextos); (ii) los antropólogos lingüísticos con-

ceden un gran crédito a las intuiciones y juicios de los nativos cuando preparan sus transcripciones, pues no otra cosa significa una transcripción anotada (véase más arriba). Finalmente, hay que decir que no es de recibo presuponer que la condición ideal es la de investigador y hablante nativo a la vez, pues un hablante nativo no tiene por qué gozar necesariamente de una preparación adecuada a la hora de construir teorías, hipótesis y descripciones densas. Aunque este sea el caso en algunas ocasiones, contradice uno de los fundamentos de la antropología, la idea de que una de las formas de describir la cultura es mediante una mirada a la vez desde dentro y desde fuera. Así que mientras que para los no-miembros es difícil (y a veces imposible) ver elementos desde el interior, para los miembros es igualmente difícil observar elementos desde el exterior. El problema que tienen un buen número de perspectivas sociologistas que consideran que la etnografía es necesaria solo o *especialmente* cuando trabaja sobre otra cultura, reside en el hecho de que cuando se trabaja sobre la cultura y la sociedad propias puede dejarse implícita una buena parte del conocimiento (véase el capítulo 8).

5.9. SUMARIO

Estos son algunos de los puntos principales que hemos planteado en este capítulo:

- (i) la transcripción es un proceso selectivo cuyo objetivo es destacar, con objetivos científicos concretos, ciertos aspectos de la interacción;
- (ii) no existe la transcripción *perfecta* en el sentido de que exista una transcripción que pueda reproducir totalmente la experiencia de estar en la situación original, aunque sí que existen transcripciones que son mejores que otras, y que representan la información de manera más consistente para nuestros objetivos descriptivos y teóricos;
- (iii) no existe la transcripción *final*, solamente versiones diferentes y revisadas de una transcripción con un objetivo concreto, para una audiencia concreta;
- (iv) las transcripciones son *productos analíticos*, que deben actualizarse y compararse continuamente con el material del cual se

extrajeron (uno no debe cansarse de volver a las cintas magnetofónicas o de vídeo y revisar si existen transcripciones de las cintas más acordes con nuestros estándares actuales y nuestros objetivos teóricos);

- (v) debemos ser lo más *explícitos* posible en lo que se refiere a las decisiones que tomamos a la hora de representar información en una hoja (o en una pantalla);
- (vi) los formatos de las transcripciones varían, y debemos evaluarlos con relación a los objetivos que deseamos alcanzar;
- (vii) debemos estar críticamente *atentos* a las implicaciones teóricas, políticas y éticas que resultan de nuestro proceso de transcripción, y al resultado final que de ello se derive;
- (viii) a medida que vamos accediendo a herramientas que nos permiten integrar información visual y verbal, debemos comparar el resultado de estos nuevos formatos de transcripciones con aquellos anteriores y evaluar sus características;
- (ix) el proceso de transcripción ha cambiado a lo largo del tiempo, dado que nuestros objetivos cambian y nuestra comprensión cambia (esperemos que se haga más «densa», esto es, con más niveles de significación).

Debemos recordar que la transcripción de una conversación no es lo mismo que la conversación; de igual manera que el registro audio o/y visual de una interacción no es la interacción en sí misma. Pero la inscripción sistemática de las dimensiones verbales, gestuales y espacio-temporales de las interacciones puede abrir nuevos horizontes a nuestra comprensión sobre cómo los humanos usamos el habla y a otras herramientas en las interacciones cotidianas.

El significado de las formas lingüísticas

Al igual que otros científicos sociales, los lingüistas son sumamente creativos al inventar términos nuevos con el único fin de describir. Esto le da autoridad a su trabajo y al mismo tiempo lo hace impenetrable para quienes son ajenos al campo de la lingüística. En este capítulo presentaré algunas de las unidades de análisis que utilizan los gramáticos para estudiar formalmente la estructura de las lenguas naturales (fonemas, morfemas). Después de referirme a algunos principios básicos de la lingüística estructuralista, abordaré la forma en que los acontecimientos y los papeles de los participantes en una situación comunicativa aparecen marcados mediante la morfología nominal y verbal. En particular, mostraré cómo el distinto tratamiento que reciben los diferentes tipos de referentes en una lengua y en otras está relacionado con elementos contextuales tales como los gestos, la persona y el nivel de implicación. Se verá que las estructuras y las elecciones gramaticales están relacionadas con diversos parámetros, entre ellos la naturaleza de la acción y el grado en que la información ayuda a que se cumplan los objetivos comunicativos del hablante. Posteriormente, presentaré el concepto de conciencia metalingüística y mostraré que ciertos aspectos del significado que no se pueden ver al analizar las intuiciones de los hablantes, se aprecian con claridad cuando examinamos el uso espontáneo del lenguaje, especialmente el discurso conversacional. La relación entre lenguaje y género se abordará cuando hablemos de la deixis, una propiedad que tienen ciertos signos.

6.1. EL MÉTODO FORMAL EN EL ANÁLISIS LINGÜÍSTICO

La mayoría de los análisis de lo que aquí llamo «formas lingüísticas» se han basado en el **método formal** de investigación (Carnap, 1942),

según el cual las expresiones lingüísticas se estudian sin tomar en cuenta sus correlatos no lingüísticos. El analista se centra en las formas lingüísticas sin tratar de relacionarlas con los sucesos u objetos del mundo que describen (lo que los filósofos llaman *designata*). En general, quienes estudian la fonología, la morfología y la sintaxis suelen estar más interesados en las relaciones entre los diferentes elementos del sistema de la lengua (sonidos, partes de palabras, frases y oraciones) que en las relaciones entre esos elementos y el «mundo exterior» al que supuestamente representan. En el método formal, los signos lingüísticos son extraídos de su contexto natural —como parte de actos comunicativos y, por lo tanto, como actos sociales— y examinados como elementos de un sistema abstracto.

El método formal se basa en varios supuestos, uno de los cuales dice que las formas lingüísticas son compartidas por grupos determinados de hablantes; sin embargo, no se suelen considerar los procesos políticos o culturales que hicieron eso posible o necesario (Bourdieu, 1982: 26). Asimismo, estructuralistas y generativistas desarrollan sus análisis como si la relación forma-contenido se mantuviera constante independientemente del tiempo, del espacio y de los hablantes —esto es parte del **enfoque sincrónico** de su descripción lingüística—, y como si las implicaciones o consecuencias sociales, culturales y psicológicas de determinada elección lingüística no fueran importantes para tal descripción. Una versión más actual de este enfoque es la perspectiva de autonomía sintáctica que defienden varios formalistas contemporáneos, especialmente Chomsky y sus discípulos.

Al analizar las estructuras, los gramáticos ven las palabras, las oraciones y sus componentes como elementos simbólicos que pueden ser fácilmente manipulables (es decir, modificados y combinados de formas diversas con otros elementos del sistema) con el fin de establecer las reglas que determinan su uso y comprensión por parte de los hablantes. Este tipo de trabajo presupone una concepción del lenguaje sobre todo como instrumento de información o de descripción del mundo (para una perspectiva distinta, véase el capítulo 7). En otras palabras, aunque a los gramáticos les importe el significado, no suelen tomar en consideración más que lo que los lógicos y los estudiosos de la semántica llaman significado **referencial** o **denotativo** (Lyons, 1969, 1977), es decir, respectivamente, la propiedad que tienen las expresiones lingüísticas de identificar determinados objetos del mundo (por

ejemplo, el uso del sintagma *la guitarra roja* en el enunciado *Juan quiere la guitarra roja*) o una clase particular de objetos, cualidades o sucesos (por ejemplo, el uso de *guitarra* en la oración *Juan acaba de comprarse una guitarra*)¹. Generalmente, los gramáticos no hacen ninguna afirmación acerca de los otros aspectos del significado, llamados sociales, afectivos, emotivos o indiciales, todos los cuales, sin embargo, son de gran interés tanto para los sociolingüistas como para quienes se dedican a la antropología lingüística (véanse Romaine, 1984; Silverstein, 1979, 1985b). También dan por hecho que, excepto en el caso de los deícticos como *yo, tú, aquí, ahora*, etc. (véanse las secciones 1.4.2 y 6.8.2), el significado denotativo se comparte, es decir, se mantiene sin modificaciones aunque cambien los hablantes, pase el tiempo o se esté en otro lugar. Por último, el análisis formal se basa en el supuesto (planteado por el lógico alemán Gottlieb Frege) de que el significado de una proposición surge del significado de las palabras que la constituyen (Dummett, 1973: 4).

Como veremos más adelante en este mismo capítulo, la inclusión de otro tipo de significados en el estudio de las unidades gramaticales permite, a los antropólogos lingüísticos y a los analistas del discurso, desvelar toda una nueva serie de fenómenos del lenguaje.

6.2. EL SIGNIFICADO COMO PRODUCTO DE LA RELACIÓN ENTRE SIGNOS

Una de las mayores contribuciones del último siglo al análisis lingüístico ha sido la idea de que la base del significado descansa en el tipo de relaciones que los signos —palabras, gestos convencionales, señales de tránsito, etc.— establecen entre sí en un sistema determinado. El lingüista suizo Ferdinand de Saussure, considerado por muchos como el fundador de la lingüística moderna e inspirador del movimiento intelectual europeo conocido como **estructuralismo**, creía que ciertos objetos (ya fueran trazos en un papel u ondas sonoras en el aire) adquirirían significado, es decir, devenían **signos**, de dos formas: (i) al estar temporal o espacialmente vinculados a otros elementos (similares), y (ii) al ser comprendi-

¹—La distinción entre referencia y denotación se conoce también como la distinción entre *referencia* (del alemán *Bedeutung*) y *sentido* (del alemán *Sinn*) o *extensión* e *intensión* (véanse también Allwood, Andersson y Dahl, 1977; Chierchia y McConnell-Ginet, 1990; Frege, [1892] 1952).

dos en oposición a otros elementos (similares también) que podían haber sido utilizados, pero que no lo fueron. Saussure denominó **sintagmáticas** al primer tipo de relaciones y **paradigmáticas** al segundo tipo (los psicólogos a veces se refieren a lo mismo en términos de relaciones **horizontales** y **verticales**). Saussure definió las relaciones sintagmáticas como relaciones de contigüidad (o *in praesentia*), lo que significa que, en una oración, cada palabra adquiere significado por estar *junto a* otras palabras. Esto se hace patente cuando consideramos palabras que pueden tener diferentes significados. Por ejemplo, la palabra *línea* en las oraciones (1)-(4) expresa cada vez un concepto diferente y se refiere a cosas distintas. Podemos conocer el significado de *línea* adecuado en cada ocasión al observar las otras palabras con las que concurre.

- (1) No puedo dibujar una *línea* derecha con esta regla.
- (2) La gente debe formar una *línea* si quiere ser atendida.
- (3) No puedo recordar ni una sola *línea* de ese poema.
- (4) ¿Qué *línea* argumental estás siguiendo?

En (1) y en (2), el significado de *línea* lo determina el verbo que la precede —*dibujar* en (1) y *formar* en (2). En (3) y en (4), gracias al resto del sintagma nominal a que pertenece —*de ese poema* y *argumental*, respectivamente. La noción estructuralista de relaciones sintagmáticas contiene la idea, manifestada frecuentemente por lógicos y por filósofos (Frege, Wittgenstein), de que las palabras solo tienen sentido dentro del contexto de una oración².

Las relaciones paradigmáticas son relaciones *de oposición* (Saussure utilizaba el término latino *in absentia*). Definen algo por lo que *no* es, es decir, por todos aquellos signos del mismo sistema que, pudiendo haber sido utilizados, no lo fueron.

En el siguiente enunciado, por ejemplo, la palabra *grande* debe ser entendida en contraste con otras palabras que podían haberla reemplazado.

- (5) Pablo es un hombre grande.

² Por ejemplo, en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein dice: «3.3. Solo las proposiciones tienen sentido: solo en el nexo de una proposición un nombre tiene significado» (1961: 14). El término inglés *proposición* es aquí, como en todos los demás escritos lógico-filosóficos del período, una traducción del término alemán *Satz* (véase Willard, 1972).

Si busco a Pablo entre un grupo de gente, excluiré a aquellos que son *pequeños* o *altos pero delgados*. La idea del estructuralismo es que el significado de lo que utilizamos viene dado en parte por aquello que no utilizamos. La elección de *grande* debe verse no solo en contraste con su antónimo, *pequeño*, sino también en contraste con otras palabras que son próximas y, sin embargo, distintas, como *gran*. Los estructuralistas dirían que para entender lo que quiere decir *grande* debemos tomar en consideración el hecho de que el sistema tiene también la palabra *gran*. Sabemos que *un gran hombre* es diferente de *un hombre grande*, de aquí la importancia de lo que *no* se dice (Tyler, 1978).

Como Lévi-Strauss demostró al introducir los métodos estructuralistas en la antropología cultural, esta idea de significado-por-oposición y de variaciones posibles dentro de una clase puede aplicarse a cualquier sistema de clasificación, pero especialmente a aquellos que se caracterizan por oposiciones duales o binarias: hombre y mujer, las relaciones sanguíneas o similares, nobles y plebeyos, dioses y mortales, ciudadanos y esclavos, animales terrestres y animales marinos, seres vivos y seres que no tienen vida, alimentos cocidos y alimentos crudos (véase el capítulo 2). En cada caso, el significado de uno de los miembros se obtiene por oposición con el otro. Es el hecho de que haya personas que *no* son nobles (es decir, plebeyos) lo que da a los nobles su status especial. Desde la perspectiva estructuralista, las relaciones de dominación no solo se imponen desde arriba (por ejemplo, mediante la fuerza o la ley), sino que también se apoyan en los de abajo, en aquellos que actúan como «inferiores». Esta postura ignora deliberadamente las condiciones sociohistóricas que derivaron en una determinada situación y destaca el factor de elección que está implícito en todo sistema de clasificación.

De forma más general, la perspectiva estructuralista de lo que es el significado resulta potencialmente útil para cualquiera que esté interesado en la forma en que las personas interpretan su entorno, incluidas las acciones de los demás. Si sustituimos las «palabras» por «actos», podemos aplicar esta concepción del significado ya no al lenguaje, sino a cualquier interrelación humana. Podemos, por ejemplo, analizar la donación de un regalo —que puede o no ir acompañada de palabras— como un acto que debe ser interpretado tanto sintagmáticamente (secuencialmente) como paradigmáticamente (en oposición a otros actos posibles). Si el ofrecimiento de comida se realiza tan pronto como los platos llegan a la mesa, se interpreta de una forma distinta que si se hace después de que otros

comensales ya han sido servidos. Además, el significado del ofrecimiento mismo también depende del rango de los platos. Si la mesa está llena de guisos humeantes y se nos brinda el contenido de una lata, consideraremos que el ofrecimiento no es suficientemente generoso e incluso podría parecernos ofensivo. Tal reacción se basaría en la creencia de que nosotros sabemos lo que los comensales aprecian más, así como las formalidades locales relativas a cómo tratar a los invitados a una mesa. En este caso, para saber realmente cómo interpretar el significado del momento en que se hace un ofrecimiento (el *cuándo*) y de lo que se ofrece (el *qué*), debemos conocer lo que es relevante para la gente que hace el ofrecimiento, es decir, lo que ellos aprecian. La comida enlatada, cuando es importada y más cara, debe considerarse de mayor valor que la comida recién hecha (esto es lo que ocurre generalmente en Samoa Occidental, por poner un ejemplo). Para ilustrar mejor la idea estructuralista de que cualquier interpretación debe tomar en cuenta lo que importa en un determinado sistema de elecciones posibles, echemos una ojeada a la forma como se utilizan los sonidos individuales para expresar significados. Como veremos, los principios que originalmente se desarrollaron como parte del estudio de los sistemas fonéticos se aplicaron posteriormente al estudio del comportamiento humano (véase el epígrafe 6.3.2).

La idea del significado como producto de las relaciones entre los signos (*in praesentia e in absentia*) ha sido utilizada para el estudio de toda clase de sistemas de comunicación, especialmente en el campo de la semiótica (Barthes, 1968; Eco, 1976). Jakobson (1956, 1968), por ejemplo, vio en las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas la base para comprender una amplia gama de fenómenos, tales como la afasia, la facilidad de palabra, las novelas realistas, el arte pictórico y el cinematográfico. Señaló, por ejemplo, que en las canciones líricas rusas los autores preferían explotar las relaciones paradigmáticas y, por lo tanto, favorecían las construcciones metafóricas, mientras que autores realistas como Tolstói acudían más a las relaciones sintagmáticas al emplear figuras metonímicas como la sinécdoque (la parte por el todo): «En la escena del suicidio de Anna Karenina, la atención artística de Tolstói se centra en el bolso de la heroína; y, en *Guerra y paz*, el autor utiliza las sinécdoques “cabello en el labio superior” u “hombros desnudos” para referirse a los caracteres femeninos a los que tales rasgos pertenecen» (Jakobson, 1956: 78). En pintura, el cubismo favoreció las metonimias y el surrealismo las metáforas. En cine, los primeros planos son metonímicos porque permiten el uso de un detalle en

lugar del todo, mientras que el montaje paralelo es metafórico porque yuxtapone las acciones de dos personajes y, por lo tanto, fuerza al público a pensar en uno en función de las acciones del otro³.

6.3. ALGUNAS PROPIEDADES BÁSICAS DE LOS SONIDOS DEL LENGUAJE

La capacidad humana de producir y percibir los sonidos del lenguaje se debe a la combinación de factores fisiológicos, neurológicos, cognitivos y contextuales. Fisiológicamente, el habla de los seres humanos es posible gracias a una laringe con una forma y un tamaño particulares y a un tracto vocal supralaríngeo, también con una forma y una longitud particulares, que actúa como filtro del aire que sale de los pulmones. Puesto que la laringe humana no es tan eficiente para la respiración como la de los primates no humanos o la de otros animales, los investigadores plantearon la hipótesis de que se hubiera desarrollado de tal manera para otras funciones, como la producción del habla.

El tracto de una persona adulta también es bastante diferente del de un recién nacido o de un chimpancé (Lieberman, 1975: 108–109). Unos meses después del nacimiento, la anatomía de los niños comienza a desarrollarse para permitir la producción de todos los sonidos que emiten los adultos. A la edad de dos años aproximadamente, los niños tienen ya un tracto vocal de adultos.

Desde un punto de vista neurológico y cognitivo, los seres humanos deben ser capaces de controlar y de mover sus órganos vocales a una velocidad bastante rápida para poder producir los sonidos del lenguaje.

El habla humana es resultado de una fuente, o fuentes, de energía acústica filtrada por el tracto vocal supralaríngeo. Para sonidos como las vocales en inglés, la fuente de energía es la secuencia periódica de golpes de aire que atraviesan la laringe mientras las cuerdas vocales (pliegues) se abren y se cierran rápidamente. La velocidad a la cual las cuerdas vocales se abren y se cierran determina la frecuencia fundamental de fonación. La energía acústica está presente en la frecuencia fundamental y en sus armónicos o hipertonos.

(Lieberman, 1975: 10)

³ Para una revisión del papel de las relaciones metafóricas y metonímicas en la gramaticalización, véase Heine, Claudi y Hünnemeyer (1991).

Los seres humanos también deben ser capaces de sintonizar y de analizar, a una velocidad francamente rápida, los sonidos particulares que producen otros hablantes. Las personas pueden decodificar el habla normal a una velocidad de entre 20 y 30 segmentos por segundo, a pesar de que el oído humano generalmente no puede identificar sonidos a una velocidad mayor de entre 7 y 9 segmentos por segundo (Lieberman, 1970), y a pesar también de que los sonidos transmitidos a una velocidad de 20 segmentos o más por segundo se perciben como un «tono» indiferenciable (Lieberman, 1975: 7). Los sonidos del lenguaje «se deslizan» unos sobre otros, afectando a, y siendo afectados por, los sonidos vecinos. Esto es lo que en fonética se conoce como **coarticulación**. Lo que se considera una misma consonante puede ser bastante diferente en función de la vocal que la siga. El sonido /k/ de la palabra *car* [coche] se articula en la boca mucho más atrás que la /k/ de *key* [llave]. Las tres consonantes de la palabra *spoon* [cuchara], /s/, /p/ y /n/, se articulan con los labios redondeados, uno de los rasgos característicos de /u/, la única vocal de la palabra (Daniloff y Hammarberg, 1973). Los oyentes recurren a diversas claves, tanto acústicas como contextuales, para analizar en unidades discretas una sucesión de sonidos que de hecho no son claramente separables, ni en términos de sus señas acústicas ni en términos de su articulación.

Lieberman y otros expertos en fonética se basan en estas propiedades de los sonidos del lenguaje para afirmar que los oyentes realizan un trabajo impresionante (y en gran parte inconsciente o automático) para **descifrar** la señal del habla (Lieberman, 1975). Ese trabajo requiere que los oyentes idealicen o regularicen una información auditiva bastante variable. De hecho, la variación parece ser la norma en la producción de los sonidos, no solo porque el mismo hablante nunca pronuncia una palabra *exactamente* igual, sino también porque hay variaciones en la forma en que cada hablante configura su propio repertorio de sonidos lingüísticos. Los fonetistas han demostrado experimentalmente que dos hablantes distintos pueden utilizar sonidos con diferentes propiedades acústicas para expresar el «mismo» sonido lingüístico. Lo que para un hablante suele producir el sonido [e], para otro puede representar el sonido [ɪ] (Lieberman y Blumstein, 1988: 177). Esto significa no solo que los hablantes pueden utilizar partes diferentes de su tracto vocal para producir lo que se percibe como el mismo

sonido, sino que quienes escuchan se adaptan constantemente a esas variaciones, siempre que ciertos parámetros y diferenciaciones se mantengan más o menos constantes⁴.

Los lingüistas han planteado la hipótesis de que los hablantes-oyentes se apoyan en unidades teóricas, es decir, abstractas, que pueden encajar fácilmente en las características particulares de los sonidos que emite cada persona. Estas unidades son los **fonemas**, clases de sonidos como /t/, /i/, /p/ o /θ/, que pueden ser combinados en una secuencia para formar unidades con significado como /tɪp/, /pɪt/ o /tθ/, es decir, *tip* [propina], *pit* [hoyo] y *teeth* [dientes]⁵.

6.3.1. El fonema

El concepto de fonema se creó para expresar el hecho de que no todas las variaciones en la pronunciación de un determinado sonido dan como resultado significados distintos. Sin embargo, en inglés no es lo mismo pronunciar, por ejemplo, /p/ o /b/, como muestra la siguiente lista de palabras (de Hyman, 1975: 61):

/p/	/b/
pin [alfiler]	bin [caja, cubo]
rapid [rápido]	rabid [rabioso, fanático]
rip [desgarrón]	rib [costilla]

Los fonólogos afirman que a pesar de que /p/ y /b/ comparten el mismo **punto de articulación** —ambas son **bilabiales**, es decir, que los dos labios trabajan para detener el aire y producir el sonido— y también algunos aspectos de su **modo de articulación** —ambas se producen deteniendo primero el flujo del aire (por lo cual se denomi-

⁴ «Los hablantes no tratan de producir las mismas frecuencias absolutas para las “mismas” vocales. En vez de ello, producen una serie de frecuencias adaptadas al largo de su tracto vocal» (Lieberman y Blumstein, 1988: 178-179).

⁵ Hoy en día todavía no está claro si hablar de las palabras en términos de secuencias de unidades diferenciadas —de fonemas— es expresar con acierto la forma en que los hablantes en realidad perciben los sonidos del lenguaje. Fowler (1985) ha señalado que si pensamos en términos de segmentos marcados, cada uno con su posición (ideal), hablar consistiría sobre todo en *acercarse* a ellos. Armstrong, Stokoe y Wilcox (1994) partieron de esta afirmación para plantear que articular sonidos debía no ser muy distinto de articular gestos en los lenguajes de signos. Es probable que la capacidad de pensar en términos de tales unidades no sea tanto un rasgo universal del procesamiento del lenguaje como una sofisticadísima forma de analizar el habla a partir de un constructo teórico igual que los sistemas alfabéticos de escritura (véase el epígrafe 5.1).

nan **oclusivas**)—, la forma en que se utilizan las cuerdas vocales para producirlas es distinta. En /b/, vibran (razón por la cual se la llama **sonora**), mientras que en /p/ permanecen quietas (y se produce un sonido **sordo**)⁶. El uso de las cuerdas vocales es, pues, el rasgo crucial —el **rasgo distintivo**— que hace que /p/ y /b/ sean fonemas distintos; ahora bien, existen otros rasgos que /p/ y /b/ muestran (o toman) en determinados contextos, los cuales no se consideran relevantes para su diferenciación. Así, por ejemplo, /p/ en inglés es aspirada⁷ cuando está al principio de una palabra, pero no al final; de tal forma que la palabra *pin* se pronuncia en realidad [p^hin], mientras que la palabra *rip* se pronuncia [rip] —y no [rip^h]. Pero puesto que la aspiración de *p* no da lugar a una palabra de significado distinto ([rip^h] sería simplemente una pronunciación inusual que incluso podría pasar desapercibida), los fonólogos consideran que [p] y [p^h] pertenecen a la misma clase: el fonema /p/. No obstante, esta clasificación tiene sentido solo en el interior de un sistema particular —en este caso en el sistema fonológico del inglés—, pues existen otras lenguas en las que la aspiración de una oclusiva bilabial sí da lugar a un cambio de significado. En el coreano, por ejemplo, *pul* y *p^hul* no son variantes de la misma palabra, sino dos palabras distintas con diferente significado: «fuego» y «césped», respectivamente. En casos como este se considera que la *p* aspirada y la *p* no aspirada son dos fonemas —/p^h/ y /p/, respectivamente— y no uno (véase Finegan y Besnier, 1990: 66–68).

El fonema como unidad de análisis pretende expresar la distinción entre las variaciones que importan y las que no, así como los rasgos que son distintivos y los que no lo son. Cuando analizamos la forma en que

⁶ Para aquellos que no están familiarizados con la distinción entre sonidos sordos y sonoros, conviene experimentar la diferencia con otras dos consonantes, /z/ y /s/, que se distinguen por la misma oposición —sonora/sorda—, aunque en ninguna de las dos se obstruye totalmente el paso del aire, sino que solo se estrecha, por lo que el flujo es continuo y más fácil la percepción de su diferencia: ponga las manos sobre sus oídos y pronuncie las palabras *eyes* [ojos] y *ice* [hielo], extendiendo el último sonido de cada una; sentirá la vibración en la *s* de *eyes* porque fonéticamente es una sibilante sonora, /z/, y no en *-ce* de *ice* porque esta es una sibilante sorda /s/. [En español, la *s*, que en principio puede ser sorda o sonora, a menudo se pronuncia como sonora delante de otra consonante sonora, como en *asma* o *desde*. (N. del T.)]

⁷ Esto significa que después de la /p/ de *pin* sale una corriente de aire más fuerte que después de la /b/ de *bin*. Los fonetistas definen la aspiración como un ruido sordo de mayor extensión que se escucha después de la articulación de una oclusiva y antes de la vocal siguiente (Ladefoged, 1975: 43 y 124).

los diversos órganos de la fonación se mueven para producir un sonido o la frecuencia de las ondas sonoras en una articulación determinada (como puede apreciarse en un espectrograma; sobre este tema, véase Ladefoged, 1975), observamos que son innumerables las variaciones que puede haber entre un ejemplo y otro de lo que los hablantes perciben como un mismo sonido. Sin embargo, desde el punto de vista de los cambios en el significado, muchas de esas variaciones pueden ser ignoradas, como las relativas al volumen, al tono (en las lenguas no tonales como el inglés [y el español]), a si la voz es entrecortada o si los sonidos tienen una prolongación enfática. Asimismo, variaciones como la que existe entre una oclusiva sorda aspirada y otra no aspirada en el inglés ([p] vs. [p^h]) también pueden ser ignoradas porque son previsibles, es decir, dependen de los sonidos contiguos y no alteran el significado de la palabra en que aparecen.

El concepto de fonema es sumamente atractivo para cualquiera que esté interesado en la forma como las mentes humanas procesan el flujo de los acontecimientos y los fenómenos en que toman parte. Especialmente en la primera mitad de este siglo, los antropólogos lingüísticos y los antropólogos culturales intercambiaron diversas hipótesis para justificar el principio general que señala que existen patrones abstractos, o formas, que pueden ser psicológicamente reales pero difíciles de ver u oír. Para Sapir, la necesidad de formar clases abstractas para ordenar casos concretos de sonidos producidos por hablantes nativos se veía fuertemente apoyada por el trabajo de campo que había realizado en comunidades con lenguas sin escritura. Observó que los hablantes nativos de esas lenguas encontraban grandes dificultades para transcribir los matices de las diferencias acústicas que no percibían como significativas. Cuando se les pedía que dividieran alguna palabra, frecuentemente producían formas que estaban más cerca de una representación abstracta o de una reconstrucción etimológica que de lo que habían dicho unos segundos antes en el contexto de una palabra entera o de una frase. Sobre la base de estos hechos, Sapir reivindicaba la **realidad psicológica del fonema**. Ilustremos su postura con un ejemplo: en cierto momento, mientras enseñaba a su informante de payuté del sur, Tony Tillohash, a escribir fonéticamente su lengua, Sapir eligió la expresión *pa:βa^h*, «en el agua», que está formada por una oclusiva bilabial sorda ([p]), una *a* larga y tensa [a:], una fricativa bilabial sonora ([β]), una *a* corta y relajada ([a]) y una aspiración final ([^h]).

Le dije a Tony que dividiera la palabra en sílabas y que, escuchando con atención, descubriera de qué sonidos estaba compuesta cada una de ellas, y en qué orden, para luego tratar de escribir el símbolo que correspondiera a los elementos fonéticos identificados. Para mi sorpresa, Tony dijo: *pa*, pausa, *paʰ*. Y digo «sorpresa» porque reconocí de golpe lo paradójico que era que Tony no estuviera «escuchando» en términos de sonidos reales (la bilabial sonora β era objetivamente muy distinta de la oclusiva inicial), sino en términos de una reconstrucción etimológica: *pa*, «agua», más la «posposición» *-paʰ*, «en». La leve pausa que aparecía después del tema fue suficiente para desviar a Tony de la forma meramente fonética de la «posposición» hacia una forma teóricamente real pero inexcusablemente inexistente.

(Sapir, 1949d: 48-49)

Para Sapir, la forma «teóricamente real» es en la que aparece el fonema /p/, que en payuté del sur se pronuncia de cuatro maneras distintas, dependiendo del lugar que ocupe en una palabra o en una frase: $[\beta]$ es la forma que adquiere cuando sigue a una vocal larga, y de ahí la forma *pa:βaʰ*. La alternancia entre [p] y $[\beta]$ en payuté del sur es similar a otros procesos fonológicos que ocurren en otras lenguas. Por ejemplo, en español el sonido [b] se transforma en $[\beta]$ cuando aparece entre dos vocales. En el siguiente ejemplo, el primer sonido de la palabra *banca* se modifica cuando a la palabra la precede el artículo *la*, que termina en vocal (de Hyman, 1975: 62):

- (6) *banca* [baŋka] 135
 (7) *la banca* [la βaŋka] 135

Lo que ocurre en (7) es un caso típico de **asimilación**: el primer sonido de *banca* adquiere algunas de las propiedades de los sonidos contiguos, lo que significa que *se asimila* a ellos. En lugar de cerrar completamente los órganos vocales (en este caso los labios) para articular una oclusiva sonora [b], los hablantes nativos del español extienden el rasgo de libre paso del aire que caracteriza a las vocales (la [a] precedente, de *la*, y la siguiente [a], de *banca*) a la consonante intermedia. El resultado es que en lugar de una oclusiva (cuya fase más importante es la oclusión o bloqueo momentáneo del paso del aire) tenemos una **fricativa** $[\beta]$, es decir, un ruido «de fricción» que se produce al dejar que el aire salga de la boca por un pasaje muy estrecho (en este caso entre los labios). Ambos sonidos, [b] y $[\beta]$, se dice que

son de **distribución complementaria** porque nunca aparecen en el mismo entorno fonético, es decir, que [b] nunca aparece entre dos vocales y que $[\beta]$ no aparece si no la precede una vocal. Desde un punto de vista fonémico, [b] y $[\beta]$ son, en español, dos **alófonos** (dos variantes) del mismo fonema (no las abordamos aquí, pero existen razones teóricas para que sea /b/ y no /β/ el símbolo de la unidad abstracta más general).

La diferencia entre el ejemplo en español y el planteado en payuté del sur es que, mientras en español lo que consideramos la unidad abstracta, el fonema /b/, aparece en ciertos contextos fonológicos (cuando no va precedido de una vocal), en payuté del sur el sonido /p/ del morfema *-paʰ* nunca aparece, porque, al ser un sufijo, la /p/ de *-paʰ* siempre sigue a otros sonidos que modifican su articulación. Es en este sentido que *-paʰ* es una «forma teórica», puesto que se trata más bien de una abstracción que de algo que los hablantes puedan decir. Para expresar esta idea, Sapir escribió **-paʰ*, con el asterisco, pues se trata de una convención que se utiliza en lingüística histórica para formas reconstruidas pero nunca atestiguadas (la forma **pə:ter* se considera la forma reconstruida del proto-indoeuropeo para lo que hoy es la palabra inglesa *father* [padre], porque no tenemos modo alguno de saber realmente lo que la gente proto-indoeuropea decía). El hecho de que el hablante nativo de payuté del sur pudiera articular la forma *-paʰ* cuando dividió la palabra *pa:βaʰ* le dio a Sapir un argumento en favor de su convicción de que las formas que los lingüistas postulan en la base de los factores distribucionales tienen, en efecto, realidad psicológica. Argumentos similares fueron utilizados posteriormente por los generativistas con el fin de apoyar la idoneidad de las estructuras abstractas o «profundas» para representar cierto tipo de relaciones entre los elementos de un enunciado (Chomsky, 1957, 1965).

6.3.2. Lo émico y lo ético en antropología

Cuando una diferencia de sonido entre dos palabras produce una diferencia de significado, los lingüistas dicen que existe entre ellas una diferencia **fonémica**. En cambio, cuando no se produce ninguna diferencia de significado decimos que se trata de una diferencia **fonética**. Como vimos más arriba, una aspiración puede ser fonética en inglés y fonémica en coreano. En esta última lengua, la aspiración afecta al significado referencial o denotativo de la palabra, cosa que en inglés no sucede. A partir de esta distinción, Kenneth Pike (1954-1956,

1966, 1971) creó los términos *émico* y *ético* para referirse a los comportamientos que son significativos y a los que no lo son, para los individuos que los realizan.

Es conveniente —aunque algo arbitrario— describir el comportamiento desde dos puntos de vista diferentes, que nos llevan a resultados que se interrelacionan. El punto de vista ético estudia el comportamiento desde fuera del sistema particular en que ocurre y constituye un acercamiento primero y fundamental a cualquier sistema ajeno. El punto de vista émico, por su parte, es consecuencia del estudio de los comportamientos desde el interior del sistema.

(Pike, 1971: 37)

La distinción adquirió gran importancia en la antropología en la década de los años 60, cuando los investigadores de campo se vieron obligados a distinguir en sus descripciones la perspectiva ética de la émica. La perspectiva émica es aquella que favorece el punto de vista de los miembros de la comunidad que se estudia y, por lo tanto, trata de describir cómo ellos le otorgan significado a un determinado acto o a la diferencia entre dos actos distintos. La perspectiva ética, en cambio, es independiente de la cultura en cuestión y simplemente permite clasificar los comportamientos a partir de una serie de rasgos que establece el observador/investigador. Las **redes éticas** son listas de rasgos de un determinado fenómeno que pueden ser utilizadas en trabajos comparativos, aunque no todos los rasgos sirven para todas las situaciones o comunidades. El modelo de Hymes con los componentes de un hecho comunicativo —situación, participantes, propósitos, secuencias, etc. (véase el epígrafe 9.2)— es ejemplo de una red ética.

Como destacó Keesing (1972), existen diferentes concepciones de lo ético y de lo émico. Lo émico se considera a veces equivalente a «mental» o «ideacional» y, en consecuencia, inaccesible de forma directa, mientras que lo ético se identifica con los comportamientos y, por ende, con lo visible. Otras veces, lo émico es simplemente el punto de vista de los miembros del grupo y, lo ético, el punto de vista del observador. Si el observador es un antropólogo que ha estudiado o leído acerca de otras comunidades, su perspectiva incluirá una lista de rasgos que en ocasiones se concibe como una serie de posibles universales de la cultura humana.

En antropología, las diversas corrientes han dado prioridad a una perspectiva frente a la otra. Para la escuela de la «nueva etnografía», a la

que pertenece la noción de *gramática cultural* creada por Goodenough y Frake (véase la sección 2.2), el objetivo de la etnografía es describir una cultura en términos émicos. Por ejemplo, en el trabajo que realizó sobre las actividades culturales de los subanún, Frake (1964) señaló que no es posible depender de una lista de criterios interculturales (es decir, éticos) para descubrir lo que cuenta como «comportamiento religioso» para un grupo determinado. Es preciso averiguar de qué manera ciertos comportamientos son interpretados y conceptualizados por los miembros del grupo en cuestión. Los materialistas culturales como Marvin Harris criticaron esta postura redefiniendo la distinción entre émico y ético en términos de categorías de los participantes y categorías de los observadores.

Si los comportamientos se describen en términos de categorías y relaciones que surgen de los criterios de semejanza, diferencia y significación que estratégicamente se ha planteado el observador, son éticos; si se describen en términos de los criterios de un informante, son émicos.

(Harris, 1976: 340)

Algunas de las dificultades que surgen al hacer la distinción entre lo émico y lo ético se deben a que se apoya en dos homologías bastante problemáticas; por un lado, la que vincula el lenguaje y la cultura y, por otro, la que correlaciona los objetivos y las metodologías antropológicas con los objetivos y las metodologías lingüísticas, especialmente las desarrolladas por los gramáticos formalistas.

El lenguaje es parte de la cultura, pero no la agota. Cómo se siente una mujer respecto de sus hijos y cómo concibe la relación con su marido son temas que sin duda pueden ser hablados, pero que abarcan mucho más que las estrategias verbales a través de las cuales esos sentimientos y relaciones se representan o negocian. La idea de «respeto» que está implícita en el comportamiento de una persona hacia ciertos individuos de su comunidad incluye toda una gama de acciones, actitudes y creencias entre las cuales el lenguaje es solo una parte. Las cosas que el ser humano fabrica, incluido aquello que desempeña una función importante en la definición de lo que una persona entiende por «casa», «lugar de trabajo» o «templo», son un componente esencial del contexto cultural en el que las vidas son vividas e impregnadas de significados. Además, estas cosas tienen una vida que frecuentemente es complementaria y nada parecida a la de las expresiones lingüísticas. Tan

pronto como empezamos a pensar en la relación entre lenguaje y cultura, nos damos cuenta de que lo que decimos depende de lo que entendamos por lenguaje y cultura y de las teorías que tengamos al respecto (véanse los capítulos 2 y 3). Sin embargo, estos dos dominios no son idénticos, y cualquier analogía que se plantee entre ambos debe considerar esta falta de identidad.

Los gramáticos suelen asumir un número considerable de reglas y principios que las lenguas comparten. Ya sea que aceptemos o no la idea de Chomsky de una gramática universal y sus afirmaciones acerca del innatismo, la mayoría de los lingüistas formales, especialmente en Estados Unidos, se dedican a estudiar las propiedades universales de las lenguas. Los antropólogos, por su parte, no hablan de una cultura universal ni se ponen de acuerdo sobre el alcance y la naturaleza de un «carácter humano universal» que estaría en la base de todas las culturas (no obstante, véase la discusión sobre las perspectivas cognitivas acerca de la cultura en el epígrafe 2.2).

El objeto de investigación de los formalistas son las intuiciones que los hablantes nativos tienen acerca de la aceptabilidad de determinadas expresiones (es decir, «¿se puede decir esta oración?, ¿significa lo mismo que esta otra?»), no las teorías que esos mismos hablantes pudieran elaborar sobre la forma en que funciona el lenguaje. Los antropólogos, sin embargo, además de dedicar bastante tiempo a preguntarle a la gente qué piensa de tales o cuales cosas, sucesos o relaciones, también consideran que las conceptualizaciones de sus informantes son teorías locales que necesitan explicación. Los lingüistas discrepan sobre la importancia que el comportamiento lingüístico efectivo tiene para la descripción de una lengua o para la teoría lingüística en sí. Los formalistas suelen ver únicamente una parte de los fenómenos que constituyen lo que llamamos «lenguaje» —aquellos que pueden ser estudiados desde el supuesto de que el lenguaje es una propiedad de la mente humana. Para tales fenómenos, el estudio de las intuiciones de los hablantes se considera no solo suficiente, sino óptimo. Los antropólogos, por su parte, no acostumbran trazar fronteras rígidas en cuestiones de cultura, y suelen hacer algo más que interrogar a los informantes; por ejemplo, observan y describen gran cantidad de comportamientos públicos, especialmente rituales. Esto significa que los antropólogos están, por definición, en un campo de la actividad humana que los lingüistas llamarían «actuación» (véase el epígrafe 1.4.1).

Estos y otros factores dificultan el poder decidir hasta dónde es posible aplicar a situaciones y culturas diversas la distinción émico/ético, originalmente basada en una homología hecha entre los sonidos lingüísticos y el comportamiento humano.

6.4. RELACIONES DE CONTIGÜIDAD: DE LOS FONEMAS A LOS MORFEMAS

Como señalamos más arriba, los signos, incluidos los sonidos del lenguaje, mantienen, además de las relaciones de oposición, relaciones de contigüidad. Cuando los fonemas se combinan en secuencias, forman **morfemas**, que son las unidades sonoras mínimas con significado. Por ejemplo, los sonidos /p/, /i/ y /n/ no tienen significado propio, pero si se unen en la secuencia /pin/, dan por resultado la palabra inglesa *pin* [alfiler]. Los sonidos /i/ y /ŋ/ forman la terminación verbal /iŋ/ (que se deletrea *-ing*), como en *liv-ing* [viv-iendo] o *jok-ing* [brome-ando]. Una sola /s/ expresa la idea de «plural» cuando se añade a *book* [libro], *seat* [asiento] o *lip* [labio].

Para aislar un morfema, los gramáticos deben poder determinar que un sonido o una secuencia de sonidos *regularmente* expresan un significado particular. Quienes se dedican a la morfología normalmente ignoran los problemas con que uno se topa cuando trata de describir con precisión el significado de un morfema y se sienten satisfechos cuando un hablante nativo intuitivamente reconoce que una forma dada «más o menos significa lo mismo» en diferentes palabras, por ejemplo *un-* [in-] en *unorthodox* [no ortodoxo] o en *unusual* [inusual], o *-ism* [-ismo] en *Marxism* [marxismo] y en *Cubism* [cubismo]. Sin embargo, las intuiciones de los hablantes a veces pueden contradecir la evolución de las lenguas y ver similitudes etimológicas en palabras que no están relacionadas, como por ejemplo en el *-ust* de *rust* [moho], *rust* [oxidación], *crust* [cor-teza], *fust* [olor a encerrado] y *dust* [polvo], considerando que, a grandes rasgos, guardan relación con una «formación en superficie» (Bolinger, 1950: 120). Igualmente, la palabra *ambush* [emboscada] suele suscitar en los hablantes la idea de que alguien se esconde en los matorrales [*bushes*] (ibíd., pág. 128). Las diferentes teorías lingüísticas varían en el grado de validez que otorgan a tales intuiciones en sus análisis morfológicos.

Sobre la base del mismo tipo de argumentos utilizados para hablar de los alófonos (sección 6.3.1), los estudiosos de la morfología hablan de

alomorfos, que serían las variantes de lo que podría considerarse como el mismo morfema. El ejemplo clásico en inglés [como en español] es el del plural, que puede tener tres concreciones fonéticas distintas [en español, dos: *-s* tras vocal átona, y *-es* tras consonante o vocal tónica]:

- (8) books /bʊks/ [libros]
 dogs /dɒgz/ [perros]
 glasses /ˈglɑːz/ [copas, gafas]

Los tres finales, /s/, /z/ y /əz/, se consideran variantes del mismo morfema, que suele representarse *-Z* para distinguirlo del fonema /z/ (Spencer, 1991: 6).

El concepto de morfema es importante en el estudio del habla porque obliga al analista a estar particularmente atento al papel que desempeñan las diferentes partes de las palabras y las frases en la expresión de determinado significado. Así como no es posible describir una lengua sin conocer las distinciones fonéticas básicas de los hablantes nativos, tampoco es posible entenderla a fondo sin un análisis cuidadoso de la manera como se forman las palabras y del modo en que se combinan los elementos lingüísticos para formar unidades de significado mayores.

Los antropólogos lingüísticos frecuentemente se sienten atraídos por los fenómenos morfológicos porque han visto que las lenguas naturales son sumamente ilustrativas, pues las variaciones morfológicas de una palabra pueden indicar cambios de contexto o de interpretación.

En muchas lenguas, por ejemplo, los matices sociales de una situación o las diferencias entre los participantes aparecen marcadas con morfemas especiales que expresan respeto hacia la persona a la que se habla, respeto por la ocasión o incluso hacia los demás asistentes (Agha, 1994; Levinson, 1983). Estos morfemas, considerados como pertenecientes a la categoría más general de **honoríficos**, pueden ser palabras independientes o **afijos** (categoría que abarca prefijos, infijos y sufijos). Así, en coreano existen diferentes terminaciones verbales dependiendo, entre otros factores, de la posición social que tengan el hablante y el oyente de una situación comunicativa determinada (Lewin, 1971; Martin, 1964). Como se muestra en la tabla 6.1, en cada grupo existen diferentes formas, según el tipo de enunciado y el acto de habla de que se trate (véase el capítulo 7):

Tabla 6.1. Sufijos verbales que indican la relación social entre el hablante y su interlocutor (de Lewin, 1971: 201).

	Declarativo	Interrogativo	Imperativo	Optativo
informal	-ō	-ō	-ō	-ō
	-chi	-chi	-chi	-chi
casual	-(nũ)nda	-(nũ)n'ga	-ra	-cha
amistoso	-ne	-na	-ke	-se
neutral	-o	-o	-o	-psida
	-chiyo	-chiyo	-chiyo	-psida
	-koyo	-koyo	-koyo	-psida
respetuoso	-(sũ)pnida	-(sũ)pnikka	-(sũ)psio	-(sũ)psida

Existe también un infijo (*-si-*) honorífico (Hon) que se inserta en el verbo para expresar deferencia hacia el referente del sujeto de la oración:

- (9) sunmun-ũl ilgũ-si-mnida
 periódico-Ac leer-Hon-Respetuoso:Declarativa
 «(él) lee el periódico» (Lewin, 1971: 198)

De igual modo, en el ponapeano (que se habla en Micronesia) se utilizan algunos verbos especiales, solos o con sufijos locativos diversos, para formar lo que Keating (1996, 1997) ha llamado formas de **humildad** y de **exaltación**, es decir, expresiones lingüísticas que revelan la posición de su referente y la actitud que ha adoptado el hablante frente a una determinada situación o frente a alguno o algunos de los participantes en el hecho comunicativo. En (10) presentamos un ejemplo en el que la hija de un jefe se refiere primero a su acción con la forma humilde *patoh* y luego utiliza la forma *ket*, que entraña alabanza, al referirse a lo que ha dicho su padre. Dada la polisemia de estos morfemas, los presentaremos interlinealmente con la etiqueta genérica de «verbo locativo», que abreviaremos «VLoc»:

- (10) Hija: ah I pahŋ pato ia wasa?
 pero yo futuro VLoc[HUM] dónde lugar
 «¿pero dónde me siento?»
 Jefe: ie.
 aquí junto a mí.
 ((unos segundos después))

Hija: ((al jefe)) *ket* *men ah...*
 VLoc[EXAL] ahí y...
 «síntese» ahí y...»

Los mismos morfemas, *patoh* y *ket*, pueden utilizarse para formar otros verbos si se combinan con sufijos que especifican la direccionalidad, como se observa en el siguiente ejemplo, tomado de la misma interacción:

- (11) (La hija del jefe se dirige a uno de los jóvenes presentes)
- Hija: *ice chest en patoh-sang* *mwo eri*
 hielera a VLoc[HUM]-desde ahí y así
 «quita la hielera de ahí para que»
- Mivolnsapw ket-la* *mwo...*
Mwohnsapw VLoc[EXAL]-ahí ahí...
 «Mwohnsapw (=el jefe) (pueda) moverse ahí...»

Como se puede ver en la tabla 6.2 (de Keating, 1994), el proceso morfológico de añadir sufijos para crear nuevos verbos es sumamente productivo en ponapeano⁹:

Tabla 6.2. *Verbos de humildad y de exaltación en ponapeano.*

Forma de humildad	Forma de exaltación	Traducción
patoh-do	ket-do	venir
patoh-la	ket-la	ir
patoh-di	ket-di	bajar, recostarse
patoh-sang	ket-sang	alejarse de
patoh-wei	ket-wei	acercarse a ti
patoh-di-wei	ket-di-wei	bajar hacia ti
pat-pat	ket-ket	quedarse

⁹ Aunque *ket* es en sí mismo un verbo estativo, aquí adquiere el significado de un verbo de movimiento sin que se le haya añadido ningún sufijo (véase la tabla 6.2). Existen para esto dos explicaciones posibles: o *ket-* es la forma abreviada de *ket-la* (véase [11], enseguida) o toma el significado de movimiento de la partícula de dirección que le sigue: *men* (Elizabeth Keating, en conversación personal).

¹⁰ Keating encontró ejemplos de todas estas formas, excepto de *ket-sang* y de *ket-di-wei*.

La productividad de este tipo de morfología queda clara en el siguiente extracto, donde encontramos tres veces el uso de la forma *patoh* en combinación con tres sufijos diferentes:

- (12) (El jefe, así como varios nobles y otras personas, están sentados en círculo, antes de una ceremonia sakau)
- JEFE: *ahpw ma ke mihni me*
 pero si tú quedar cerca-de-mí
 «¿Qué tal si te quedas aquí?»
- NALIK.: *ahpw ma e patoh-long* *me*
 pero si ella VLoc[HUM]-dentro cerca-de-mí
 «¿Qué tal si ella viene adentro?»
- SOU.: *ah kowe patoh-sang* *men*
 y tú VLoc[HUM]-de donde-estás
 «y tú muévete de ahí»
- LAMPEIN.: *soh i palm patoh-di-wei men*
 no yo futuro VLoc[HUM]-abajo-hacia-en-
 torno-tuyo
 «no bajaré hasta allá»

Dado el papel tan importante que tiene el habla en la implicación, establecimiento y mantenimiento de las relaciones sociales, es claro que cualquiera que esté interesado en las jerarquías y en los procesos en los que la gente real, en situaciones reales, las negocia, no puede sino estar atento a la forma, a un tiempo ingeniosa y poderosa, en que las morfologías lingüísticas participan en esos procesos.

6.5. DE LA MORFOLOGÍA A LA CONTEXTUALIZACIÓN DE LOS EVENTOS

En lingüística suele hacerse una distinción informal entre las transformaciones que, por oposición a los verbos, sufren los sustantivos dependiendo del significado que necesitan expresar. Por ello, los gramáticos hablan de **morfología nominal** y de **morfología verbal**. Un aspecto importante de ambas morfologías es la codificación de la información sobre los papeles que desempeñan los participantes en un hecho o en un acontecimiento.

Las lenguas en general permiten a los hablantes hacer precisiones respecto de *quién hizo qué a quién*. Por ejemplo, en una oración con un predicado y dos sintagmas nominales que representen a dos diferentes participantes en el hecho que se describe, la lengua debe poder distin-

guirlos mediante sufijos en los propios nombres o mediante sufijos verbales (véase el epígrafe 6.5.2). Es un asunto de morfología nominal el que en una lengua se utilice una terminación para el sustantivo que describe al participante que ejerce una acción sobre algo o sobre alguien (el agente) y otra terminación para el sustantivo que describe al participante que recibe la acción (el objeto o el paciente). El latín es buen ejemplo de este tipo de lenguas. En (13), sabemos por la terminación de los sustantivos *lupus*, «lobo», y *vulpem*, «zorro», quién es el que realiza la acción descrita por el verbo *arguebat*, «acusaba». La forma nominativa (Nom) se utiliza para identificar al agente (*lupus*) y la forma acusativa (Ac) se utiliza para el paciente (*vulpem*).

- | | | | |
|------|----------------------------|----------------|-------------------|
| (13) | <i>Lup-us</i> | <i>vulp-em</i> | <i>argue-bat</i> |
| | lobo-Nom | zorro-Ac | acusar-imperfecto |
| | «El lobo acusaba al zorro» | | |

Para expresar lo contrario de (13), solo necesitamos cambiar las terminaciones de los dos sustantivos, sin alterar el orden de las palabras (nótese que las terminaciones para los casos acusativo y nominativo varían para *lupus* y para *vulpes*, porque pertenecen a dos clases de nombres, o «declinaciones», distintas):

- | | | | |
|------|----------------------------|----------------|-------------------|
| (14) | <i>Lup-um</i> | <i>vulp-es</i> | <i>argue-bat</i> |
| | lobo-Ac | zorro-Nom | acusar-imperfecto |
| | «El zorro acusaba al lobo» | | |

Usando el acusativo *lupum* y el nominativo *vulpes* los hablantes comunican que era el zorro el que acusaba al lobo. En una lengua como el latín, la misma morfología nominal que se utiliza para el agente de una proposición transitiva, como en (13) y en (14), se utiliza para los sintagmas nominales de proposiciones como (15), (16), (17) y (18), que son «intransitivas»:

- | | | | | |
|------|--------------------------------|----------------|------------------------|-----------------|
| (15) | <i>Ad</i> | <i>rivum</i> | <i>lup-us</i> | <i>ven-erat</i> |
| | al río | lobo-Nom | venir-pluscuamperfecto | |
| | «El lobo había venido al río» | | | |
| (16) | <i>Ad rivum</i> | <i>vulp-es</i> | <i>ven-erat</i> | |
| | al río | zorro-Nom | venir-pluscuamperfecto | |
| | «El zorro había venido al río» | | | |

- | | | | |
|------|----------------------|---------------|------------|
| (17) | <i>Lupus</i> | <i>malus</i> | <i>est</i> |
| | lobo | malo | es |
| | «El lobo es malo» | | |
| (18) | <i>Vulpes</i> | <i>astuta</i> | <i>est</i> |
| | zorro | astuto | es |
| | «El zorro es astuto» | | |

En este tipo de lenguas, el caso nominativo se utiliza tanto para el agente de proposiciones transitivas como para el participante cuyas acciones o cualidades se describen en una proposición intransitiva. Por su parte, el acusativo se utiliza para el objeto o el paciente de una proposición transitiva. Tomando el latín como modelo, esta forma de marcar el caso ha sido llamada **nominativo-acusativa**, y el papel sintáctico representado por el caso nominativo ha recibido el nombre de «sujeto». El inglés también es considerado un idioma nominativo-acusativo, aunque su morfología nominal es muy reducida. No obstante, los agentes de proposiciones transitivas y los sintagmas nominales de proposiciones intransitivas, como los que tenemos en (15)-(18), son tratados, o se comportan, de forma similar. Por ejemplo, controlan la concordancia verbal (cero vs. -s en el presente) y manifiestan la morfología nominal con pronombres personales (es decir, *he* en vez de *him*, *she* en vez de *her*). En este sentido, en inglés [como en español] hablamos del sujeto de una oración independientemente de la naturaleza del papel que desempeñe el participante representado.

Pero no todas las lenguas funcionan como el latín, el inglés o el español: algunas agrupan los sujetos de verbos intransitivos con los objetos de verbos transitivos, y a los sujetos de los verbos transitivos les dan una forma especial con la que enfatizan su naturaleza agentiva. Los lingüistas que trabajaban con estas lenguas decidieron que era necesaria una terminología nueva para distinguir esta otra forma de marcar el caso de los nombres e inventaron los términos **ergativo** y **absolutivo** para describir, respectivamente, al sujeto de las proposiciones transitivas (al que se considera en el caso ergativo) y, por otro lado, tanto al sujeto de proposiciones intransitivas como al objeto de proposiciones transitivas (a las cuales se considera en el caso absolutivo). A estas lenguas se las llama **ergativo-absolutivas**, aunque por lo general se les conoce solo por **lenguas ergativas**. Las lenguas aborígenes de Australia suelen ser de este tipo. Veamos cómo funciona este sistema con los ejemplos (19)-(22), que han sido tomados de la lengua chir-

bal, una lengua del norte de Queensland que ha estudiado R. M. W. Dixon (1972: 59). En chirbal, la marca del caso ergativo es un sufijo que cambia según la forma de la palabra a la que se une. En cada uno de los ejemplos, los sustantivos van precedidos por un morfema especial que indica la proximidad y la visibilidad relativas; sin esas partículas deícticas (véanse los capítulos 4 y 9), se diría que están incompletos:

- (19) bayi yaɾa baniju (proposición intransitiva)
 ahí hombre venir
 «el hombre viene»
- (20) balan ɟugumbil baniju (proposición intransitiva)
 ahí mujer venir
 «la mujer viene»
- (21) balan ɟugumbil bañul yaɾa-ɲu balgan (proposición
 ahí mujer ahí hombre-Erg pegar transitiva)
 «el hombre golpea a la mujer»
- (22) bayi yaɾa banun ɟugumbi-ɲu balgan (proposición
 este hombre esta mujer-Erg pegar transitiva)
 «la mujer golpea al hombre»

Puesto que las lenguas como el chirbal presentan una clasificación diferente de las funciones de los participantes que aparecen en una oración, algunos lingüistas afirman que no se puede considerar la noción de sujeto como una categoría universal, es decir, como una categoría válida en la descripción de todas las lenguas. A cambio de eso, piensan que es mejor hablar de papeles semánticos básicos, de los que parte cualquier lengua pero que luego cada una representa a su manera. A mediados de los años 60, principios de los 70, varios lingüistas propusieron una serie universal de tales papeles o **casos** semánticos. Entre aquellos lingüistas se contaba el semántico Charles Fillmore, que presentó una teoría de gramática a la que llamó **gramática de casos**, que constaba de seis papeles abstractos o «casos profundos»:

La noción de caso consiste en una serie de conceptos universales, presumiblemente innatos, que identifican cierto tipo de juicios que los seres humanos son capaces de hacer respecto de los acontecimientos que suceden en torno suyo, juicios acerca de cosas como quién hizo qué, a quién le pasó qué o qué se modificó.

(Fillmore, 1968: 24)

Los casos que Fillmore propuso incluían el agente (o caso agente), el instrumento (o caso instrumental), el dativo (que posteriormente fue reemplazado por el experimentante) y el objeto (o caso objetivo) —este es el caso que se llama «tema» en el modelo de Chomsky. Esta teoría es un intento de ordenar las formas en que las diferentes lenguas codifican los papeles de los participantes que aparecen en una oración, en una lista universal de tales papeles, o «casos»¹⁰. Estos casos se llaman subyacentes o «profundos» porque son relevantes a un nivel abstracto de representación y, aunque pueden, no necesariamente están codificados en el nivel de «superficie», es decir, en el nivel de las formas lingüísticas concretas que utilizan e interpretan los hablantes de una lengua determinada.

6.5.1. Casos profundos y jerarquías de rasgos

El atractivo de la teoría de Fillmore era que parecía fácilmente adaptable a lenguas con características morfológicas y sintácticas muy diferentes. Las lenguas para las cuales la categoría de «sujeto» fuera relevante tendrían reglas de «sujetivación» que elegirían qué caso semántico debía concretarse como sujeto. A los conjuntos de tales reglas, Fillmore los llamó «jerarquías de caso». En inglés, por ejemplo, una **jerarquía de caso** sería la siguiente: Agente > Instrumento > Objeto. Esto significa que si una oración contiene un agente, este será, automáticamente, el sujeto de la oración; pero si no hay agente y, en cambio, hay instrumento, este será el sujeto. Finalmente, si solo necesita expresarse el caso objetivo, será el objeto el que se convierta, en el nivel de superficie, en el sujeto de la oración (Fillmore, 1968: 33; véase también Fillmore, 1977a: 61). Esto caracteriza bien a la gramática inglesa, puesto que el inglés tiene esa restricción básica que consiste en que toda oración debe tener sujeto¹¹. Por ejemplo, para un verbo como *open* [abrir], el agente, si está presente, será el sujeto

¹⁰ Véanse también Gruber (1965), Chafe (1970) y Jackendoff (1972). La forma como los gramáticos generativistas utilizan los casos se discute en J. Grimshaw (1990) y Radford (1988: 373). Para un análisis más detallado de los roles semánticos y para conocer una lista más amplia de casos, véase Andrews (1985). Para una descripción diferente de los casos, llamada de «relaciones temáticas», véase Jackendoff (1987, 1990).

¹¹ Esto significa que todas las proposiciones finitas necesitan siempre un sujeto, aunque este no tenga un referente claro en el mundo. Por ejemplo, en inglés uno debe decir *it rains* [llueve], así como *it is important to vote* [es importante votar]. En ninguno de los dos casos queda claro qué significa «it», y en muchas lenguas (el japonés, el español) esas oraciones no llevarían sujeto explícito.

en el nivel de superficie (como en *the woman opened the door* [la mujer abrió la puerta]). Si estuvieran presentes el instrumento y el objeto, el instrumento sería el sujeto (*the key opened the door* [la llave abrió la puerta]), y si el agente y el instrumento estuvieran ausentes, el objeto¹² sería el sujeto (*the door opened* [la puerta se abrió]).

Fillmore destacó que las lenguas varían con respecto a qué casos pueden ejercer la función de sujetos. Fillmore (1977a) se apoyó en el trabajo de Susumo Kuno (1973) para señalar que en algunas lenguas como el japonés no pueden existir oraciones como (23) y (24), en las cuales el sujeto es un instrumento no humano:

- (23) Fifty dollars will buy you a second-hand car.
[Cincuenta dólares te compran un auto de segunda mano.]
- (24) The smell sickened me.
[El olor me enferma.]

Estas restricciones, agregó Fillmore, estarían relacionadas con la forma en que la gramática conceptualiza ciertas **escenas**. En algunas lenguas, si los participantes en una escena no son humanos (porque son instrumentos, por ejemplo) se les pone de relieve, e incluso pueden tener algunas propiedades que normalmente asociamos con los agentes. De ahí que, en inglés [al igual que en español], en una oración como (23) uno atribuya cierto nivel de agentividad, o capacidad para modificar de algún modo el mundo, a los cincuenta dólares. Esto no es posible en las lenguas que solo permiten que sustantivos referidos a humanos sean sujetos del verbo *comprar*. Siguiendo en la misma línea, DeLancey (1981) señaló que si queremos entender la manera en que las lenguas organizan su morfología y su sintaxis, necesitamos considerar los conceptos de **punto de vista** y de **flujo de atención**¹³. Esta es un área de gran potencial para quien se interese por cómo la gramática representa una visión del mundo particular (véase el capítulo 3).

¹² La confusión entre «objeto» como caso semántico y «objeto» como categoría sintáctica que se opone a «sujeto» llevó a algunos lingüistas a preferir otras denominaciones, como «paciente» o «tema».

¹³ «El FLUJO DE ATENCIÓN [*attention flow*] determina el orden lineal de los sintagmas nominales, que se presentan, en una oración, en el orden en que el hablante desea que sean escuchados» (DeLancey, 1981: 632). Este concepto se relaciona, aunque es diferente, con la noción de iconicidad de Haiman (1980) (véase el epígrafe 6.8.1).

Cualquier teoría gramatical que parta de conceptos semánticos, como la gramática de casos de Fillmore, parece más útil para analizar lenguas ergativas como el chirbal, puesto que para estas lenguas no está claro qué sintagma nominal —si el que está en caso ergativo o el que está en caso absolutivo— debe ser considerado sujeto¹⁴. Puesto que, como vimos en los ejemplos en chirbal, el sintagma nominal con el agente (el caso ergativo) por lo general necesita un sufijo mientras que el sintagma nominal en caso absolutivo normalmente no se marca (es decir, que tiene sufijo «cero» o «morfología cero»), algunos gramáticos consideran que las lenguas ergativas tratan las proposiciones transitivas como las oraciones **pasivas** en las lenguas nominativo-acusativas (Hale, 1970). Esto significa que la oración (21) se traduciría como «la mujer fue golpeada por el hombre» (siendo la preposición *por* la traducción del morfema del caso ergativo). No obstante, para otros esta conclusión no es más que reflejo de la visión eurocéntrica de la gramática, pues se estaría tratando de que las lenguas ergativas se ajustaran al patrón nominativo-acusativo «traduciéndolas» a estructuras sintácticas (las pasivas, por ejemplo) que tienen sentido para los hablantes de las lenguas nominativo-acusativas (Dixon, 1972: 136–137; Silverstein, 1976a: 114–115). Fillmore ofreció una atractiva solución para este problema: propuso que las lenguas ergativas simplemente carecen de procesos de subjetivación, es decir, que expresan directamente los casos (o papeles) semánticos, en vez de decidir en cada ocasión qué sintagma nominal es el sujeto (Fillmore, 1968: 53–54).

La gramática de casos también parecía muy adecuada para explicar el hecho de que las lenguas puedan seguir uno de los sistemas (el ergativo-absolutivo, por ejemplo) en algunas partes de su gramática, y otro

¹⁴ Esta es una controversia que generó un debate de importancia en los años 70, como queda claro en las antologías de Li (1976) y de Planck (1979), así como en extensos artículos como el de Comrie (1978) o el de Dixon (1979). El uso que últimamente han dado a lo «ergativo» los gramáticos generativistas es algo diferente a lo que se venía considerando y en cierto modo es contraintuitivo (véase Dixon, 1994). Para los generativistas, las estructuras ergativas son aquellas en las que lo que normalmente funciona como objeto de un verbo transitivo se utiliza como sujeto. De ahí que, en (1), b sea la estructura ergativa, porque *la pelota* es el sujeto (de Radford, 1988: 374):

- (1) a. Juan rodó *la pelota* colina abajo.
b. *La pelota* rodó colina abajo.

Para una revisión de la ergatividad inspirada por el trabajo del lógico Richard Montague, véase Dowty (1982: 110–114).

sistema (el nominativo-acusativo, por ejemplo) en otras partes. En la mayoría de los casos conocidos de las lenguas ergativas, no todos los fenómenos sintácticos y morfológicos siguen el patrón ergativo (que, recordémoslo, consiste en considerar casos distintos a los agentes y a los sujetos de proposiciones intransitivas). Los pronombres, por ejemplo, no suelen tener una morfología ergativa y parecen actuar más como pronombres de lenguas nominativo-acusativas, donde las distinciones se hacen entre formas de sujeto (es decir, caso nominativo): *yo, él, ella, nosotros, ellos*, y formas de no sujeto (caso acusativo): *me, se, nos, los*. Para caracterizar esta situación, los gramáticos han inventado el término **ergatividad parcial** (véase Dixon, 1994: cap. 4). El chirbal es un buen ejemplo de este sistema mixto, pues mientras que las oraciones con sintagmas nominales de sustantivo completo muestran una morfología ergativo-absolutiva, las oraciones con pronombres tienen construcciones nominativo-acusativas. En (25)-(28) veremos que el pronombre *ɲada*, «yo», y *ɲinda*, «tú», mantienen la misma forma cuando son los sujetos tanto de la proposición intransitiva como de la transitiva, pero cambian si funcionan como objetos de proposiciones transitivas (tomados de Dixon, 1972: 60):

- | | | | |
|------|--------------|----------------|---------------|
| (25) | <i>ɲada</i> | <i>baniɲu</i> | |
| | yo [Nom] | venir | |
| | «vengo» | | |
| (26) | <i>ɲinda</i> | <i>baniɲu</i> | |
| | tú [Nom] | venir | |
| | «vienes» | | |
| (27) | <i>ɲada</i> | <i>ɲinuna</i> | <i>balgan</i> |
| | yo [Nom] | tú [Ac] | pegar |
| | «te pego» | | |
| (28) | <i>ɲinda</i> | <i>ɲayguna</i> | <i>balgan</i> |
| | tú [Nom] | yo [Ac] | pegar |
| | «me pegas» | | |

Para explicar esta variación en la forma de marcar el caso en el ámbito de una misma lengua y para descubrir patrones recurrentes entre lenguas distintas, Silverstein (1976a) propuso una **jerarquía de rasgos** independiente de las lenguas y, por lo tanto, presumiblemente universal. Esta jerarquía sería la razón de que, si una lengua tiene un sistema de ergatividad parcial, sea más probable que cierto tipo de sintagmas nomi-

nales, y no otros, aparezcan marcados con morfología ergativa. Puesto que en varias lenguas australianas el cambio en la forma de marcar el caso se localiza en los sistemas pronominales, con algunos pronombres que siguen la morfología nominativo-acusativa y otros la morfología ergativo-absolutiva, Silverstein desarrolló un sistema de clasificación que podía cubrir el máximo rango de distinciones semánticas encontrado en los sistemas pronominales de las lenguas de Australia. Algunas de esas distinciones son las que existen entre un «nosotros» **inclusivo** y otro **exclusivo**, y la que encontramos entre los pronombres **duales** y los que abarcan a **más de dos**. El sistema gugu-yimidiro descrito por Haviland (1979) nos brinda ejemplos de esas distinciones, aunque el uso actual de la lengua tiende a la simplificación (Haviland, 1979: 65)¹⁵.

Las formas están aquí en nominativo y en acusativo —el primero se utiliza tanto para los sujetos de proposiciones intransitivas como para los agentes de proposiciones transitivas, y el segundo se utiliza para los objetos de proposiciones transitivas—:

Nominativo (S,A)	Acusativo (O)	Traducción
<i>ngayu</i>	<i>nganhi</i>	«yo» (1.º del singular)
<i>nyundu</i>	<i>nhina(an(in))</i>	«tú/usted» (2.º del singular)
<i>nyulu</i>	<i>nhinhaan(in)</i>	«él, ella» (3.º del singular)
<i>ngali</i>	<i>ngaliin/ngalinin</i>	«tú y yo» (1.º dual inclusiva)
<i>ngaliinh</i>	<i>ngalinhun</i>	«él/ella y yo» (1.º dual exclusiva)
<i>yubaal</i>	<i>yubalin/yubalinh</i>	«vosotros/ustedes dos» (2.º dual)
<i>bula</i>	<i>bulaan(in)/bulangan</i>	«ellos dos» (3.º dual)
<i>nganhdhaan</i>	<i>nganhdhanun</i>	«nosotros» (1.º del plural)
<i>yurra</i>	<i>yurraan/yurrangan</i>	«todos vosotros/ustedes» (2.º del plural)
<i>dhana</i>	<i>dhanaan/dhanangan</i>	«todos ellos» (3.º del plural)

El sistema de clasificación de Silverstein, inspirado en los trabajos que antes realizaron Benveniste (1966) y Jakobson (1932, 1936), permite distinguir entre inclusivo y exclusivo y entre dual y más de dos

¹⁵ La distinción inclusiva-exclusiva se representa aquí únicamente en la forma dual («nosotros» inclusivo-exclusivo), pero no en el «nosotros» plural (más de dos). Para contrastar con un sistema donde la distinción se hace también en el plural, véase el epígrafe 9.3.2.

mediante cuatro rasgos: [+/- yo], [+/- tú], [+/- plural] y [+/- restringido]. Una vista general de este sistema la tenemos a continuación (Silverstein, 1976a: 117)¹⁶:

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K
a. [+/- ego]	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-
b. [+/- tú]	+	+	-	-	-	+	+	+	-	-	-
c. [+/- plural]	+	+	+	+	-	+	+	-	+	+	-
d. [+/- restringido]	+	-	-	-	(+)	+	-	(+)	+	-	(+)

A. primera persona inclusiva dual
 B. primera persona inclusiva plural
 C. primera persona exclusiva dual
 D. primera persona exclusiva plural
 E. primera persona singular
 F. segunda persona dual
 G. segunda persona plural
 H. segunda persona singular
 I. tercera persona dual
 J. tercera persona dual
 K. tercera persona singular

En este sistema, la primera persona del singular (nuestro *yo*) sería una combinación de los rasgos [+yo, -tú, -plural] y la segunda persona del singular (el alemán *du* o el español *tú*), la combinación [+yo, +tú, -plural], mientras que la tercera persona del plural (el inglés *they* [o el español *ellos/as*]) sería [-yo, -tú, +plural]. El rasgo [+/- restringido] indica si los individuos a los que se refiere el pronombre son únicos y numerables. Se utiliza para expresar la distinción entre la forma dual ([+restringido]) y la forma más-de-dos ([-restringido]), y

¹⁶ Cada columna representa una combinación de rasgos. Sin embargo, no todos los rasgos son independientes ni se vinculan libremente. He dejado fuera una columna entre B y C, la cual, aunque considerada como una combinación, se excluye por relaciones de implicación entre los rasgos (Silverstein la marca con asterisco). Esa columna representaría un sintagma nominal con especificación positiva para *yo* y para *tú*, y especificación negativa para el rasgo *plural*. Esto no es posible, dado que, por definición, cualquier pronombre que incluya al hablante y al oyente es plural. El rasgo positivo para «restringido» está entre paréntesis (+) cuando es redundante, es decir, cuando la forma es singular: con [-plural].

el rasgo [+/- plural] indica la distinción entre plural y singular. Así pues, la primera persona dual inclusiva es resultado de la combinación [+yo, +tú, +plural, +restringido], lo que significa que incluye al hablante, al oyente, es plural y restringe el número de participantes a una cifra específica, que es dos¹⁷.

Al examinar varias lenguas, Silverstein descubrió que, aunque había sutiles diferencias en términos de qué combinación exacta de rasgos sería la correcta en determinados casos (a veces [+tú] parecía más alto que [+yo] en la jerarquía), había, sin duda, patrones recurrentes. Así, los pronombres que contaban con los rasgos [+yo] y [+tú] tendían a estar más altos en la jerarquía y, por ende, seguían más el sistema nominativo-acusativo. En cambio, los pronombres que tenían valores negativos para esos dos rasgos estaban más abajo en la jerarquía y tendían a seguir el sistema ergativo-absolutivo, como los nombres en general. Añadiendo unos cuantos rasgos más para incluir a participantes en tercera persona, como [+/- humano] o [+/- propio], Silverstein pudo abarcar muchos más tipos de sintagmas nominales. Su hipótesis era que estos rasgos podían organizarse en una secuencia tal que si una lengua usaba la morfología ergativa en un determinado punto de la jerarquía, era posible prever que usaría esa misma morfología para todos los tipos de sintagmas nominales que estuvieran debajo de ese punto. Si, por otro lado, una lengua utilizaba el patrón acusativo en un punto dado, podía preverse que siguiera utilizándolo en los puntos más altos. Esta jerarquía de doble sentido la podemos ver en la figura 6.1, donde las líneas verticales señalan las posibles divisiones entre la morfología acusativa y la ergativa en una misma lengua. La predicción consiste en que una vez que la distinción en el sistema para marcar el caso se ubica entre dos valores de un mismo rasgo (por ejemplo, entre [+yo] y [-yo]), todos los rasgos de la izquierda funcionarán de la misma forma, que será diferente de la de los rasgos que se ubiquen a la derecha de esa línea vertical¹⁸.

¹⁷ Conklin (1962) propuso una matriz similar con tres rasgos (hablante, oyente y miembro no marcado (*minimal membership*) con el fin de explicar los pronombres personales del hanunó. Sin embargo, su sistema no funciona con lenguas australianas como el guningú yimidiro, que tiene diez pronombres. Bean (1978) hizo una adaptación del sistema de Conklin a los pronombres del kannada.

¹⁸ Una versión simplificada de la misma jerarquía la presentó Dixon (1979: 85) sobre un eje horizontal.

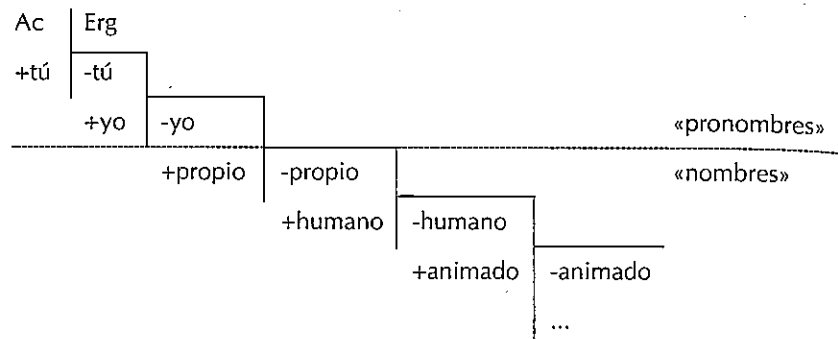


Figura 6.1. Posibilidades en los sistemas de ergatividad parcial (Silverstein, 1976a: 122).

La idea fundamental que presenta esta jerarquía es que cierto tipo de participantes en el discurso, como el hablante, el oyente y otros participantes humanos, tienen más probabilidades que otros de ser agentes, y que este grupo se complementa con otro compuesto por participantes que tienden más a ser objetos. Las lenguas ergativas marcarían con una desinencia especial (con un morfema ergativo) aquellos participantes que tienen menos probabilidades de ser agentes, es decir, a los referentes del lado derecho del esquema 6.1: nombres en tercera persona, referentes inanimados. A la inversa, las lenguas nominativo-acusativas tenderían a marcar con el acusativo aquellos nombres que se refirieran a participantes que tienen menos probabilidades de ser objetos, o sea, los pronombres de primera y de segunda personas. Esto significa que si una lengua tiene una morfología ergativa, es más probable que la utilice en los nombres que en los pronombres, y más probable aún para el participante en tercera persona que para aquellos en primera o en segunda personas. La hipótesis de Silverstein toma en consideración varias dimensiones gramaticales, semánticas y pragmáticas, entre ellas el tipo de sintagma nominal (si el referente aparece con su nombre completo o con un pronombre), la persona (o el tipo de participante en el acto de discurso) y el grado de animación (Croft, 1990: 112-113). La validez de estas dimensiones ha sido corroborada en numerosos estudios efectuados con otras lenguas e incluso con otras familias de lenguas (Dixon, 1994), y muestra la importancia de dirigir una mirada más amplia a la morfología, una mirada que incluya las opciones que la lengua pone a disposición del

hablante para asumir un determinado punto de vista y representarlo en su discurso (véase más adelante). En las últimas dos décadas, la jerarquía de Silverstein y sus implicaciones han sido revisadas desde diversas perspectivas teóricas, y algunos autores han propuesto modelos alternativos (véase, por ejemplo, Jelinek, 1993). Su idea principal sigue siendo, no obstante, una hipótesis central en la antropología lingüística: si encontramos que un sistema gramatical es «mixto» o que sigue criterios aparentemente contradictorios, debemos atender a los factores semánticos y pragmáticos que pudieran estar involucrados. Aquello de lo que los participantes hablan suele desempeñar un papel definitivo en la organización de la gramática.

6.5.2. Contextualización de los acontecimientos a través de la morfología verbal

La morfología verbal también ha sido muy estudiada por los gramáticos, especialmente en lo que se refiere a la persona, al número, al aspecto, al tiempo y a si expresa la noción de «causa». Quienes trabajan con tipologías lingüísticas saben que, mientras una lengua puede cambiar los verbos para expresar el modo en que una acción se realiza o se distribuye en el tiempo, otra puede mantener la raíz verbal y añadirle morfemas diversos para expresar el significado que se desea (véanse más arriba los ejemplos en ponapeano) o simplemente dejar que el contexto intra o extralingüístico marque las diferencias. Así, en inglés, los verbos que se refieren a la muerte distinguen claramente entre un significado causativo y otro no causativo: *kill* [matar] es causativo¹⁹, mientras que *die* [morir] no lo es. Por otro lado, «casi todos los verbos del inglés que expresan la alteración material de un objeto —por ejemplo, *break* [romper], *crack* [quebrar], *burst* [estallar], *smash* [chocar], *shatter* [hacer pedazos], *shred* [triturar], *rip* [desgarrar] o *tear* [rasgar]— se apli-

¹⁹ Los verbos causativos son aquellos que describen sucesos que involucran a un agente cuyas acciones producen algún cambio en el estado de algo o de alguien. Ejemplos típicos de verbos causativos son *kill*, *open* [abrir], *drop* [dejar caer], *buy* [comprar]. Desde la perspectiva de la gramática generativa, los verbos causativos contienen el predicado semántico abstracto «CAUSAR» (las mayúsculas se utilizan para destacar la naturaleza abstracta, no léxica, del predicado). De este modo, *matar* se representa con una estructura léxico-semántica del tipo CAUSAR (x, LLEGUE A ESTAR (NO (VIVO (y))))). Este tipo de análisis pretende expresar la inferencia y no está vivo a partir de *x mató a y*. Para este y otros análisis formales de verbos causativos, véase Chierchia y McConnell-Ginet (1990: 350-370).

can de igual manera tanto en los casos no causativos como en los causativos (*The balloon burst/I burst the balloon* [El globo estalló/Yo estallé el globo]) (Talmy, 1985: 84). En algunas lenguas, la misma distinción puede hacerse añadiendo un morfema para transmitir la idea de causa o añadiendo otro para especificar el uso no causativo. En samoano, la primera opción es la común. Los verbos causativos suelen derivarse de otros no causativos a los que se añade el prefijo *fa`a-* ([faʔa]), como se puede observar en (29) y (30): *pa`ū*, «caer» se convierte en *fa`a-pa`ū*, que significa «dejar caer» (o «causar-caída»)²⁰.

(29)	<i>`ua</i>	<i>pa`ū</i>	<i>le</i>	<i>tama</i>		
	Pasado	caer	Art	niño		
	«El niño se ha caído»					
(30)	<i>`ua</i>	<i>fa`apa`ū</i>	<i>e</i>	<i>le</i>	<i>tama</i>	<i>le ipu</i>
	Pasado	Caus-caer	Erg	Art	niño	Art plato
	«El niño ha tirado el plato»					

En español, lo contrario se consigue añadiendo el morfema «reflexivo» *se* al verbo causativo para convertirlo en uno no causativo, como puede verse en el siguiente ejemplo (tomado de Talmy, 1985: 85):

(31)	<i>(él/ella)</i>	<i>Abrió</i>	<i>la</i>	<i>puerta</i>
(32)	<i>La</i>	<i>puerta</i>	<i>se</i>	<i>abrió</i>

Las lenguas indígenas de América son bien conocidas por su rica morfología verbal, llena de sutiles distinciones semánticas, a cada una de las cuales corresponde un afijo independiente. Esa riqueza y la forma en que los morfemas se combinan en lo que en un primer momento puede parecer una sola palabra fue la causa de que se acuñara el término **polisintético** para referirse a este tipo de lenguas en el ámbito de la tipología lingüística (Baker, 1996). Un buen ejemplo de esto nos lo ofrece el *atsugewi*, una lengua hoka del norte de California, que tiene una amplia variedad de morfemas que transmiten información sobre el **camino** que un objeto ha recorrido al acercarse a un **terreno** determinado (véase la tabla 6.3).

²⁰ El prefijo *fa`a* no siempre conlleva el significado de causa en el samoano. También puede utilizarse para producir adjetivos y adverbios de modo, como en *fa`aSāmoa*, «al modo samoano».

Tabla 6.3. Algunas sutiles distinciones semánticas expresadas por la morfología verbal en la lengua *atsugewi* (de Talmy, 1985: 108–109).

-ičt	«por un líquido»
-cis	«dentro del fuego»
-isp -u· +	«a través de un conglomerado» (por ejemplo, de arbustos, una muchedumbre o la caja torácica)
-wam	«en el fondo de un contenedor» (como una cesta, las manos en forma de cuenco, un cuenco mismo o un bolsillo)
-wamm	«en un recinto amplio» (por ejemplo, un corral, un campo, el área ocupada por un estanque)
-ipsn" +	«(horizontalmente) en un recinto (como una casa, un horno, un desfiladero o el estómago de un ciervo)
-tip -u· +	«hacia abajo, en un recinto grande bajo tierra» (como un sótano o una trampa para atrapar ciervos)
-ikn +	«sobre el borde de un hueco (por ejemplo, el agujero de un roedor o una boca)
-ikc	«en un pasadizo, de modo que obstaculice el paso» (por ejemplo, al atragantarse, al cerrar el paso o al erigir un muro)
-iks" +	«en una esquina» (por ejemplo, la esquina de una habitación o la juntura entre el suelo y las paredes)
-mik·	«en el ojo o en la cara (o en la cabeza) de alguien»
-mič	«en la tierra»
-cis" +	«hacia abajo, en un objeto que está sobre la tierra» (por ejemplo, en la parte superior del tocón de un árbol)
-iks	«horizontalmente, en un objeto que está sobre la tierra (por ejemplo, un lateral del tocón de un árbol)

La morfología verbal y la morfología nominal interactúan frecuentemente. Por ejemplo, la ergatividad de la que hemos hablado no siempre aparece marcada únicamente en la morfología nominal. Hay lenguas en las cuales la forma verbal, mediante infijos pronominales o marcadores de concordancia, informa cuál de los argumentos nominales es el agente y cuál es el objeto (absolutivo). En jacalteco, una de las lenguas mayas de Guatemala, la distinción ergativo-absolutiva se marca en el verbo a través de infijos. El primer infijo identifica al sintagma nominal **absolutivo**, mientras que el segundo indentifica al **ergativo**. En (33) y (34), no hay sintagmas nominales independientes y, por lo tanto, el

significado de la oración se obtiene solamente de la morfología verbal, que proporciona información sobre el caso (ergativo o absolutivo) y el número (primera o segunda persona) de los argumentos del predicado (golpear):

(33) ch-oŋ-ha-maka
ASP-nos-tú-golpear
«nos golpeas» (Craig, 1979: 31)

(34) ch-ach-cu-maka
ASP-ti-nosotros-golpear
«te golpeamos»

En yupí, una de las variantes del esquimal que se habla en el centro de Alaska (Woodbury, 1985), tanto los sustantivos como los verbos tienen una morfología ergativo-absolutiva, como puede observarse en los ejemplos siguientes (en las lenguas esquimales, como en otras familias lingüísticas, el marcador ergativo es el mismo que el marcador de «posesión»²¹):

(35) Nukaq-Ø ner-'uq-Ø
Nukaq-Abs comer-Indic-3sing
«Nukaq comió»

(36) Nuka-m akutaq-Ø ner-a -a
Nukaq-Erg puré-AbsSing comer-Indic-3sing:3sing
«Nukaq se comió el puré (de bayas)»

(Woodbury, 1985: 67)

Estos ejemplos también hacen pensar que, como afirmaron Hopper y Thompson (véase más adelante), la transitividad no es una propiedad de los verbos en sí, sino de las proposiciones. El mismo verbo *ner-*, «comer», adquiere una morfología diferente dependiendo de si hay o no un objeto en la proposición.

La estrecha relación que existe entre la morfología nominal y la morfología verbal también puede apreciarse mediante un «continuum»

gramatical para los verbos, similar a la jerarquía de rasgos elaborada por Silverstein y otros lingüistas para la morfología nominal. Moravcsik (1974) revisando el fenómeno de la concordancia en varias lenguas descubrió que ciertos tipos de referentes requerían, más que otros, la concordancia con el verbo. Si, en una lengua, el verbo ha de concordar con solo un tipo de argumento, será con el sujeto (este es el caso del latín, como vimos más arriba). Si ha de concordar con dos tipos de argumentos, será con el sujeto y el objeto definido (es el caso de la mayoría de las lenguas bantúes, en las que una restricción adicional para la concordancia es que el objeto sea humano). Si debe haber concordancia con tres tipos de argumentos, estos serán el sujeto, el objeto definido y el objeto indefinido.

6.5.3. La jerarquía de topicalidad

Givón (1976) propuso reordenar estas tendencias en lo que llamó una **jerarquía de topicalidad**, según la cual se podrían predecir los tipos de referentes con mayores probabilidades de someterse o desencadenar reglas gramaticales como la concordancia verbal. Se eligió el término «topicalidad», que se deriva de «tópico», porque al parecer los asuntos que se localizan en lo más alto de la jerarquía son también aquellos que suelen ser la materia de la que se habla.

La figura 6.2 reproduce la jerarquía de topicalidad como un conjunto de relaciones entre niveles claramente diferenciados pero de alguna forma vinculados:

- a. HUMANO > NO HUMANO
- b. DEFINIDO > INDEFINIDO
- c. PARTICIPANTE MÁS INVOLUCRADO > PARTICIPANTE MENOS INVOLUCRADO
- d. 1.ª PERSONA > 2.ª PERSONA > 3.ª PERSONA

Figura 6.2. Jerarquía de topicalidad (Givón, 1976: 152).

A pesar de algunos puntos aún no resueltos con relación a los criterios para identificar el tópico de una oración, se ha visto que los rasgos de la jerarquía son relevantes para no pocos procesos morfológicos y sintácticos de diversas lenguas, así que esta teoría sigue atrayendo el interés de los gramáticos y de quienes realizan trabajo de campo para

²¹ Para evitar confusiones, reemplazo la abreviatura «REL» (caso relativo) de Woodbury con «Erg» (ergativo), a pesar de que «relativo» es quizá una categoría general más apropiada para las lenguas esquimales. Los dos puntos (:) indican un significado adicional del mismo morfema.

descubrir, desde un análisis funcionalista del discurso, por qué las lenguas funcionan de una determinada manera, es decir, por ejemplo, por qué marcan morfológicamente solo cierto tipo de categorías y únicamente en determinados contextos.

Volviendo a la discusión sobre las lenguas nominativo-acusativas y las ergativo-absolutivas, la distinción entre ambos tipos puede expresarse diciendo que algunas (las ergativo-absolutivas) favorecen la categorización de los participantes en términos del papel semántico que desempeñan en la situación de comunicación descrita, mientras que otras (las nominativo-acusativas) favorecen una categorización que se basa en la tendencia a presentar los hechos desde el punto de vista del participante que ocupe el lugar más alto en la jerarquía de topicalidad. Los sujetos tienden a ser tópicos, es decir, tienden a presentar a participantes que ya han sido introducidos en el discurso y que es de quienes más se habla —ellos presentan lo que Chafe (1976) llama «información dada». Las lenguas para las cuales el sujeto es la categoría más importante suelen tratar a los seres humanos siempre igual, no importa si son agentes —como en *la mujer abrió la puerta*—, actores —como en *la mujer corrió*— o experimentantes —como en *la mujer está feliz*. Por otro lado, las lenguas que priman las distinciones semánticas sobre la topicalidad tienden a marcar a los seres humanos de forma diferente, según el papel que desempeñen en cada ocasión. De ahí que las lenguas ergativas separen a los participantes humanos que son agentes de aquellos que no lo son, y agrupen a estos últimos con los objetos de proposiciones transitivas. Con base en esto, *la mujer de la proposición la mujer corrió* se marcaría igual que *la puerta* de la proposición *la mujer abrió la puerta*. Otras lenguas hacen otro tipo de distinciones²².

²² De ninguna manera quedan cubiertas todas las posibilidades que tienen las lenguas de codificar a los participantes con los dos tipos de sistemas abordados aquí. Existen, por ejemplo, las llamadas «lenguas activas», que distinguen entre los sujetos que son activos y los que no lo son (Dixon, 1994: cap. 4; Mithun, 1991). Durie (1987, 1988) analizó el achenés, una lengua austronesia que se habla en la provincia indonesia de Aceh, la cual tiene dos relaciones gramaticales fundamentales a las que llama, siguiendo a Fowley y a Van Valin (1984), actor y tema (*undergoer*), término, este último, que reemplazaría al «objeto». Los verbos intransitivos también tienen actor o tema, dependiendo de su semántica. Para más información sobre las lenguas de «transitividad parcial», véanse DeLancey (1981), Garrett (1990), Merlán (1985) y Van Valin (1990).

6.5.4. Tipos de oraciones y la estructura argumental preferida

John Du Bois (1987) estudió cómo las lenguas nominativas y las ergativas presentan la información en narraciones y concluyó que las formas típicas de organización del discurso pueden aparecer en cualquiera de los dos sistemas, dependiendo de a qué factores favorezca cada cual. Du Bois destacó que, en las narraciones, la tendencia es que solo un participante (o, en los términos de la gramática lógica, un «argumento» del verbo) sea expresado mediante un nombre completo (esto es a lo que llama la «restricción del argumento léxico único»). Este participante no suele ser el agente —circunstancia que se resume en la «restricción del agente [Ag] no léxico»—, sino el sujeto de una proposición intransitiva o el objeto de una proposición transitiva. Los agentes, en general, aparecen antes, en otro tipo de papeles, y se hace referencia a ellos vía anáfora, es decir, por un pronombre o con un morfema cero. A este patrón discursivo lo ha llamado la «estructura argumental preferida» (o EAP)²³. Según Du Bois, en el discurso se pueden ver numerosas razones en conflicto a favor de un sistema gramatical y no de otros. La distinción, en el discurso, entre sujeto y objeto, por un lado, y agente, por otro, podría favorecer el desarrollo de un sistema ergativo-absolutivo; sin embargo, los agentes y los sujetos están vinculados por otros motivos, entre ellos, los factores que los llevan a ocupar un lugar alto en la escala de topicalidad (véase la figura 6.2). Los agentes y los sujetos suelen ser humanos, tópicos y definidos. Los objetos tienden a no ser humanos ni tópicos y sí indefinidos.

6.5.5. La transitividad en la gramática y en el discurso

Una de las lecciones más importantes que han dado los estudios de gramática orientados al discurso, como el que acabamos de mencionar, ha sido la toma de conciencia de que lo que los gramáticos analizan como sintaxis autónoma, los analistas del discurso lo reanalizan como producto de factores sociales, psicológicos y narrativos.

Combinando la tipología lingüística con el análisis del discurso (en este caso el que se basa sobre todo en el discurso escrito), Hopper y Thompson (1980) presentaron un elaborado alegato en favor de la noción de **transitividad** como una dimensión universal de la gramática.

²³ A conclusiones similares llegamos, de forma independiente, Elinor Ochs y yo mismo trabajando con el discurso en samoano. Véanse Duranti (1981), Duranti y Ochs (1990) y Ochs (1988), y, también, un poco más adelante, el epígrafe 6.6.

Demostraron que, si pensamos en la transitividad como en una cualidad de proposiciones que comparten determinados rasgos semánticos y pragmáticos, podemos explicar por qué las lenguas utilizan los mismos recursos morfológicos y sintácticos en construcciones que, de no ser por eso, tendrían poco en común, y no comparten recursos ni morfológicos ni sintácticos construcciones que, en principio, tendrían que ser similares. Partiendo de una comprensión preteórica de la transitividad como «una propiedad global de una proposición en la que una actividad se “ejerce” o se “transfiere” de un agente a un paciente», elaboraron una serie de **parámetros**, es decir, de rasgos semántico-pragmáticos de las proposiciones transitivas. Se trataría de ver si en el acto comunicativo descrito:

- A. hay uno o dos participantes,
- B. la oración representa una acción,
- C. la acción denota una actividad con un punto terminal (téllica) o no (atéllica),
- D. ocurre en un punto determinado,
- E. existe disposición (voluntad) de realizar la acción,
- F. es afirmativa o negativa,
- G. se presenta como real o como hipotética o irreal,
- H. existe un grado alto o bajo de potencia en la forma como se lleva a cabo la acción,
- I. el objeto se ve afectado en su totalidad,
- J. el objeto está individualizado, es decir, si es identificable, específico o definido.

Estos ocho parámetros, o rasgos, se presentan esquemáticamente en la tabla 6.4:

Tabla 6.4. *Parámetros de transitividad.*

	Alta transitividad	Baja transitividad
A. Participantes	al menos Ag y Obj	Un participante
B. Kinesis	acción	sin acción
C. Aspecto	téllico	atéllico
D. Puntualidad	puntual	no puntual
E. Voluntad	volitivo	no volitivo
F. Afirmación	afirmativo	no afirmativo
G. Modo	real	irreal
H. Agentividad	Ag con potencia alta	Ag con potencia baja
I. Influencia en el Obj	Obj totalmente afectado	Obj no afectado
J. Individualización del Obj	Obj muy individualizado	Obj no individualizado

Hopper y Thompson mostraron que estos parámetros ayudan a explicar hasta qué grado es probable que una proposición tenga rasgos morfológicos y sintácticos asociados con la transitividad.

La transitividad..., entonces, puede dividirse en sus componentes, cada uno de los cuales enfoca una faceta diferente del ejercicio de la acción en una parte determinada de la proposición. Si se toman en conjunto, permiten caracterizar a las cláusulas como MÁS O MENOS transitivas: mientras más rasgos tenga de los pertenecientes a la columna de «alta» transitividad, más transitiva será, es decir, más cerca estará de la transitividad CARDINAL:

(Hopper y Thompson, 1980: 253)

Esta lista nos permite jerarquizar cualesquiera dos oraciones de cualquier lengua en una escala de transitividad. Tomemos, por ejemplo, las tres oraciones siguientes. De acuerdo con los parámetros que acabamos de presentar, (37) sería más transitiva que (38) y (39):

- (37) The boy ate the fish [El niño se comió el pescado]
- (38) The boy ate [El niño comió]
- (39) The boy likes fish [El niño gusta del pescado]

La más transitiva sería (37) porque describe un hecho en el que hay dos participantes (rasgo A), se trata de una acción (rasgo B), la acción se describe desde el final (como completa), es decir, que su aspecto es téllico (rasgo C); asimismo, la acción es puntual (ocurrió en un momento preciso) (rasgo D), el objeto (el pescado) se ve directa y totalmente afectado (rasgo I) y se le presenta individualizado (un referente animado expresado por un nombre definido, concreto y contable) (rasgo J). Por su parte, (38) describe una situación con un solo participante, y (39) presenta una escena en la cual, aunque aparecen dos participantes, no se trata de una acción, ni de algo terminado ni de un hecho puntual. Además, el objeto de la oración no está individualizado (se trata de un nombre común con un significado general) ni se ve afectado por el estado de ánimo atribuido al referente del sujeto. Dada la jerarquía de transitividad, cabría esperar que las lenguas que marcan la transitividad morfológica y sintácticamente trataran esas oraciones de manera diferente. Y, de hecho, es lo que ocurre en el samoano, que es una lengua ergativa. Solo en oraciones como la primera —véase (40)—, encontramos el marcador ergativo en el sujeto (agente), mientras que

el sujeto de la segunda oración aparece marcado como un absoluto, es decir, sin preposición (véase 41). Por último, en oraciones como la tercera, es decir, en (42), el nombre que en inglés es el objeto directo aparece como un objeto oblicuo, con una preposición (*i*) que expresa una participación diferente:

- (40) *na* *'ai* *e* *le* *tama* *le* *i`a*
 Pasado comer Erg Art niño Art pescado
 «El niño se comió el pescado»
- (41) *na* *ai* *le* *tama*
 Pasado comer Art niño
 «El niño comió»
- (42) *e* *fiafia* *le* *tama* *i* *le* *i`a*
 Presente feliz Art niño Prep Art pescado
 «El niño gusta del pescado»

Según Hopper y Thompson, estos rasgos de transitividad están relacionados con el discurso, en el sentido de que están en correlación con las oraciones que constituyen lo que ellos llaman **foreground** y **background**.

Los hablantes de una lengua constantemente deben diseñar sus enunciados de acuerdo con sus propios objetivos comunicativos y con lo que consideran que son las necesidades de quien o quienes los escuchan. Además, en todo acto de comunicación, algunos segmentos de lo que se dice son más importantes que otros. La parte del discurso que no contribuye de forma inmediata y definitiva a que el hablante consiga su objetivo, sino que únicamente lo acompaña, lo amplifica o lo comenta, se conoce como **BACKGROUND**. Por su parte, el material que proporciona los puntos del discurso que son más importantes se conoce como **FOREGROUND**.

(Hopper y Thompson, 1980: 280)

En otras palabras, este trabajo se mantiene en la tradición de considerar que la función principal del lenguaje es referencial y denotativa, aunque añade la importante dimensión del **punto de vista** del hablante (o del escritor), que equivaldría a lo que Polanyi-Bowditch llaman **grounding** o anclaje. Desde esta perspectiva, los hablantes elaboran su discurso de tal forma que presentan sus particulares puntos de

vista sobre el mundo, lo que significa que las estructuras lingüísticas no son indiferentes a esos objetivos discursivos y sociales.

Este tipo de trabajo es importante para quienes se dedican a la antropología lingüística por numerosas razones: (i) muestra que lo que en principio son sistemas morfológicos diferentes resultan sensibles a los mismos rasgos semánticos y pragmáticos; (ii) deja claro que las distinciones semánticas son importantes para la evolución y el uso de las categorías morfosintácticas; (iii) vincula las distinciones morfológicas, sintácticas y léxicas a rasgos discursivos tales como la relevancia de la información respecto de los objetivos del hablante; y, finalmente, (iv) implica una teoría de la agentividad y la participación que puede ser importante para el trabajo de los etnógrafos interesados en teorías locales sobre la acción, la causatividad y la responsabilidad.

Yo mismo me dediqué a algunas de estas cuestiones cuando trabajé con la gramática samoana (Duranti, 1994). Entre 1978 y 1979, mientras recopilaba y empezaba a analizar los datos de niños y adultos samoanos, Elinor Ochs, Martha Platt y yo descubrimos que las proposiciones transitivas que tenían los agentes expresados de forma plena (es decir, lexicalizados), como en (40), eran muy raros en el samoano espontáneo. Al igual que, según los estudios de Du Bois, ocurre en las narraciones en sacapultepeco y en inglés, en samoano se suele hablar de los agentes sin que sea necesario expresarlos léxicamente, como podemos ver en (43), donde el referente del agente del predicado «hacerte una foto» (*pu`e le aka o`oe*) se deduce del contexto, a través de lo que los gramáticos llaman la «anáfora cero»²⁴:

- (43) (Pesio, libro 16; una madre le habla a su hija, refiriéndose a la investigadora Elinor Ochs, que tiene una cámara)
 Madre: *kū i luga e siva se`i pu`e le aka o`oe*
 ponerse Prep arriba a bailar y-así hacer la foto de ti
 «Párate a bailar para que (ella) pueda hacerte una foto.»

Otras veces, el referente del agente ya se presentó en algún segmento anterior del discurso y no se repite en la proposición transitiva, como en (44), donde la oración *e le`i faia le mea lā i lumāfale*, «no ha

²⁴ El tratamiento pragmático de la anáfora cero puede verse en Levinson (1987).

hecho (es decir, terminado) el lugar aquel enfrente de la casa», tiene claramente a Gimei como su agente:

- (44) («La inspección»; el orador T. le dice al jefe Salanoa que el césped frente a la casa de Gimei no se ha limpiado correctamente)

T: *va'ai iā Gimei ele'i faia le mea lā i lumāfale, ali'i Salanoa!*
 mirar a Gimei Pdo hacer el lugar ahí frente-casa Sr. Salanoa
 «mire a Gimei, que (ella) no ha hecho aquella parte del frente de la casa, Sr. Salanoa».

Además, no es extraño que proposiciones que en inglés se expresarían de forma transitiva se expresen en samoano como una proposición intransitiva, en la que el participante que realizó una tarea particular aparezca como modificador del sujeto del predicado. Así, en (45), el sintagma nominal que funciona como sujeto, *le lāuga a le kamaloa 'o Pua*, «el discurso (formal) del hombre (llamado) Pua», contiene la descripción de un referente que en inglés puede ser equiparado con el agente de una proposición transitiva:

- (45) («La guardia»; tres jefes hablan sobre las virtudes de varios oradores a los que conocen bien, y recuerdan las ocasiones en que cada uno de ellos actuó)

F: *pu'upu'u le lāuga a le kamaloa 'o Pua.*
 corto el discurso de el hombre Pred Pua
 (literalmente) «el discurso del hombre Pua (fue) corto» o
 «el hombre Pua dio un discurso corto».

En vista de estos patrones recurrentes, me interesé por los contextos en los cuales los agentes aparecían plenamente expresados. Con ese fin analicé los discursos de varias reuniones políticas o *fono* que había grabado en 1979. Me di cuenta de que los hablantes tendían a expresar plenamente a los agentes cuando alababan o censuraban a alguien. De esta forma, no era raro que un agente siempre léxicamente manifiesto fuera el Dios cristiano (en afirmaciones positivas) o alguna persona o grupo que estaba siendo acusado de haber violado alguna norma social (en afirmaciones negativas). Asimismo, noté que aquellos que parecían los miembros con más autoridad en las reuniones usaban construcciones transitivas con los nombres de los agentes mucho más frecuentemente que los otros miembros. Por su parte,

quienes tenían menos poder evitaban la mención explícita de los agentes. Esto indica no solo que existe una especie de **fuerza moral** en el uso de las proposiciones transitivas con agentes plenamente expresados, sino que hay cierta correlación entre las formas gramaticales y la estatura política de la gente de la comunidad. Los miembros más poderosos usaban un tipo de discurso de mayor transitividad que aquellos que tenían menos poder. En esta perspectiva, las ideas de Hopper y Thompson sobre la transitividad adquieren un significado nuevo, pues el estudio de las estrategias a través de las cuales las jerarquías se construyen socialmente se vuelve una herramienta importante para la antropología sociocultural. Las herramientas del análisis del discurso, en combinación con la etnografía, nos permiten acercarnos a una mejor comprensión de lo que podría llamarse la cultura de la gramática.

6.6. LA ADQUISICIÓN DE LA GRAMÁTICA EN LOS ESTUDIOS SOBRE LA SOCIALIZACIÓN POR EL LENGUAJE

La integración de los análisis gramaticales y culturales ha sido particularmente importante en los estudios que sobre la adquisición de lenguas han realizado los antropólogos lingüísticos. Este trabajo se vio alentado en parte por el crecimiento que vivió la psicolingüística en los años 60 y 70, a raíz de las afirmaciones de Chomsky respecto a las capacidades innatas de los niños para poder desarrollar el lenguaje (Chomsky, 1959, 1966, 1968).

Aunque en la antropología lingüística y en la antropología cultural frecuentemente se hacía referencia a la adquisición del lenguaje como un tema íntimamente relacionado con la adquisición de la cultura, hasta mediados de los años 60 prácticamente todos los trabajos de la antropología lingüística se enfocaron exclusivamente al habla de los adultos. La importancia de reunir datos sobre la adquisición de lenguas no indoeuropeas fue destacada en primer término por los psicolingüistas que estaban ansiosos de poner a prueba la idea de Chomsky (1965) de una «gramática universal» y el supuesto dispositivo innato de adquisición del lenguaje (DAL). Fue en este clima intelectual en el que psicolingüistas como Dan Slobin, de la Universidad de California en Berkeley, comenzaron a colaborar con lingüistas y antropólogos en busca de nuevos métodos para recoger datos de diversas sociedades y compararlos

con los obtenidos de los niños de habla inglesa pertenecientes a la clase media americana. El grupo de Berkeley publicó un *Manual de campo* (1967) para que sirviese de guía orientada a la obtención de información lingüística comparable con el considerable corpus inglés del que ya se disponía. No obstante, a pesar de las buenas intenciones, las cinco tesis que se escribieron sobre las adquisiciones de lenguas no indoeuropeas con base en el manual de campo fueron decepcionantes. Este fracaso reforzó la necesidad de que se emprendiese un estudio contextualizado y con fundamentos etnográficos de la adquisición de la lengua:

Estos decepcionantes resultados se debieron, en parte, al hecho de que los investigadores se tropezaron con numerosas dificultades en el campo de trabajo que no habían sido previstas al diseñar la investigación. Los experimentos no se pudieron gestionar correctamente ni llevarse a cabo porque ese tipo de actividad era culturalmente inapropiada para las sociedades que se estudiaban. Además, los investigadores reconocieron que los ejemplos de habla que habían grabado habían sido recogidos únicamente en situaciones que, ellos mismos admitían, eran inapropiadas culturalmente hablando...

(Schieffelin, 1979: 75)

En los años 70 comenzó una nueva ola de investigaciones sobre la adquisición del lenguaje, desarrolladas sobre todo, aunque no exclusivamente, por antropólogos lingüísticos que se abocaban al estudio de las situaciones en las que un niño podía interactuar mejor con hablantes más maduros, en lugar de tratar de llevar al trabajo de campo un diseño experimental creado en un laboratorio científico y, probablemente, con escasa relación con situaciones de la vida real (Crago, 1988; Demuth, 1983; Heath, 1983; Kulick, 1992; Ochs, 1988; Platt, 1982; Schieffelin, 1990). Una vez que hubo ganando terreno un enfoque diferente, más etnográfico, en el estudio de la adquisición de lenguas, el lenguaje se convirtió no solo en el objetivo de la interacción verbal entre un niño y un adulto o entre dos niños de edades distintas, sino en un instrumento esencial de la socialización²⁵,

²⁵ Una colección de estudios sobre el lenguaje de los niños en diferentes lenguas, que incluye descripciones basadas en trabajos etnográficos, puede encontrarse en Slobin (1985a, 1985b, 1992).

puesto que al tiempo que los niños aprenden a hablar una lengua, devienen miembros de su sociedad. Desde esta perspectiva, la adquisición de la lengua no puede separarse de la **socialización por el lenguaje**, término que debe ser interpretado tanto como socialización *hacia* el lenguaje como socialización *a través* del lenguaje (Ochs y Schieffelin, 1984). Esta nueva forma de abordar la adquisición de lenguas ha derivado en nuevos criterios de investigación, tanto teóricos como metodológicos. Así, los gramáticos (por ejemplo, Chomsky, 1965) por lo general dan por hecho que el objetivo final de la adquisición de una lengua es producir **hablantes competentes**, pero no han analizado la variedad de significados que ese concepto puede tener para los miembros de un grupo dado. Marjorie Goodwin (1990), por ejemplo, señaló que los niños y las niñas afroamericanos desarrollaban una competencia diferente para encarar verbalmente un conflicto (véase el capítulo 9). Kulick (1992), por su parte, mostró que los adultos multilingües de la comunidad gapun de Papúa Nueva Guinea enseñan a sus hijos a ser monolingües (en el *pidgin* local, que es el tok pisin), aunque afirman que les gustaría que también aprendieran la lengua vernácula, el taiap. En este caso, así como en el de la comunidad haitiana de la ciudad de Nueva York —que fue estudiada por Schieffelin (1994)—, las teorías que los padres tienen sobre lo que hay que hacer para enseñar a un niño a hablar una determinada lengua y las prácticas de socialización que realizan están íntimamente relacionadas con el valor y los fines que su ideología les dicta. Revisando estos y otros estudios sobre la adquisición del lenguaje y la socialización, Ochs y Schieffelin (1995: 91) concluyeron que *el desarrollo gramatical debe ser visto como resultado de (1) las actividades sociales y culturales en las que los niños participan con regularidad, y (2) la(s) lengua(s) que los niños implícitamente están estimulados a aprender*. Estas dos dimensiones del desarrollo del lenguaje sitúan los estudios sobre adquisición de lenguas en el lugar al que pertenecen: el contexto de la vida infantil. Esta afirmación no debe ser interpretada como una señal de vía libre para ignorar los factores biológicos y cognitivos que influyen en la adquisición del lenguaje, sino como una invitación a documentar los progresos que se observen en la adquisición de la gramática en el contexto de determinadas prácticas sociales y de lo que significa ser un hablante competente en una comunidad determinada.

6.7. LA CONCIENCIA METALINGÜÍSTICA:
DEL SIGNIFICADO DENOTATIVO A LA PRAGMÁTICA

Gran parte de los avances que en el último siglo se han conseguido en los análisis de tipo formalista se deben a lo que el lingüista ruso Roman Jakobson denominó la **función metalingüística** del lenguaje, es decir, su uso para describir y analizar el propio lenguaje («gato» es una palabra de cuatro letras», «la palabra alemana para “desarrollo” es “Entwicklung”», etc.) (véase el capítulo 9). Esta función es parte esencial de la capacidad de los hablantes nativos —incluidos los lingüistas— para aislar ciertas formas e identificar su significado o su función en el discurso (ya sea en un contexto imaginario o en uno real). Asimismo, es la función del lenguaje que permite que se escriban diccionarios y gramáticas. De aquí que la noción de **conciencia metalingüística** se refiera al conocimiento que los hablantes tienen de su propia lengua. A este conocimiento se llega generalmente por introspección, y hoy en día se le considera un recurso indispensable para el análisis lingüístico. No hay tema sobre el lenguaje, por complicado que sea, del que no se pueda aprender sentándose con un hablante nativo y haciéndole preguntas sobre su lengua. Esto suele hacerse con hablantes bilingües a los que los investigadores preguntan cosas como «¿Qué significa esta palabra/frase/oración?», «¿cómo se dice tal cosa en tu lengua?», «¿te suena bien esto?», «¿tiene sentido esto otro?», «¿podría tener otro significado?», «¿hay otra forma de decir lo mismo?». El mismo método se puede utilizar con hablantes monolingües tan pronto como el investigador aprenda unas cuantas frases y preguntas básicas que le permitan, primero, recoger un vocabulario elemental y, luego, poco a poco, elaborar un repertorio de patrones gramaticales cada vez más complejos (es decir, palabras compuestas, frases complejas, enunciados con proposiciones subordinadas). Este procedimiento, llamado «de elicitación» y basado tanto en las intuiciones de los hablantes nativos como en el entrenado oído de los investigadores —que deben transcribir lo que escuchan—, es un poderoso instrumento para acceder a los patrones gramaticales de cualquier lengua. Sin embargo, muchos trabajos que se han realizado en las últimas tres décadas en el ámbito de la sociolingüística y de la antropología lingüística han mostrado que recurrir solamente a este método de obtención de datos puede ser problemático, y que debe integrarse siempre con otros, por ejemplo las hipótesis sobre el momento y la frecuencia con que una expresión aparece en el habla espontánea. Algunas

de las limitaciones de la obtención de información mediante conversaciones, entrevistas y otras técnicas de elicitación, guardan relación con los propios límites de la introspección como guía para el conocimiento que los hablantes tienen de su propia lengua. Los trabajos de William Labov sobre variación fonológica (1966, 1972a) nos brindan, por ejemplo, evidencias del fracaso de la introspección para captar regularidades importantes en la forma en que un mismo hablante modifica su pronunciación de un contexto a otro, o de la forma en que determinada comunidad como un todo trata ciertas formas lingüísticas (pasando de un tipo de pronunciación a otro o de una regla variable a una regla categórica). La conciencia metalingüística de los hablantes no incluye la capacidad de predecir totalmente las variaciones que su pronunciación tendrá en diferentes contextos sociales y culturales.

Como señaló Silverstein (1981), el poder de la introspección y, por lo tanto, la fiabilidad de la conciencia metalingüística de los hablantes, variará de acuerdo con el tipo de fenómeno lingüístico que queramos describir. Parece, por ejemplo, que es relativamente fácil para los hablantes identificar el significado referencial de una palabra cuando nombra un objeto concreto, visible. En estos casos, la elicitación puede realizarse mediante lo que los filósofos llaman **definición ostensiva** («¿Qué es esto?» «Una manzana.» «¿Qué significa “pie”?» «Esto.»).

La misma técnica puede utilizarse para verbos o adjetivos que describen actividades o modos de ser que pueden representarse con movimientos o gestos convencionales. De esta manera, el verbo *caminar* puede ilustrarse mediante el acto mismo de caminar, y el adjetivo *grande* puede explicarse con las manos o con los brazos, simulando que se tiene algo muy largo o muy alto. No obstante, las cosas se complican cuando queremos que se entienda el significado de palabras como *inteligencia*, *implicación* o *responsabilidad*. En estos casos, nos vemos en la necesidad de construir escenarios que evoquen tales conceptos. Como sabe cualquiera que haya tratado de enseñar una lengua extranjera, no podemos dar por hecho que un determinado gesto, o incluso una anécdota entera, dé lugar al tipo de comprensión que perseguimos. Cuando tratamos de construir escenas o caracteres supuestamente típicos entramos en el campo de la cultura. ¿Cómo representar el significado de *triste*, *feliz*, *enojado*, *molesto* o *contento*? Dependerá de las condiciones que un determinado grupo asocie con esos estados mentales. En algunas culturas, por ejemplo, se considera que la gente debe de estar triste

cuando está sola en casa, mientras que en otras culturas la misma situación se considerará ¡una bendición!

Es todavía más difícil para un hablante nativo describir la relación entre las formas lingüísticas y sus **funciones pragmáticas**, es decir, el uso de determinadas formas para crear contextos particulares: dejar en claro la postura del hablante, evocar las diferencias sociales de los participantes o señalar los atributos especiales de algún individuo en concreto.

Extendiendo el concepto de Jakobson de función metalingüística, Silverstein (1981, 1985b, 1993) creó el término **función metapragmática** para definir precisamente el uso del lenguaje para describir esos aspectos contextuales del habla-como-acción (véase el capítulo 7). Indicó que el éxito que uno podía tener para acceder a la **conciencia metapragmática** de un hablante —es decir, a su capacidad de dilucidar el contexto para el uso de determinadas expresiones— no era azaroso, sino que dependía de ciertas propiedades que tenían los mismos signos lingüísticos. Entre esas propiedades se cuenta la cualidad referencial de las formas lingüísticas, es decir, su capacidad para identificar un referente particular (por ejemplo, «el pronombre *vous* se refiere en este caso al padre del hablante»), y la creatividad relativa del signo pragmático, es decir, hasta qué punto presupone la existencia de aquello a lo que se refiere o ayuda a hacerlo presente en el contexto comunicativo.

De acuerdo con Silverstein, cuando un signo lingüístico establece, más que presupone, una determinada relación, actitud o status, es menos probable que el hablante nativo sea consciente de esa función. En otras palabras, cuanto más **creador de contextos** sea un signo, más difícil será para los hablantes ser conscientes de su fuerza pragmática. Ilustraré este punto con un ejemplo extraído de mi propio trabajo sobre los pronombres personales italianos.

6.7.1. El significado pragmático de los pronombres

En italiano, como en muchas otras lenguas aunque no en inglés, el sujeto de una oración con verbo finito no necesita ser expresado para que la oración sea gramaticalmente correcta (propiedad de la sintaxis italiana [y de la española] que ha sido llamada por los generativistas «de pronombre caído»). Tanto (46) como (47) son oraciones perfectamente aceptables y tienen el mismo significado, es decir, que serán consideradas verdaderas en las mismas circunstancias:

(46) *lui è arrivato alle sette*
 él ha llegado a las siete
 «Él ha llegado a las siete»

(47) *è arrivato alle sette*
 ha llegado a las siete
 «Ha llegado a las siete»

Los investigadores que recurrieron a las intuiciones de los hablantes nativos (a veces ellos mismos) para estudiar este fenómeno llegaron a la conclusión de que la presencia del pronombre personal en oraciones como (46) las «marcaba» de alguna manera, las hacía especiales, y que ello se debía a cierto **énfasis** o **contraste**²⁶. En otras palabras, puesto que las oraciones en italiano *no necesitan* el pronombre para ser aceptables y, de hecho, la mayoría de las veces no lo tienen, la presencia de *lui* en oraciones como (46) se interpretaba como respuesta a alguna pregunta sobre la identidad del sujeto («¿quién llegó a las siete?») o como una precisión a una aseveración anterior («nadie llegó a las siete»). Sin embargo, al examinar transcripciones de conversaciones en italiano, me di cuenta de que el uso de los pronombres de tercera persona²⁷ sugería la posibilidad de un análisis diferente. Descubrí que, más que para indicar énfasis o contraste, los pronombres como *lei*, «ella», y *lui*, «él», se usaban para los **personajes principales**, es decir, para los referentes de quienes se habla y respecto de los cuales el hablante mostraba interés y **afecto positivo**. No se utilizaban los mismos pronombres para los **personajes secundarios**, a los cuales se hacía referencia mediante demostrativos como *questo*, «este», y *quello*, «aquel». Cuando se utilizaba un demostrativo para un personaje principal, aparecían también valoraciones negativas, es decir, que coincidía con el momento en que el hablante se refería a alguien incompetente o molesto. La conclusión a la que llegué es que los pronombres personales se utilizan para manifestar **afectos positivos** y, los demostrativos, para **afectos negativos** (Duranti, 1984b). Ninguno de estos aspectos pragmáticos había aparecido en la conciencia de los hablantes nativos.

²⁶ Resumiendo la posición de los generativistas que trabajan con el italiano, Haegeman (1994: 21) escribió: «Cuando no se necesita contrastar el sujeto ni enfocarlo especialmente, el pronombre [personal] se omite.»

²⁷ Mi análisis se limitó a las expresiones pronominales que se referían a individuos que no estaban presentes.

A la luz de las afirmaciones de Silverstein, uno puede pensar que el hecho de que estos análisis no estén al alcance de la intuición de los hablantes se debe a que la propiedad de ser un personaje principal o la de ser presentado de forma positiva se ubica en un lugar considerablemente alto de la escala de creatividad pragmática. Con esto quiero decir que estas propiedades no son independientes del uso pronominal. Al contrario, se establecen mediante recursos discursivos como el tipo de referencia pronominal que se utiliza (sin sujeto *vs.* sujeto pronominal) (Duranti, 1991). Dado el interés de los antropólogos lingüísticos por el uso del lenguaje como un recurso para establecer determinados contextos institucionales o determinadas prácticas culturales, gran parte de su trabajo se centra en los usos lingüísticos de mayor creatividad contextual.

Mientras más dependiente del contexto sea una expresión, más difícil será describir su funcionamiento recurriendo simplemente a las intuiciones que brotan de oraciones aisladas o de fragmentos de un discurso. Un conocimiento de la gramática que abarque tanto las estructuras lingüísticas como las condiciones de su uso se obtiene integrando los métodos de recogida de datos y la introspección con la observación y la documentación del uso de una lengua. Varios trabajos recientes sobre la conciencia metapragmática que se manifiesta en interacciones reales sugieren que lo que resulta difícil de obtener mediante preguntas se produce de forma natural en el habla espontánea. Marco Jacquement (1994) examinó las «violaciones pronominales» registradas durante las audiencias judiciales al *pentiti di Camorra*, el grupo de testigos que habían pertenecido a la organización criminal conocida como la «Camorra» (la versión napolitana de la mafia siciliana) que, después de «arrepentirse», habían decidido colaborar con el Ministerio de Justicia. Según sus observaciones, los hablantes involucrados en disputas públicas frente a un juez solían emprender lo que llamó «ataques metapragmáticos», es decir, improvisadas acusaciones basadas en la forma en que el interlocutor se dirigía a ellos. Estos ataques solían ser quejas por la ofensa que significaba el hecho de que el otro utilizara el tuteo en lugar de hablar de usted, que sin duda es más formal (Brown y Gilman, 1960):

(48) (De-Jacquement, 1994: 307, con algunas convenciones de transcripción levemente modificadas y con traducción.)

- | | |
|---------------------------------------|---|
| 01 LM: =non deviare i ragionamenti, | 01 LM: no desvíes el asunto |
| 02 Pan: non sto | 02 Pan: no lo estoy desviando |
| devian-do= | |
| 03 LM: =non girare attorno,= | 03 LM: no le des vueltas |
| 04 Pan: non sto- deviano (??) | 04 Pan: no me estoy desviando |
| 05 LM: mi vuoi portare | 05 LM: quieres hacerme |
| 06 a dimenticare le cose, | 06 que olvide cosas, |
| 07 se tu parli | 07 si tú hablas |
| 08 è giusto? | 08 ¿no es cierto? |
| 09 di fiancheggiatori- | 09 de los colaboradores |
| 10 Pan: ma scusi- ma lei mi- | 10 Pan: discúlpeme, pero ¿usted |
| 11 mi ha mai conosciuto a me? | 11 ya me conocía? |
| 12 LM: a te? (...) mai, = | 12 LM: ¿a ti?, no, |
| 13 Pan: e allora peccché dà del tu, = | 13 Pan: ¿entonces por qué me trata de tú? |

Lo que llama la atención de este y otros ejemplos abordados por Jacquement es que el «ataque metapragmático» ocurre justamente después de que el hablante anterior utilizara el pronombre *tú*. En el ejemplo de arriba, el hablante LM ya tuteaba al hablante Pan desde la línea 01, sin embargo, el «ataque» no aparece hasta que LM utiliza expresamente el pronombre *tú*, en la línea 07. Esto no solo confirma mi hipótesis anterior de que la presencia opcional de los pronombres en italiano entraña una carga afectiva, sino que, como señaló Silverstein, formas lingüísticas diferentes evocan niveles de conciencia diferentes también en los hablantes-oyentes.

6.8. DE LOS SÍMBOLOS A LOS ÍNDICES

El examen que hemos llevado a cabo en el epígrafe anterior ha puesto de relieve un tema importante para los estudios de gramática que se realizan en el ámbito de la antropología lingüística: qué es lo que hacen las formas gramaticales. Si desean saberlo, los investigadores tienen que atender al contexto en el que se utilizan. Un pronombre como el «tú» italiano, por ejemplo, puede tener un efecto pragmático que de ninguna manera se puede predecir a partir únicamente de su significado gramatical (tú = «segunda persona del singular»), y es ese efecto pragmático el que hace que su uso en (48) sea problemático.

La mayoría de los gramáticos evaden la cuestión de los efectos pragmáticos de las expresiones lingüísticas al tratar las palabras como *sím-*

bolos. Consideran que son signos cuyo significado se define únicamente por convención (Peirce, 1940). Los símbolos son representaciones *arbitrarias* de significados (Saussure, 1959). Ahora bien, decir que la palabra *ir* es un símbolo significa que no tiene relación icónica o indicial alguna con la idea que representa. La falta de relación icónica entre una palabra como *ir* y lo que significa suele demostrarse aludiendo al hecho de que en otras lenguas existen otras secuencias de sonidos para el mismo concepto. En italiano se dice *andare*; en samoano, *alu*; en inglés, *go*. Cuando los filósofos y los gramáticos trabajan con el lenguaje y utilizan palabras como *ir*, *amor*, *rojo*, *casa*, *pájaro*, u oraciones como *todos los hombres son mortales*, *los pájaros vuelan*, *el amor es una emoción*, están tomando las palabras como símbolos. En la siguiente sección hablaré brevemente de otros dos tipos de signos, los iconos y los índices, cuyas propiedades difieren de las de los símbolos. Los iconos sugieren cierta semejanza entre las palabras y los objetos o los acontecimientos, y los índices, como ya vimos en el epígrafe 1.4.2, tienen una relación existencial con su referente (Burks, 1948-1949: 674), lo que nos obliga a considerar el contexto.

6.8.1. La iconicidad en las lenguas

Un **icono** es un signo que exhibe o ejemplifica su objeto o referente —lo que a veces significa que en algún sentido se le parece. Los dibujos y los diagramas son ejemplos típicos de iconos²⁸, pero las palabras también pueden tener un carácter icónico. Es el caso, por ejemplo, de las **onomatopeyas**, esas palabras que, aunque de forma convencional,

²⁸ Para Peirce, incluso una fórmula algebraica puede ser un icono. En este caso, el parecido con el «objeto» que representa se interpreta mediante reglas convencionales. «... una fórmula algebraica es un icono, que ha sido convertido en tal mediante las reglas de conmutación, asociación y distribución de los símbolos. Puede parecer a primera vista que es una clasificación arbitraria llamar icono a una expresión algebraica; que podría igualmente, o más adecuadamente, ser considerada como un signo convencional compuesto. Mas no es así. Porque una gran propiedad distintiva del icono es que mediante su observación directa se pueden descubrir otras verdades concernientes a su objeto que no son las que bastan para determinar su construcción. Así, puede trazarse un mapa por medio de fotografías, etc. Dado un signo convencional (o de otra índole) de un objeto, para deducir cualquier otra verdad de la que explícitamente significa es necesario en todos los casos reemplazar el signo por un icono. Esta capacidad de revelar una verdad imprevista es precisamente aquello en que consiste la utilidad de las fórmulas algebraicas, de modo que su carácter icónico resulta el predominante» (Peirce, 1988, pág. 146).

tratan de reproducir algún aspecto del sonido que representan o de los efectos sonoros provocados por la actividad que describen (en español, *pío-pío*, *pum*; *tam-tam*, *ronronear*, etc.; en inglés, *ding-dong* para el sonido de las campanas, *splash* para el golpe de un cuerpo contra el agua, *whack* para un golpe seco o una bofetada, o *plop*, el equivalente a nuestro *plaf*; mientras que en japonés, *gacha-gacha* es el «castañeteo», *shabu-shabu* es el ruido de un cuerpo al caer en el agua y *kasa-kasa* cualquier crujido suave, por ejemplo, el del papel o las hojas de un árbol). Estos fenómenos forman parte de una larga serie de propiedades icónicas que tienen los sonidos del lenguaje y que se suelen englobar bajo la denominación más general de **fonosimbolismo** (o **simbolismo fónico**). Además de las onomatopeyas, algunos consideran que entre los fenómenos icónicos deben contarse también la entonación, la duración y el volumen que se utilizan para destacar determinados estados emocionales o actitudes, así como la correspondencia entre algunos sonidos y ciertos significados (Berlin, 1992; Cardona, 1976: 161-163; Hinton *et al.*, 1994; Samarin, 1971; Swadesh, 1972). Esos aspectos icónicos pueden ser específicos de una lengua o universales. En inglés, por ejemplo, las palabras que empiezan con /sl-/ suelen asociarse a experiencias desagradables (como *slime* [fango], *slither* [culebrear], *slug* [puñetazo], *sloppy* [desalinhado]) (Crystal, 1987: 174); por su parte, en hausa, los sonidos /kw, gw, 'kw/ —todos los cuales requieren que se redondeen los labios— se asocian a objetos redondos (Gouffé, 1996), y, en japonés, la sílaba /ra/ se halla en los nombres de monstruos de gran tamaño (Beatty, 1994). Según Swadesh (1972: 141), en muchas lenguas una vocal palatal o anterior como [i] tiende a ser utilizada para expresar cercanía, mientras que vocales velares o posteriores como [u] se utilizan más para la distancia. Brent Berlin, que estudió el fenómeno de la no arbitrariedad de los nombres de plantas y animales en varias lenguas, descubrió que en el jíbaro huambisa los nombres de los pájaros tenían muchas más vocales anteriores o palatales que los nombres de los peces. El mismo Berlin puso a prueba la hipótesis de Yakov Malkiel de que los nombres para «rana» en las lenguas indoeuropeas contenían casi siempre el sonido [r], y constató que tanto el sonido [r] como el sonido [l], que fonéticamente es muy cercano a aquel, eran los más comunes en los nombres de ranas y sapos en treinta y dos lenguas no indoeuropeas (Berlin, 1992: 250). Hays (1994) revisó estos datos añadiendo un espectro mayor de lenguas, y concluyó que ciertamente hay bases que sustentan la hipó-

tesis de Berlin, pero que existe todavía una mayor presencia de /g/ y de los sonidos afines (/k/, [x], [ŋ]) en los nombres que se asignan a las ranas en lenguas de todo el mundo.

Aunque no se ha elaborado ninguna teoría general acerca de las razones por las que sucede el simbolismo fónico, varios expertos coinciden en que algunas lenguas como el coreano, el japonés, el beya o el quechua hacen un considerable uso icónico de los sonidos y que prestan mucha más atención a estos fenómenos (véase Hinton, Nichols y Ohala, 1994). El fonosimbolismo se ha asociado frecuentemente a familias lingüísticas particulares. Así, las lenguas bantúes son bien conocidas por sus **ideófonos**, al menos desde que Doke (1935) creó ese término para referirse a la gran cantidad de palabras onomatopéyicas que no se ajustaban a categorías gramaticales ya conocidas²⁹.

Más recientemente, etnomusicólogos como Steven Feld (1982) y antropólogos socioculturales como Ellen Basso (1985) han estudiado el simbolismo fónico en actuaciones orales y musicales en vivo. Por su parte, Nuckolls (1992, 1995), que lo ha estudiado en las narraciones en el quechua que se habla en la región del Pastaza, en lugar de buscarlo en palabras aisladas, ha destacado que las palabras fonosimbólicas no deben ser estudiadas solo como signos icónicos, puesto que también comparten características con otro tipo de signos, como los símbolos y los índices (véase más adelante).

Peirce distinguía originalmente entre varios tipos de iconicidad, entre ellas las que Haiman (1980) llama «*imágica*» y «*diagramática*». Los ejemplos que se han mencionado hasta el momento son todos *imágicos*, ya que el signo se parece en alguna característica al referente. La iconicidad diagramática se refiere a cierto orden entre los signos «cuyas relaciones reflejan las relaciones entre sus referentes» (Haiman, 1980: 515). Un ejemplo clásico de esto es la secuencia de enunciados en una narración. En la famosa frase de Julio César *veni, vidi, vici*, «vine, vi, vencí», el orden en que las acciones se mencionan refleja el orden en que ocurrieron (Hopper y Traugott, 1993: 26). Esta clase de iconicidad ha sido estudiada por tipólogos y otros lingüistas interesados en las razones de que existan semejanzas estructurales entre lenguas sin ninguna relación (Croft, 1990: 164-192; Haiman, 1980, 1985a, 1985b).

²⁹ Véase también Samarin (1967). Sobre el tema de si los ideófonos en las lenguas bantúes y en otras lenguas africanas deben considerarse adverbios, véase Moshi (1993).

Desde una perspectiva antropológica, es importante preguntarse si la abundante iconicidad que existe en ciertas lenguas está vinculada a algún rasgo o práctica culturales. Algunos investigadores han empezado a trabajar en esta dirección. Por ejemplo, Mannheim (1991) asoció la gran cantidad de expresiones icónicas del quechua peruano con la identificación cultural entre palabras y objetos.

El amor de los quechuas por la iconicidad corresponde a la orientación que tienen hacia el lenguaje en general. Para los hablantes de quechua, la lengua es parte y parcela del mundo natural. Las palabras son consustanciales a los objetos en un sentido más profundo que en la tradición occidental: nosotros tenemos una larga tradición (...) de que las palabras representan a los objetos y de que el lenguaje es (o al menos debería ser) espejo del mundo. En la cultura quechua, las palabras son consustanciales a sus objetos en el mismo sentido que la Trinidad es consustancial. El lenguaje está en y es del mundo natural (...) La identificación de palabra y objeto en el quechua ayuda a explicar por qué los conocimientos prácticos del mundo cotidiano se identifican con el conocimiento de la lengua y la capacidad de hablar, y se designan con un solo tema verbal, *yachay*, que generalmente se traduce por «saber», aunque también quiere decir «saber quechua» sin que tenga que modificarse en lo más mínimo el sintagma ni se mencione la lengua.

(Mannheim, 1991: 184)

Estas observaciones no son solo una descripción de la ideología de la lengua (véase el epígrafe 3.5); están ligadas a una serie de hipótesis sobre la dirección de los cambios fónicos, especialmente el desarrollo de la glotalización y de la aspiración. Como antropólogo lingüista, a Mannheim le interesa integrar los análisis estructuralistas y sociolingüísticos que se hayan hecho sobre la evolución de la lengua con un estudio etnográfico de los hablantes quechuas y su inclinación por las imágenes lingüísticas.

6.8.2. Índices, conmutadores y deicticos

Un **índice** es un signo que identifica a un objeto no por analogía ni por semejanza alguna, sino por una relación de contigüidad. Esta relación se puede entender mejor con los ejemplos no lingüísticos que en su día dio Peirce, a saber, el del barómetro y el de la veleta. La veleta es índice de la dirección del viento por dos razones: porque adquiere la misma dirección que el viento y porque, cuando la vemos señalar en cierta dirección, nuestra atención se dirige a esa dirección.

Un barómetro bajo con aire húmedo es índice de lluvia; es decir, que suponemos que las fuerzas de la naturaleza establecen una probable conexión entre el barómetro bajo y la humedad del aire con la proximidad de la lluvia. Una veleta es índice de la dirección del viento porque, en primer lugar, toma la misma dirección que el viento y, en segundo lugar, somos de tal forma que, cuando vemos una veleta que apunta en una determinada dirección, atrae nuestra atención en esa dirección...

(1940: 109)

En otras palabras, los índices son signos que tienen cierta conexión espacial o temporal con aquello a lo que se refieren o, en términos más generales, tienen una relación existencial con su referente (Burks, 1948-1949).

Aunque la importancia de las propiedades indiciales de los signos lingüísticos ha sido reconocida desde hace largo tiempo por numerosas tradiciones teóricas³⁰, el significado del término *índice* varía entre algunas de esas tradiciones. Por ejemplo, Charles Bally, alumno del lingüista suizo Ferdinand de Saussure (véase el epígrafe 6.2), utilizó en los años 20 la palabra francesa *indices* para referirse a expresiones que daban información sobre algún aspecto del contexto o de la situación en que eran utilizadas sin que hubieran sido pensadas para ello por el hablante. Por ejemplo, un acento particular o el uso de determinado léxico dan a quien escucha información sobre la clase social del hablante (Bally, 1952: 60). Este concepto está muy cercano a lo que Labov, entre otros, llama *marcadores sociolingüísticos*. Sin embargo, para Bally, los *indices* no son tanto un tipo de signo como otra cosa distinta, pues mientras que un índice (o *indice* francés) es el producto o el efecto (*procès*) de un mensaje elaborado con otro objetivo, el signo (*signe*) es un método o un procedimiento (*procédé*) utilizado por el hablante con el propósito claro de informar de algo (Bally, 1952: 77).

Entre los textos de lingüística publicados en inglés, hay algunos de la corriente funcionalista que a ciertos índices los llaman **conmutadores** (Jespersen, 1923; Jakobson, [1957] 1970) o **deícticos** (Fillmore, 1966; Lyons, 1977). El término «conmutador» llama la atención sobre

³⁰ Husserl ([1913] 1970: 682) habló de «expresiones esencialmente ocasionales» y escribió: «"Esto" es una expresión esencialmente ocasional que adquiere un significado completo solo cuando consideramos las circunstancias de enunciación, en este caso efectuada ante una percepción real.»

el hecho de que signos como *yo, tú, aquí, ahora* o *ayer*, o las formas temporales, tengan que «cambiar» su significado de un contexto a otro. Por su parte, el término «deíctico» —de «deixis», que en griego significa apuntar o indicar (cfr. Lyons, 1977: 836)— destaca el «anclaje» espacio-temporal de expresiones lingüísticas que solo pueden ser interpretadas en relación con dicho anclaje³¹.

Deixis es el nombre que se da a aquellos aspectos del lenguaje cuya interpretación la determinan las circunstancias de enunciación; el momento de la enunciación, lo ocurrido antes y después de la enunciación, la ubicación del hablante en el momento de la enunciación, la identidad del hablante y la identidad de quien o quienes lo escuchan.

(Fillmore, 1966: 220)

El estudio que realizó Hanks (1990) de la lengua y del espacio en la lengua maya (lengua de la familia del mismo nombre que se habla en Yucatán, México) es un análisis amplio y profundo de un sistema de términos deícticos que ilustra bien la noción de índice. Según Hanks, la deixis, «tanto si se la considera un subsistema lingüístico o un tipo de acto, es una *construcción social*, fundamental para la organización de las prácticas comunicativas e inteligible solo en relación con un sistema sociocultural» (Hanks, 1990: 5). El trabajo de Hanks muestra que es posible llevar el análisis estructuralista de las formas lingüísticas a complejas conceptualizaciones del cuerpo humano como un campo concreto que continuamente utilizan los hablantes para dar sentido a sus enunciaciones en un entorno culturalmente definido (véase también el epígrafe 9.5).

6.8.2.1. Significado indicial y la construcción lingüística del género

Al contar historias, al describir objetos o llamar la atención de alguien, los hablantes hacen también otras cosas con el lenguaje, cosas que son menos evidentes pero igualmente efectivas. Al escuchar a alguien dar instrucciones, por ejemplo, podemos saber de dónde viene,

³¹ El Grupo de Investigación de Antropología Cognitiva del Instituto Max Planck de Psicolingüística, con sede en Nijmegen, Holanda, ha desarrollado un número considerable de estudios sobre aspectos culturales y cognitivos de la deixis espacial en diversas lenguas. Sobre este tema puede encontrarse una bibliografía útil en la obra de Peters, van Gool y Messing (1992).

su clase social, si está familiarizado con el entorno, la relación que tiene con sus interlocutores e incluso, tal vez, su ideología política (Brown y Fraser, 1979; Brown y Levinson, 1979). Esto es así porque la lengua que usamos está cargada de una historia social, una serie de conexiones con tiempos y lugares en que las mismas expresiones o los mismos modos en que son articuladas fueron utilizados ya con anterioridad. Para referirse a este poder que tiene el lenguaje de evocar realidades más allá del contenido literal de lo que se habla, los sociolingüistas y los antropólogos lingüísticos usaban el término **significado social**, pero, ahora, la misma idea se expresa con el nombre de **significados indiciales**. Por ejemplo, una manera de abordar los marcadores honoríficos es considerarlos índices de identidades o relaciones sociales particulares (véase el epígrafe 6.4).

El concepto de significado indicial ha sido particularmente fructífero en el estudio de la construcción lingüística del género. McConnell-Ginet (1988) habló por primera vez de la *deixis de género* para referirse al fenómeno por el cual «la forma de algunas unidades lingüísticas expresa o transmite información sobre las propiedades genéricas de sus circunstancias de producción, sobre la perspectiva de género desde la cual se produjo un enunciado» (1988: 80). Es decir, que ciertas expresiones parecen estar asociadas a hablantes varones o mujeres, sobre todo por el tipo de actividad durante la cual se utilizan, o porque hay una actitud o una postura afectiva que se asocia con un género y no con el otro. Por ejemplo, en el estudio que hizo Brown (1979, 1980) sobre el habla de las mujeres tzeltales, descubrió que la tendencia femenina a apoyar al interlocutor y a evadir los desacuerdos se concretaba lingüísticamente, en parte, en el uso de **repeticiones**, es decir, que un hablante repite parte de la enunciación del hablante anterior, añadiéndole una entonación que denote sorpresa, interés o acuerdo. A veces incluso la repetición se repite de nuevo. Aunque los varones tzeltales también hacen este tipo de repeticiones, sus ciclos no son tan largos ni tan corteses como los de las mujeres. En este caso, la repetición puede verse como índice del género. Su uso, bastante extendido, se asocia con una cualidad, la de fomentar el acuerdo, que a su vez se asocia con las mujeres, o se considera propio de ellas. De igual modo, en japonés, las partículas *zo* y *ze* expresan una intensidad afectiva que indica energía y contundencia (Uyeno, 1971); lo que en la sociedad japonesa se asocia con la masculinidad. Por otro lado, el uso de la par-

tícula *no* (Cook, 1987) indica que la autoridad del enunciado radica en el grupo del que él (o la) hablante es miembro³².

Este es un rasgo que, entre otros valores, señala aquellos que están asociados al hecho de ser mujer en la sociedad japonesa.

Pero estudios de género como estos han mostrado que no podemos afirmar que determinadas características (ciertos actos de habla, términos léxicos, marcadores morfológicos, patrones de entonación, timbre de voz) presupongan *siempre* que se trata de un varón o de una mujer (McConnell-Ginet, 1988). Por ejemplo, Brown (1993) señaló que las mujeres tzeltales no son tan corteses como siempre cuando se enfrentan en un juicio. En tales circunstancias, estarán en desacuerdo, se solaparán frecuentemente unas con otras, y se manifestarán sin ambages su hostilidad, rabia y desprecio. Esto significa que, aunque se diga que ciertas expresiones o estrategias lingüísticas son patrimonio *de los hombres en exclusiva* y otras *de las mujeres en exclusiva*, «lo que vemos (...) es que un sexo utiliza ciertos rasgos con más frecuencia que otro» (Ochs, 1992: 340)³³.

Ochs concluyó, a partir de este y otros hallazgos, que *no existe una relación exclusiva* entre lenguaje y género (Ochs, 1992: 340). Normalmente, las mismas expresiones y estrategias asociadas a la identidad de género se relacionan también con rasgos sociales como las actitudes frente a determinados sucesos o cosas, o con las diferencias sociales en sí. Por ejemplo, en algunos dialectos del inglés las llamadas preguntas latiguillo o coletillas (*¿sigo recto, ¿verdad?*) son más utilizadas por mujeres que por varones, pero también se asocian a una actitud titubeante. De modo que afirmar que *indican* género femenino es una simplificación. Sería más exacto decir que las preguntas latiguillo o coletillas indican vacilación y que la vacilación es, a su vez, una actitud que se asocia con la femineidad (al menos en algunas comunidades de habla inglesa). En japonés, el uso, al final de una oración, de la partícula *wa* hace que nuestro discurso suene más «dulce» (Uyeno, 1971). Por lo tanto, esa partícula

³² «Cuando quien habla, sea varón o mujer, utiliza la partícula *no*, respalda lo que dice con el parecer del grupo; es decir, que el (o la) hablante y su grupo sostienen que lo que él (o ella) dice es verdad» (Cook, 1987: 128).

³³ Para algunas consideraciones metodológicas sobre cómo recoger y utilizar muestras cuantitativas en investigaciones sobre diferencias de género, véase la revisión crítica que hicieron James y Clarke (1993) del uso de las interrupciones entre varones y mujeres.

suele indicar que quien habla es una mujer porque se supone que las mujeres japonesas son más «suaves» que los varones. Entre los oficiales de policía que estudió Bonnie McElhinny (1995), las mujeres confesaron que al ingresar en ese trabajo decían muchas expresiones soeces porque querían sonar más «masculinas», aunque reconocían que quizá habían exagerado —tenemos aquí un caso de lo que Labov (1972) llama «hipercorrección». En las entrevistas pudo apreciarse que ellas habían equiparado decir palabrotas con ser duro, y era precisamente la supuesta dureza de los hombres lo que ellas querían alcanzar. Decir palabrotas se convirtió en un marcador lingüístico utilizado para construir una identidad social particular, identidad que contiene el rasgo de «ser duro», y ser duro, a su vez, se utiliza para construir la «masculinidad» en esa comunidad determinada. En el poblado tamil que estudió Stephen Levinson, las palabrotas las utilizaban más los miembros de la casta dominante (Brown y Levinson, 1979: 306). En ese caso, las palabrotas dan idea de «fuerza», que a su vez es una característica de la casta más alta.

En cada uno de estos casos, es mejor considerar la identidad de género (o cualquier otro tipo de identidad) como un conjunto de diversos rasgos, cada uno de los cuales no se asocia necesaria o exclusivamente con varones o con mujeres. Es la combinación de esos rasgos y su vinculación existencial a determinadas actitudes y valores lo que da lugar a la identidad de género de cada cual. El estudio de la constitución lingüística de las identidades de género nos obliga a tratar de entender las actitudes culturales respecto de ciertas formas de ser y de estar en el mundo. Estas actitudes frecuentemente refuerzan la visión hegemónica de las jerarquías sociales (es decir, los hombres son duros y fuertes y las mujeres son suaves y débiles), pero otras veces muestran resistencia a esas concepciones estereotipadas. Si revisamos los textos de etnografía que hablan de los rasgos que generalmente se asocian a la forma de comunicación de las mujeres (el silencio, la indirectación, la cortesía, la pasividad), veremos que los mismos rasgos que en un contexto indican sumisión, en otro indican resistencia, rechazo o protesta (Gal, 1991). De igual modo, en su trabajo sobre cómo se expresan el poder y la solidaridad en el discurso, Deborah Tannen nos advierte contra la identificación de ciertas formas lingüísticas con una voluntad de dominación. El silencio, por ejemplo, no siempre indica que se siente falta de poder: a veces es un instrumento de poder (Tannen, 1993b: 177).

6.8.2.2. Indicios contextualizadores

Cuanto más aprendemos de la deixis, más nos damos cuenta de que hablar es un proceso continuo de contextualización. Si hablar nos ayuda a saber qué ocurre, de qué trata una conversación en particular, quiénes son los interlocutores o quiénes les gustaría ser, los indicios son las herramientas básicas con que cuentan los participantes para negociar esos temas. Se utilizan para aclarar preguntas implícitas como: ¿Adónde nos lleva eso? ¿De qué forma es relevante para lo que acabamos de decir? ¿Quién debe hablar a continuación? ¿Cuál es la respuesta apropiada? ¿Estamos de acuerdo o en desacuerdo?

En su análisis de los encuentros multiculturales, donde gentes de procedencias étnicas diferentes se reúnen y hablan el «mismo» idioma, John Gumperz ha identificado una serie de índices a los que ha llamado *indicios contextualizadores*, «a través de los cuales los hablantes señalan y los oyentes interpretan de qué tipo de actividad se trata, cómo debe entenderse el contenido semántico y de qué manera cada oración se relaciona con lo que la precede y con lo que la sigue (...) Estos rasgos (...) se usan y perciben habitualmente, pero rara vez de forma consciente y casi nunca se habla de ellos directamente. Por eso, deben ser estudiados dentro de un contexto, más que en abstracto» (Gumperz, 1982a: 131). Cuando los indicios contextualizadores del hablante son malinterpretados o no se captan, la comunicación se haya en peligro y los participantes pueden terminar hablando sin entenderse en absoluto. A esto es a lo que Gumperz llama **malentendido** o **crosstalk**.

Según Gumperz (1992), los indicios contextualizadores pueden operar a varios niveles de producción del discurso, incluidos los aspectos de gramática de que hemos hablado en este capítulo (fonología, morfología, léxico, sintaxis), así como (i) los rasgos prosódicos —el tono, la intensidad, el ritmo—, (ii) los rasgos paralingüísticos —si se susurra, si se habla con la respiración agitada, si la voz es ronca o chillona—, (iii) los marcadores del tempo, como las pausas y las vacilaciones, (iv) los solapamientos (véase el capítulo 8), (v) las risas y (vi) las frases hechas. Dado el énfasis que la lingüística teórica ha puesto en la sintaxis y en la fonología, y la dificultad para representar la información prosódica o la paralingüística con la escritura tradicional, la mayoría de estos rasgos del habla quedan fuera del análisis lingüístico. El estudio de Gumperz sobre los éxitos y los fallos en la comunicación interétnica ha contribuido a

poner de relieve estas características del lenguaje en interacción que estaban tan descuidadas (véase Couper-Kuhlen y Selting, 1996).

Gumperz vincula el estudio de las estructuras lingüísticas a la variación cultural. En su opinión, la posibilidad de que un inmigrante obtenga un trabajo o acceda a otras fuentes económicas depende de su capacidad para interpretar y utilizar los indicios contextualizadores adecuados. Su investigación relaciona la gramática con la cultura porque la contextualización es un proceso universal que produce e implica un saber culturalmente específico. Es universal porque se basa en la división del trabajo, «que de una forma u otra es característica de todos los grupos humanos» (Gumperz 1996: 403), y es culturalmente específica porque la división de trabajo implica la exposición diferenciada a prácticas comunicativas particulares; de ahí que algunos sectores de la población no tengan acceso a los recursos comunicativos necesarios para poder ocupar puestos mejor pagados. La separación económica entre grupos sociales es a un tiempo causa y consecuencia de las diferencias culturales que se aprecian en el uso de una lengua (véase el epígrafe 1.3).

6.9. CONCLUSIONES

Si queremos entender de qué forma las frases y oraciones nos dicen cosas sobre las relaciones entre la gente, los objetos y los acontecimientos del mundo, debemos analizar sus partes constitutivas, es decir, las palabras, los morfemas e incluso los fonemas. Como hablantes nativos de una lengua, hacemos esto intuitivamente la mayor parte del tiempo, pero, como investigadores, debemos ser sistemáticos, lo que significa que necesitamos herramientas de análisis bien definidas. Necesitamos procedimientos que puedan rendir los mismos resultados en condiciones similares. La distinción entre relaciones de oposición y relaciones de contigüidad, que hemos abordado al principio de este capítulo, es un primer paso importante hacia la sistematicidad. En el repaso de las descripciones que los lingüistas han hecho en las últimas décadas de algunos de los aspectos básicos de la gramática, me ha preocupado sobre todo ofrecer a los lectores una idea de la lógica de la argumentación y de la representación de aquellos que estudian las formas lingüísticas y sus relaciones. De ninguna manera he hecho justicia a la riqueza de los datos empíricos y de la discusión teórica que caracteriza el campo de los análisis gramaticales. Aquellos interesados en estos

temas pueden elegir entre numerosas y útiles introducciones a la lingüística y a sus diversas subdisciplinas, como el análisis del discurso, la pragmática, la semántica, la tipología lingüística, la sintaxis, la morfología, la fonología y la fonética.

He dedicado más páginas a la morfología que a cualquier otro de los aspectos de la estructura lingüística. Considero que entender la morfología (¡especialmente en aquellas lenguas que tienen una morfología tan rica!) es decisiva para desarrollar un enfoque sistemático tanto para los aspectos establecidos del habla como para los creativos, tema este que forma parte importante de muchos estudios de antropología lingüística.

Aunque gran parte de la gramática está formada por componentes y principios algo rígidos y escasamente vinculables a explicaciones contextuales de tipo funcionalista, no pocos fenómenos gramaticales tienen su razón y su explicación en campos que son más amplios o de diferente naturaleza que la gramática misma. He tratado de ilustrar este punto refiriéndome a los marcadores de agentividad, de transitividad, y al uso de los pronombres personales en la conversación. En otras palabras, aunque los gramáticos tienen, en cierto sentido, su propia lógica, es importante saber qué porcentaje de esta lógica es intrínseca a los fenómenos gramaticales y qué es producto de otro tipo de factores; algo que se hace particularmente patente cuando se estudia la adquisición de lenguas y la socialización a través del lenguaje. Solo si mantienen la mente abierta a la relación entre la estructura y el uso, por un lado, y entre lo gramatical y lo sociocultural, por el otro, los antropólogos lingüísticos podrán convertir al lenguaje en un fértil objeto de investigación dentro del amplio campo de la antropología, sin dejar de contribuir al mismo tiempo a la lingüística teórica y a la descriptiva.

El habla como acción social

Escrito está: «En el principio era la Palabra»... Aquí me detengo ya perplejo. ¿Quién me ayuda a proseguir? No puedo en manera alguna dar un valor tan elevado a la palabra; debo traducir esto de otro modo si estoy bien iluminado por el Espíritu. Escrito está: «En el principio era el sentido»... Medita bien la primera línea; que tu pluma no se precipite. ¿Es el pensamiento lo que todo lo obra y crea?... Debiera estar así: «En el principio era la Fuerza»... Pero también esta vez, en tanto que esto consigno por escrito, algo me advierte ya que no me atenga a ello. El espíritu acude en mi auxilio. De improviso veo la solución y escribo confiado: «En el principio era la Acción».

Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto*¹

En este capítulo, al igual que en la reinterpretación de Fausto del Evangelio de Juan, veremos que las palabras mismas pueden verse como acciones, y que las acciones deberían ser, entonces, unidades de análisis para el estudio antropológico del uso del lenguaje. Comenzamos a abordar este tema en el capítulo 6, cuando vimos que, al utilizar el lenguaje, contribuimos a crear la realidad que intentamos representar. Basta con ver las relaciones deícticas entre las expresiones lingüísticas y los rasgos del contexto en el que se usan. Algunas expresiones no solo requieren una comprensión del mundo circundante para su interpretación, también activan ese mundo circundante, especialmente por lo que se refiere a las identidades sociales. El uso de ciertas expresiones proporciona algo más que la información necesaria para identificar el referente del discurso. Revelan la posición que toma un hablante con respecto al carác-

¹ Traducción de José Roviralta Borrell, Madrid, Océano, 1996, pág. 56.

ter de la historia (véase la discusión sobre los pronombres italianos en la epígrafe 6.7). El uso de morfemas honoríficos y de palabras conlleva una particular relación entre el hablante y el oyente, o entre el hablante y aquel a quien y aquello de que se habla. Todos estos casos muestran que las palabras pueden ser no solo símbolos, sino hechos.

En este capítulo veremos, en primer lugar, el descubrimiento que los antropólogos hicieron de la fuerza pragmática de las palabras, y el aparato conceptual que permitió a Malinowski hacer este descubrimiento. Luego, introduciré los conceptos básicos de la teoría de actos de habla, tal como la exponen John Searle y John Austin. Algunos de estos conceptos se contrastarán con la crítica que de ellos se hace desde una perspectiva trans-cultural y etnográfica. Finalmente, introduciré la noción de Wittgenstein de «juegos de lenguaje» y sugeriré las formas en las que esta es una noción útil de la investigación lingüística antropológica.

7.1. MALINOWSKI: EL LENGUAJE COMO ACCIÓN

El antropólogo británico de origen polaco Bronislaw Malinowski (1884–1942) fue el primer investigador que, además de combinar sus métodos con los que habían utilizado previamente otros antropólogos (Sanjek, 1990a: 210), llegó a conocer la lengua del pueblo que estudiaba lo bastante bien como para, además de hacer preguntas, poder escuchar sus conversaciones cotidianas y participar en ellas². El conocimiento de la lengua era una herramienta fundamental para conseguir lo que, a su juicio, era la gran meta de la antropología, a saber, «captar el punto de vista de un nativo, de sus relaciones con la vida, tomar conciencia de su visión de su mundo» (Malinowski, 1922: 25). Los dos conceptos fun-

² La antropología social británica otorgó una especial relevancia al uso de la lengua vernácula en la recogida de datos. La sexta edición de *Notes and Queries on Anthropology* contiene, por ejemplo, un breve pero informativo capítulo (cap. IX, págs. 208–218) sobre el lenguaje, y una nota sobre la importancia de los textos autóctonos: «La escritura de textos, tan útil para obtener material lingüístico, proporciona también una importante base de datos y de hechos culturales. Los textos completos pueden obtenerse por medio del dictado de un informante a quien se haya pedido que relate alguna anécdota de su vida cotidiana, algún proceso que le interese, una historia, un mito o evento en la familia o en la historia tribal. Estos textos pueden enriquecerse con preguntas directas; así se convierten después en valiosas fuentes de información antropológica. Además, los textos deben tomarse a partir del habla cotidiana, del lenguaje de los niños, de las conversaciones entre familiares o trabajadores, etc. A menos que el investigador posea un buen conocimiento de la lengua, debería mandarlos traducir inmediatamente» (págs. 49–55).

damentales que se desprenden de la teoría etnográfica que Malinowski tiene del lenguaje son: (i) la noción del **contexto de situación** y (ii) la visión de la **lengua como un modo de acción**.

Malinowski sentía gran curiosidad por los problemas de la traducción. Pronto se dio cuenta de que el análisis gramatical tradicional no permitía capturar el significado de los enunciados más que solamente en parte³. Concluyó que en algunos casos una transcripción palabra por palabra o una traducción literal de una expresión lingüística no revelaba el modo en el que un hablante nativo la entendía. Un oyente también necesitaba «información sobre la situación en la que se pronunciaban [ciertas] palabras, con el fin de poder ubicarlas en su auténtico entorno cultural» (1923: 301).

Con el fin de tratar con estos casos, fabricó el concepto de *contexto de situación*, «que indica por un lado que la concepción de *contexto* ha de ampliarse y, por otro, que la situación en la que se enuncian las palabras no puede considerarse irrelevante para la expresión lingüística» (Malinowski, 1923: 306). Este concepto no era más que un corolario de un principio más general, «concretamente, que el estudio del lenguaje que hablan personas que viven bajo condiciones diferentes de la nuestra, con una cultura distinta, ha de hacerse de acuerdo con el estudio de su cultura y de su entorno» (ibíd.). Esto significa que no pueden trasladarse los métodos diseñados para el estudio de las lenguas muertas (i. e. griego clásico y latín) a las lenguas vivas, sino que se requiere una **teoría etnográfica del lenguaje**. Al desarrollo de esta teoría le dedicaba el segundo volumen de *Coral Gardens and Their Magic* (1935) (*Los jardines de coral y su magia*, 1977), un estudio etnográfico de los rituales asociados al cultivo de la batata, el taro, la palma y la bananá en las Islas Trobriand⁴.

Al acabar el libro, Malinowski había llegado a la conclusión de que «la principal función de la lengua no es expresar pensamientos ni dupli-

³ Malinowski no se libró de caer en algunas de las trampas que habían atrapado a antropólogos anteriores, y a los que tan duramente había criticado Boas. En concreto, además de la repetición de palabras como «primitivo» y «salvaje», a Malinowski se le escapaban el mismo tipo de conceptos prejuiciosos sobre las lenguas «exóticas» que había caracterizado el trabajo de los primeros viajeros que carecían de preparación en antropología o en análisis lingüístico: «El tipo de estructura gramatical de una lengua primitiva carece de la precisión y la definición que es propia de nuestra lengua, aunque en algunos casos concretos es muy expresiva» (1923: 300).

⁴ El segundo volumen se titula *The Language of Magic and Gardening* (*El lenguaje de la magia y la jardinería*). Comienza con la «parte IV»: «Una teoría etnográfica del lenguaje y algunos corolarios prácticos».

car los procesos mentales, sino desempeñar un papel activo en el lado pragmático de la conducta humana» ([1935] 1978, vol 2: 7). Este es un gran cambio con respecto a sus anteriores escritos, y especialmente con respecto a lo que había manifestado en «The Problem of Meaning in Primitive Languages» (1923) («El problema del significado en las lenguas primitivas», 1978), donde introducía la noción de contexto de situación. Allí, establecía una gran diferencia entre lenguas «civilizadas», caracterizadas por estar principalmente dedicadas a la comunicación de los pensamientos, y lenguas «primitivas», cuya función era hacer cosas⁵. Por el contrario, en *Los jardines de coral y su magia* ([1935] 1978) se reconocía que el uso **pragmático** de enunciados es típico de cualquier lengua⁶.

Los escritos de Malinowski sobre la visión etnográfica del lenguaje anticipan muchas de las ideas que más tarde se convertirían en los pilares fundamentales de los que surgiría la pragmática como estudio interdisciplinar (Levinso, 1983). En realidad, estas ideas eran moneda corriente en los círculos intelectuales de la época. La idea de Malinowski de «acto verbal» ([1935] 1978, vol. 2: 9) se parece a la noción de Austin sobre «acto de habla», que nació aproximadamente en la misma época; el énfasis en una traducción que englobe «contextos enteros» es una reminiscencia del pensamiento de Wittgenstein sobre el lenguaje, en los años 30, y de su empeño en utilizar un método interpretativo que ubicase las palabras sueltas dentro de un conjunto más amplio de «juegos de lenguaje» (véase el epígrafe 7.4). Incluso el marcado tono conductista de Malinowski⁷, que parecía tan anacrónico durante «la revolución cognitiva» de los años 60, cuando estaba en boga comparar la mente con una computadora, podría reformularse hoy día bajo una nueva luz, y considerarse una anticipación de algunas preocupaciones recientes con res-

⁵ «... en uno de mis anteriores escritos opuse el habla civilizada y científica a la primitiva. y sostuve que el uso que se hace en la filosofía y ciencia modernas de las palabras resultaba por completo independiente de sus motivaciones pragmáticas. Con ello cometí un error, un error importante» ([1935] 1978: 58).

⁶ Encontramos ya aquí una temprana crítica de la «metáfora del vehículo» (cfr. Reddy, 1979): «La falsa concepción de la lengua como vehículo de transmisión de ideas desde la cabeza del hablante a la del oyente, ha viciado durante mucho tiempo el estudio filológico de la lengua» ([1935] 1978: 9). Para un tipo de ataque similar, basado en premisas teóricas distintas, véase Volosinov (1973).

⁷ «Entre el salvaje [sic] uso de las palabras y las más abstractas y teóricas hay solo una diferencia de grado. En última instancia, el significado de todas las palabras se deriva de la experiencia corporal» ([1935] 1978, vol. 2: 58).

pecto al lugar y la función del cuerpo en la constitución de las prácticas lingüísticas (Johnson, 1987; Goodwin, 1981; Hanks, 1990). Si hablar es un modo de acción y las palabras deben entenderse en su contexto, los cuerpos de los hablantes pueden ser una importante fuente semiótica para entender cómo se produce el lenguaje y cómo se procesa la comunicación cara a cara (Kendon, 1990; 1992). En el segundo volumen de *Los jardines de coral y su magia*, Malinowski ofrecía el ejemplo del análisis de los conjuros de los trobriandeses como el tipo de tarea que debería acometer una teoría etnográfica del lenguaje.

La práctica de traducir realmente los conjuros y su teoría del poder mágico de las palabras han recibido críticas de diversos autores, pero especialmente de Tambiah (1968, 1973, 1985), que sostenía que las largas traducciones, palabra por palabra, que Malinowski hacía de los conjuros de los trobriandeses contradecían su teoría contextual del lenguaje. Tambiah observó también que el hecho de que Malinowski considerara que el lenguaje de la magia consistía en oraciones falsas opuestas a la realidad (Malinowski, [1935] 1978, vol. 2: 239), le impedía apreciar la diferencia entre las oraciones que pueden evaluarse en términos de condiciones de verdad y las oraciones que deben evaluarse en términos de sus efectos sobre el mundo. Para Tambiah, cuando Malinowski intenta justificar por qué los trobriandeses creen que se realizará lo que se dice en los ritos de magia, se fija en los efectos equivocados. La cuestión no es si un conjuro puede hacer que aparezcan objetos, se transformen las plantas, los animales y los seres humanos, sino si permiten la comparación entre elementos de diferentes dominios (por ejemplo, el mundo natural y el cuerpo humano), y si proporcionan unas pautas para que las personas sepan qué les espera y qué deben hacer para afrontar determinadas circunstancias. Por tanto, un conjuro que compare a los hombres (que llevan pintadas en el cuerpo figuras rojas) con el salmón no significa que se crea que los hombres se han convertido en salmón. Por el contrario, la comparación es metáfora que invoca el tabú que no puede transgredirse, y no una transformación del mundo humano en animal.

Es un tributo auténtico a la mente salvaje decir que, en vez de confundirse por las falacias verbales o desafiar a las leyes físicas conocidas, combina las propiedades metafóricas y expresivas de la lengua con las propiedades empíricas y operativas de la actividad técnica.

(Tambiah, [1968] 1985: 53)

La crítica de Tambiah apunta a uno de los principales problemas de Malinowski. A pesar de haber comprendido las dimensiones pragmáticas del uso de la lengua y darse cuenta de que los conjuros eran a la vez singulares y, no obstante, relacionados con el lenguaje corriente, Malinowski no llegó a elaborar un marco conceptual con el que analizar las diferentes funciones del habla, o los diferentes tipos de relaciones entre los enunciados y los actos sociales.

7.2. PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS DEL LENGUAJE COMO ACCIÓN

Si queremos encontrar una teoría más elaborada de las palabras como acción, debemos fijar nuestra atención en dos filósofos que trabajaban en Gran Bretaña durante más o menos el mismo período en que Malinowski proponía su idea sobre «el habla en acción» (véase más arriba): J. L. Austin y Ludwig Wittgenstein. Pese a que ambos compartían un interés en lo que podríamos denominar una **visión pragmática** de la lengua (la lengua se usa para hacer cosas), estos dos sobresalientes pensadores mantenían posiciones distintas con respecto a una serie de puntos clave como la naturaleza y objetivos de la filosofía y su relación con otras ciencias. Austin es ciertamente el más popular de los dos entre los lingüistas, aunque no necesariamente entre los antropólogos lingüistas (véase el epígrafe 7.3). La popularidad de las ideas de Austin se debe en parte a la obra del filósofo americano John Searle, quien con su **Teoría de los Actos de Habla** difundió el pensamiento del primero entre un público más amplio, críticos literarios y psicólogos, entre otros, y en parte también al contenido y estilo de los escritos de Wittgenstein, que desafían la sistematización y la formalización⁹. Sin embargo, como trataré de mostrar más abajo, ha sido el énfasis que Searle ha puesto en algunos puntos de la teoría de Austin, como la sinceridad y la intencionalidad, lo que ha originado las críticas más duras a la teoría de los

⁹ Esta característica de los escritos filosóficos de Wittgenstein no ha escapado a algunos de sus intérpretes, como el filósofo americano Saul Kripke, que escribió: «Sospecho... que intentar presentar el argumento de Wittgenstein es, en cierta medida, falsificarlo» (1982: 5). Y, de nuevo: «La propia elección de su estilo contribuye obviamente a la dificultad de su trabajo, así como a su belleza» (ibid., fin. 4). Bloor (1983: 138) escribió algo parecido: «... el capítulo actual tendrá un característico tono anti-wittgensteiniano. La exposición va a dar lugar a un desarrollo. El análisis va a dar lugar a una síntesis y a una construcción teórica.»

actos de habla por parte de los antropólogos lingüistas. Las ideas de Wittgenstein, por otro lado, están mucho más cerca del contenido y espíritu de un proyecto antropológico para el estudio del lenguaje como acción social, y por este motivo volveré sobre ellas más adelante.

7.2.1. De Austin a Searle: los actos de habla como unidades de acción

En los años 40, Austin sostenía que la obsesión de los filósofos por la verdad y los valores de verdad se debía a un conjunto limitado de expresiones lingüísticas que se utilizaban como datos para el análisis del significado. Las frases (1)–(3) son buenos ejemplos de estas expresiones. Son todas ellas ejemplos de lo que los filósofos llaman aserciones (y los gramáticos, oraciones declarativas¹⁰).

- (1) Todos los hombres son mortales
- (2) La nieve es blanca
- (3) El rey de Francia es calvo

Austin señaló que hay muchos otros usos del lenguaje además de los asertivos¹⁰. Al igual que Malinowski, él también creía que el lenguaje no se utiliza solamente para describir un estado particular de cosas (i. e. *la nieve es blanca*), sino para hacer cosas, es decir, para realizar alguna acción:

Supongamos, por ejemplo, que en el transcurso de una ceremonia nupcial digo, como la gente hace, «Sí quiero» —(sc., tomar a esta mujer por mi esposa legalmente desposada). O también, supongamos que le piso a usted en el pie y digo «Le pido disculpas». O también, supongamos que tengo la botella de champán en la mano y digo «Bautizo este barco el *Queen Elizabeth*». O supongamos que digo «Te apuesto cinco duros que lloverá mañana». En todos estos casos sería absurdo considerar la cosa que digo como un registro de la realización de la acción que indudablemente se hace —la acción de apostar, o bautizar, o disculparse. Diríamos más bien

⁹ Véase la nota 15 sobre el significado de «declarativo» para los gramáticos.

¹⁰ La idea de «usos» o «funciones» diferentes de las expresiones lingüísticas fue bastante popular en los círculos intelectuales europeos de los años 30 y 40. En el capítulo 9 hablaremos, por ejemplo, del modelo de evento comunicativo de Jakobson, con sus seis funciones lingüísticas, que se inspira de modo profundo en el trabajo teórico de Karl Bühler, que empieza con asunciones como la siguiente: «Aunque no disputamos el dominio de la función representacional [léase referencial-denotativa] del lenguaje, lo que sigue ahora se propone y pretende limitarla. El concepto «cosas», o el más adecuado par conceptual «objetos y estados de cosas», no capta la totalidad de aquello para lo que el sonido es un fenómeno mediador, un intermediario entre el hablante y el oyente» (Bühler, [1934] 1990: 37).

que, al decir lo que digo, realizo efectivamente esa acción. Cuando digo «Bautizo este barco el *Queen Elizabeth*» no describo la ceremonia de bautizo, realizo efectivamente el bautizo; y cuando digo «Sí quiero» (s.c., tomar esta mujer como mi esposa legalmente desposada), no estoy informando de un matrimonio, estoy satisfaciéndolo.

(Austin, [1956] 1982: 235)*

Austin aportaba un aparato analítico para hablar sobre cómo los enunciados se convierten en actos sociales. Sus unidades de análisis reflejan un interés en moverse más allá de los niveles gramaticales y lógicos de análisis, sin perderlos completamente de vista.

Distinguía entre tres tipos de actos que realizamos al hablar:

1. *El acto locutivo*: es el que realizamos por el mero hecho de decir algo, esto es, el acto de emitir secuencias de sonidos que pueden interpretarse de acuerdo con las convenciones gramaticales y al que (algunas veces) se le asignan valores de verdad, i. e. *estás despedido, te devolveré el dinero la próxima semana, ¿qué hora es?*

2. *El acto ilocutivo*: es el que se realiza al decir algo por medio de la fuerza convencional del acto locutivo. Por tanto, *está despedido* puede usarse en nuestra sociedad para cambiar el estatuto de «empleado» a «desempleado» de un individuo (siempre que se enuncie bajo las circunstancias apropiadas); la locución *te devolveré el dinero la próxima semana* puede utilizarse para comprometerse uno mismo con una acción que ocurrirá en el futuro; la locución, en forma de pregunta, *¿qué hora es?* puede utilizarse como petición de información (saber la hora).

3. *El acto perlocutivo*: el acto que se produce por la emisión de un enunciado determinado, esto es, las consecuencias o los efectos de ese enunciado, con independencia de su fuerza convencional. Estos actos puede o no coincidir con el objetivo del acto ilocutivo. Por ejemplo, cuando la persona adecuada (i. e. un empleador) emite la locución *está despedido* a la persona adecuada (un empleado), bajo las circunstancias apropiadas (no están bebidos, por ejemplo) produce el efecto de hacer perder el trabajo al receptor. Pero también podría producir el efecto de que el receptor caiga en una depresión y se suicide, o que, por el contrario, se sienta liberado (porque ya no tiene que renunciar a un trabajo que odia). En cualquier caso, las consecuencias no son parte de la fuerza convencional del acto ilocutivo que expresa la locución *estás despedido*.

Austin restringió el uso del término **significado** para el acto locutivo y asignó el término **fuerza** para el acto ilocutivo y el término **efecto** para el acto perlocutivo. El acto locutivo está al nivel del contenido proposicional de un enunciado tal como establecen las convenciones de la gramática y el léxico. Los lingüistas estudian estas convenciones en términos de unidades gramaticales, y los lógicos en términos de valores de verdad (Allwood *et al.*, 1977). El acto ilocutivo se realiza sobre la base de los fines convencionales de un enunciado (lo que se supone que hace un enunciado) y de las condiciones contextuales bajo las que se produce. El acto perlocutivo consiste en acciones que podrían ir más allá de la interpretación convencional de un enunciado y/o fuera del control del hablante.

La distinción de Austin entre *significado* y *fuerza* es un enfoque novedoso y, al mismo tiempo, establece un vínculo con las tradiciones anteriores del estudio lingüístico. Esta distinción sanciona la noción de lenguaje como acción, y reconoce el hecho de que la misma secuencia de palabras puede realizar distintos tipos de actos (que en cada caso tienen una fuerza diferente), y reconoce, además, que algo permanece constante en ellos («el significado») y que, por tanto, los estudios de lingüística y lógica del lenguaje pueden aún realizar importantes contribuciones.

Veamos un ejemplo de todo ello en la oración (4):

(4) Tomás bebe café

Esta es una oración gramatical en español que describe una situación en la que alguien llamado «Tomás» realiza la acción de beber café. El tipo de estructura gramatical (una proposición transitiva en presente de indicativo) o el valor de verdad de esta proposición (si representa fielmente un concreto estado de cosas) permanece idéntico con independencia del contexto de uso que el hablante elija para enunciarla. Por ejemplo, puede utilizarse para informar a alguien de qué está haciendo Tomás (el interlocutor podría haber preguntado que hacían el resto de personas de la casa), o para advertir a alguien (el interlocutor podría haber supuesto que Tom se estaba preparando para marcharse). Austin diría que en estos dos casos el significado de (4) permanece constante, pero que su fuerza ilocutiva cambia.

El ejemplo (4) pone claramente de manifiesto que el acto ilocutivo que realiza el enunciado no es siempre visible en la forma de este, especialmente si nos fijamos exclusivamente en la información léxica y sin-

* Versión española de Alfonso García Suárez. (N. del T.)

táctica, e ignoramos la entonación y los rasgos paralingüísticos (calidad de la voz, volumen, etc.). Para clarificar la fuerza de un enunciado, conviene pensar en oraciones declarativas como (4) insertas en una proposición mayor con un verbo que defina la fuerza del enunciado. Así, pues, las dos interpretaciones que hemos mencionado de (4) pueden reformularse de la siguiente manera:

(4i) Te informo de que Tomás bebe café

(4ii) Te advierto que Tomás bebe café

Austin llamó a *informar* y *advertir* **verbos realizativos**, porque hacen explícita la acción que realiza la oración subordinada (que normalmente le sigue). Hay muchos otros verbos de este tipo en español, así como en otras lenguas. Cuando decimos *perdóname, lo asumo, te lo prometo, te ordeno que lo hagas*, el verbo que utilizamos en primera persona del singular y en tiempo presente expresa el mismo acto que realizamos. Otros ejemplos de este tipo de verbos en español son: *declarar, argumentar, concluir, admitir, saludar, aprobar, criticar, afirmar, negar, asumir, suponer, preguntar*. Cuando utilizamos estos verbos en primera persona del singular y en tiempo presente, asumiendo que caben diversas condiciones contextuales (véase más abajo), realizamos la acción que el verbo describe (véase también Searle, 1969: 34).

Sin embargo, hacer algo con las palabras (la realización de un acto ilocutivo) no se restringe al uso de estos verbos. No necesitamos oír un verbo realizativo para percibir que lo que se dice tiene el valor de una acción. Por el contrario, cada vez que realizamos un acto locutivo, también realizamos un acto ilocutivo (Austin, 1961: 98). Al hablar no solo establecemos secuencias significativas de sonidos que han de valorarse solamente por su gramaticalidad y valor de verdad. Por el contrario, cuando decimos algo, hacemos siempre algo. Esto es cierto, tanto en el caso obvio de las órdenes, advertencias, promesas y amenazas, como en el de las afirmaciones. Hasta el más sencillo acto de declarar algo sobre nosotros mismos u otros es un acto social, es el acto de informar (esto significa que las afirmaciones no son distintas, en principio, de otros tipos de actos de habla¹¹). Para comprender este punto, debemos prestar aten-

¹¹ Austin (1962) establece al principio del libro una falsa dicotomía entre enunciados constataivos y enunciados realizativos, para demostrar al final que todos los enunciados son constataivos y realizativos.

ción al hecho de que cualquier acto de habla (y de comunicación, en general) tiene lugar dentro de un contexto particular, y ha de evaluarse con respecto a dicho contexto. El interés de Austin por el contexto va más allá de la idea de que es importante para reafirmar la verdad de una declaración (Austin, 1961: 144), porque reconoce también que, cuando hablamos, las personas no intentamos solamente que nuestras descripciones concuerden con el mundo, sino que este se adapte también a nuestros deseos y necesidades. Searle (1976) desarrolló este punto mediante una distinción entre los casos en los que el lenguaje debe «ajustarse al mundo» (i. e. proporcionar una descripción adecuada de un estado de cosas independiente, por ejemplo, *el tanque está lleno*), y aquellos otros en los que el mundo debe «ajustarse al lenguaje» (i. e. acoplarse al estado de cosas que describe el lenguaje, por ejemplo, *llena el tanque*).

Una vez que aceptamos que describir el mundo es solo una de las muchas cosas que podemos hacer con el lenguaje, surge inevitablemente una pregunta: ¿hay un límite para las cosas que podemos hacer? La pregunta no es baladí. Wittgenstein, por ejemplo, opinaba que no podían determinarse de una vez por todas los usos posibles del lenguaje:

¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden? Hay innumerables géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos «signos», «palabras», «oraciones». Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan.

(Wittgenstein, 1988: 39)

Por otro lado, Austin pensaba más bien lo contrario, es decir, que el número de actos ilocutivos era finito, una opinión que está vinculada a su idea de que la ciencia del lenguaje, en tanto que acción social, sigue las reglas y métodos de las demás ciencias:

Hay efectivamente una gama inmensa de usos del lenguaje. Es realmente una pena que las personas apelen a la existencia de un nuevo uso del lenguaje cuando les apetece, para escapar de uno u otro enredo filosófico ya conocido; necesitamos más que un entramado en el que debatir estos usos del lenguaje, y también creo que no debiéramos deses- perarnos tan fácilmente y hablar, como tiende a hacerse, de los infinitos usos del lenguaje. Esto ocurre cuando los filósofos confeccionan una lista

con, digamos, diecisiete tipos distintos; pero aun en el caso de que hubiera diez mil usos de la lengua, seguramente podríamos enumerarlos todos si dispusiéramos de tiempo. A fin de cuentas, no se trata de una cantidad superior al número de escarabajos que los entomólogos se han tomado la molestia de enumerar.

(Austin, 1970: 234)*

Como suele ocurrir en la ciencia, el primer paso para la creación de orden a partir del caos potencial que entrañan los catálogos es el establecimiento de una tipología. Un conjunto, en principio, infinito de fenómenos se reorganiza en un conjunto limitado de tipos. Austin (1962) enumera cinco tipos básicos de actos ilocutivos, que Searle (1976) y Searle y Vanderveken (1985) redefinieron posteriormente.

De acuerdo con Searle, al utilizar una lengua, podemos hacer cinco cosas: (i) decir a las personas cómo son las cosas (*asertivos*)¹², (ii) tratar de conseguir que hagan cosas (*directivos*), (iii) expresar nuestros sentimientos y actitudes (*expresivos*), (iv) producir cambios a través de nuestras emisiones (*declaraciones*) y (v) comprometernos a hacer cosas en el futuro (*compromisivos*). También es posible hacer más de una de estas cosas al mismo tiempo. Aunque estos actos de habla son nociones abstractas y no se corresponden necesariamente o únicamente con verbos en inglés, Searle (al igual que Austin antes que él) enumera una serie de verbos ingleses como ejemplos de tipos diferentes de actos de habla¹³ (adaptados de Searle y Vanderveken, 1985):

(i) *Asertivos: concluir, reclamar, afirmar, declarar, negar, rechazar, asegurar, replicar, manifestar, notificar, valorar, absolver, objetar a, predecir, referir, desdeñarse, insistir, conjeturar, hacer hipótesis, adivinar, jurar, acusar, criticar, alabar, reclamar, alardear, lamentar.*

(ii) *Directivos: dirigir, requerir, pedir, demandar, mandar, ordenar, prohibir, censurar, prescribir, permitir, aconsejar, abogar por, preguntar, interrogar, recomendar, implorar, suplicar, rogar, instar, impetrar, rezar.*

(iii) *Expresivos: disculparse, agradecer, condolerse, felicitar, quejarse, lamentarse, protestar, deplorar, cumplimentar, ensalzar, alabar, saludar, dar la bienvenida.*

* Mi traducción. (N. del T.)

¹² Searle (1976) utiliza el término «representativos» como categoría general, pero Searle y Vanderveken (1985) optaron por «asertivos».

¹³ Así, Searle (1969: 39) escribió: «A menudo, en situaciones de habla efectiva, el contexto clarificará cuál es la fuerza ilocutiva de la emisión, sin que resulte necesario apelar al indicador explícito de fuerza ilocutiva apropiado.»

(iv) *Declarativos: declarar, renunciar, aprobar, nominar, confirmar, desaprobar, desautorizar, dimitir, denunciar, repudiar, bendecir, maldecir, excomulgar, consagrar, abreviar, estipular, llamar, bautizar, definir.*

(v) *Compromisivos: comprometerse, prometer, amenazar, hacer votos, adherirse, jurar, consentir, ofrecer, garantizar, convenir, pactar, apostar.*

No olvidemos que todos estos verbos funcionan como verbos performativos solo cuando se usan en el presente de indicativo y en primera persona del singular. Por tanto, el verbo *dimitir* funciona como declarativo en tanto en cuanto el hablante diga *dimito*, pero no, si dice *Juan dimitió* o *¡dimitte!* Es evidente que la mayoría de los actos ilocutivos no se expresan o producen mediante verbos performativos. Los hablantes no suelen ir por ahí diciendo cosas como *te lo advierto*, *te amenazo*, *te ordeno* o *te saludo*. Sin embargo, los hablantes (la mayoría de las veces acertadamente) toman algunos enunciados como advertencias, otros como amenazas u órdenes o saludos¹⁴. ¿Cómo ocurre esto? Dicho de otro modo, ¿cómo se las arreglan los hablantes para que sus palabras hagan lo que ellos quieren hacer, y cómo se las arreglan los oyentes para interpretar esas palabras del modo adecuado? Tan pronto como comenzamos a pensar en estas preguntas, nos damos cuenta de que la respuesta adecuada no es sino una teoría de la interpretación, y de que los etnógrafos se han formulado una y otra vez estas mismas preguntas cuando hacen observación participante (véase el capítulo 2). ¿Pueden los etnógrafos aceptar las mismas respuestas que los teóricos del acto de habla? A continuación sostendré que, aunque la teoría de actos de habla ofrece algunas importantes aportaciones a la teoría de la interpretación del habla como acción, no satisface los objetivos de la antropología lingüística, que hemos definido en el capítulo 1.

Con el fin de explicar cómo funcionaban los actos ilocutivos, Austin enumeró una serie de criterios, a los que denominó **condiciones de fortuna**, para diferenciarlos de las condiciones de verdad, dado que

¹⁴ Sin embargo, este no es el caso de todos los teóricos del acto de habla. Bach y Harnish (1979), por ejemplo, han rechazado las condiciones de sinceridad para aquellos actos que ellos denominan *reconocimientos*, tales como: pedir disculpas, expresar condolencias, saludar y agradecer. Estos forman parte de la categoría que Searle llama *actos expresivos* (véase más arriba): «Porque, en determinadas ocasiones, se espera el reconocimiento, normalmente estos actos no se utilizan para expresar un sentimiento genuino, sino para satisfacer la expectativa social de que se exprese este sentimiento.»

los actos de habla no son ni verdaderos ni falsos, sino, dicho en términos del propio Austin, **afortunados** o **desafortunados** (Searle introduciría más adelante el término «felices»). Por tanto, para que un acto de habla se realice «felizmente» (o con éxito), deben respetarse algunas condiciones (de Austin, 1962: 14-15):

A1. *Convencionalidad del procedimiento.* Existencia de un procedimiento convencional que produzca un efecto convencional, y que incluya la emisión de determinadas palabras por parte de determinadas personas y en determinadas circunstancias.

A2. *Las personas y circunstancias que concurren deben ser las apropiadas para el procedimiento.*

Estas dos primeras condiciones significan, por ejemplo, que el acto de un marido que dice a su mujer *me divorcio de ti*, en muchos países no contaría como un acto de habla declarativo por el que ambos cónyuges podrían considerarse de entonces en adelante divorciados. Normalmente, para otorgar a las palabras su completa validez, se exige un procedimiento especial, por el cual la emisión de un acto de habla ha de hacerse por una persona (i. e. un juez) que posea la autoridad institucional, y en el lugar apropiado.

B1. *Ejecución completa del procedimiento.*

B2. *Participación completa.*

Las dos condiciones B significan que para que un acto de habla sea afortunado todos los participantes deben completar correctamente la tarea que les haya sido encomendada como parte del procedimiento convencional. Los ejemplos de Austin introducen el importante elemento de la **aceptación (uptake)**, esto es, el papel que desempeña el interlocutor en la fortuna o el infortunio del acto ilocutivo.

Por ejemplo: mi intento de hacer una apuesta diciendo «apuesto seis peniques» no será válido a menos que usted diga «la acepto» refiriéndose con sus palabras a la apuesta; mi matrimonio no será efectivo si después de decir yo «sí quiero», la mujer con la que pretendo casarme dice «no quiero»; si, al pretender retarle, digo «le desafío a un reto», y omito después enviarle a mis padrinos, no será válido; lo mismo ocurrirá si deseo abrir ceremonialmente una librería, y digo: «abro esta librería», pero la llave se atasca en la cerradura...

(Austin, 1962: 37)

Estos ejemplos también muestran que al asignar una interpretación a un acto de habla, a menudo necesitamos considerar unidades interaccionales que vayan más allá de la enunciación individual y del hablante individual. Este es el camino que sigue Levinson (1983: cap. 6), quien propone considerar los actos de habla como parte de secuencias más amplias (véase también el capítulo 8).

C1. *Condiciones de sinceridad.* Los participantes deben albergar ciertos pensamientos, sentimientos e intenciones. Por tanto, si hacemos una apuesta, se espera que los hablantes piensen sinceramente que estarán dispuestos a pagar, si pierden; o si se trata de expresar condolencias, se espera que los hablantes empaten con sus interlocutores (Austin, 1962: 40). Estas condiciones están pensadas para captar las promesas y expectativas que se producen en un acto de habla y, por tanto, para servir de medida de la responsabilidad implícita en el acto de enunciar ciertas palabras bajo ciertas condiciones. Austin sabía bien que era difícil evaluar estas condiciones en términos absolutos, y dedicó varias páginas a abordar las diversas situaciones y grados en las que se podría ser insincero. Sin embargo, en la obra de Searle estas reservas tienden a desaparecer, y la sinceridad y la intencionalidad adquieren un papel protagonista*. Como veremos en el próximo epígrafe, la mayor parte de las críticas de la teoría de actos de habla por parte de los antropólogos lingüistas se han centrado en las condiciones implícitas de sinceridad y confianza en la intencionalidad.

C2. *Conducta consecuente.* Los participantes deben llevar a cabo todas las acciones que expresa o implícitamente exige la fuerza del acto de habla.

Los criterios de Austin proporcionan un penetrante análisis del tipo de factores que intervienen a la hora de hacer que se realice satisfactoriamente un acto de habla (tanto en términos de su producción como de su comprensión). Al mismo tiempo, nos deja algunas preguntas sin responder, como los diversos modos que tiene la fuerza ilocutiva de codificarse en un enunciado, y la medida en que la interpretación de la fuerza ilocutiva sigue principios universales. Estos temas justifican la atención que, desde los años 70, reciben los **actos de habla indirectos**.

*Me he visto obligado a, en algunos casos, suprimir verbos, y en otros, adaptarlos, ya que la taxonomía de Searle de verbos en inglés que aquí reproduce el autor no tiene un correlato directo en español. (N. del T.)

tos, esto es, los enunciados que, sin adoptar la forma gramatical de un imperativo o de una orden, poseen la fuerza convencional de un acto directivo (véanse los artículos de Cole y Morgan, 1975).

7.2.1.1. Los actos de habla indirectos

Los actos de habla indirectos podrían adoptar la forma de preguntas y ser, en buena lógica, clasificados como peticiones de información —véanse los ejemplos (5) y (6)— o adoptar la forma de oraciones declarativas (en el sentido gramatical estricto de «declarativa»¹⁵) y ser, por tanto, clasificadas como actos asertivos —véanse (7) y (8)—, pero en la mayor parte de los contextos parecen funcionar como peticiones de acción (de Searle, 1975):

- (5) ¿Puedes pasarme la sal?
- (6) ¿Podrías ser un poco más tranquilo?
- (7) No puedo ver la pantalla de cine mientras tengas puesto el sombrero
- (8) Me gustaría que te fueras ahora

Para explicar estos fenómenos se hicieron diversas propuestas (para una penetrante revisión de las diversas teorías, véase Levinson, 1983), que pugnaban por explicar las cuestiones de la generalización y la universalidad. ¿De dónde procede el conocimiento que tienen los hablantes de una lengua a la hora de interpretar estas oraciones? ¿Podemos encontrar principios generales, quizás universales, que den cuenta de los mecanismos de producción y comprensión de estos actos de habla indirectos? Se han propuesto diversos principios, como el de la cooperación conversacional (Grice, 1975; Levinson, 1983), los postulados conversacionales (Gordon y Lakoff, 1975) y generalizaciones basadas en la

¹⁵ En este caso, el término «oración declarativa» debe distinguirse de la «declaración como acto de habla», que emplea Searle (véase más arriba). Los gramáticos emplean el término «oración declarativa» (que se aproxima a lo que Searle llama «acto asertivo») para referirse a las oraciones que adoptan la forma de una declaración, esto es, enunciados que están «sujetos a los juicios de verdad o falsedad» (Sadock y Zwicky, 1985: 160). A esta confusión terminológica han contribuido también los gramáticos cuando utilizan la fuerza ilocutiva como uno de los criterios para definir las «oraciones declarativas». Por ejemplo, Sadock y Zwicky (1985: 165) intentaron una «correspondencia» entre forma y función definiendo la declarativa como un tipo de oración que expresaba «afirmaciones, creencias, informaciones, conclusiones, narraciones, evaluaciones de posibilidad, dudas y expresiones similares».

noción de condiciones preparatorias (léase «de fortuna») como la siguiente (de Searle, 1975: 72):

- (9) Un hablante puede realizar una petición indirecta (u otro acto ilocutivo directivo) bien preguntando o afirmando si se satisface la condición preparatoria que consiste en la capacidad del oyente para realizar el acto en cuestión.

El principio dice que puede formularse una petición de acción preguntando *¿puedes pasarme la sal?*, porque se entiende que la capacidad del oyente de pasar la sal podría ser una condición necesaria para que el oyente satisfaga la petición de acción.

7.3. LA TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA Y LA ANTROPOLOGÍA LINGÜÍSTICA

La antropología lingüística considera que los debates sobre dónde y cuándo ubicar el conocimiento que tienen los hablantes y los oyentes para producir e interpretar los enunciados son importantes pero problemáticos, al menos por dos motivos. En primer lugar, se hacen aparentemente sin conciencia de que los fenómenos y principios que invoca el analista podrían estar específicamente determinados por la cultura. Descansen o no en ejemplos tomados de la lengua inglesa, los estudiosos implicados en el análisis de los actos de habla asumen automáticamente que sus intuiciones y hallazgos poseen una aplicación universal. En segundo lugar, los analistas de los actos de habla —como la mayor parte de los filósofos— creen que pueden hacerse generalizaciones razonables por medio de la introspección, es decir, pensando en ejemplos pertinentes e imaginando situaciones posibles, sin tener que observar ni recoger datos de las interacciones de la vida real. Estos supuestos sobre la universalidad han engendrado fuertes críticas por parte de los antropólogos lingüistas y de los etnógrafos que trabajan en sociedades fuera de Europa y Estados Unidos.

Si queremos hacer etnografía (capítulo 4) necesitamos saber si una pregunta equivale a un saludo, una declaración sobre el futuro equivale a una promesa, o una declaración del pasado a una acusación. La distinción de Austin entre decir y hacer (actos locutivos e ilocutivos) y su estudio sobre las condiciones de fortuna se convierte entonces en un primer paso de un debate futuro sobre la **contextualización**, esto es,

la actividad por la que los actos (verbales u otros) se entienden vinculados o insertos en otros actos y a los cuales, dentro de ese proceso, dota de sentido en términos de su significación cultural. No sería sorprendente, entonces, que los etnógrafos a quienes interesan los rituales estuviesen entre los más dispuestos a adoptar o rechazar la teoría de los actos de habla (Rappoport, 1974; Tambiah, 1968; 1973), pero, como indica Du Bois (1993: 49), estos primeros entusiastas, «bien dejaron que la teoría de los actos de habla de Searle quedara implícita en la aplicación que hacían de ella, bien cayeron en la redundancia de repetir aquellos elementos a los que no veían ningún motivo para no adherirse» (Du Bois, 1993:49).

En particular, los antropólogos lingüistas tardaron en darse cuenta de que, así como la mayoría de ejemplos que había estudiado Austin tenían que ver con actos de habla que funcionaban dentro de un marco institucional, o de elevada ritualidad, como bautizar un barco o contraer matrimonio, la tarea que realizó Searle al ampliarla a un ámbito mucho mayor de actos constituía un teoría más general de la comunicación y de la psicología humana (Searle, 1969, 1983). Como han señalado diversos antropólogos lingüísticos y culturales, esta teoría parece contradecir la comprensión antropológica de la acción humana y de su interpretación dentro del contexto¹⁶.

De aquí en adelante me concentraré en la crítica de Michelle Rosaldo (1982) a esta teoría, que ella desarrolló sobre la base de un trabajo de campo con los ilongotos, un grupo de unos 3.500 cazadores y horticultores que vivían en la provincia de Nueva Vizcaya, norte de Luzón, en Filipinas (Rosaldo, 1980).

En un artículo que se publicó póstumamente¹⁷, Rosaldo sostenía que las personas despliegan por medio del uso del lenguaje una comprensión de su propio modo de estar en el mundo, y que el uso que los hablantes hacen del lenguaje reproduce un sistema social determinado, por ejemplo, uno en el que los hombres tienden a hacer peticiones y las mujeres tienden a ser quienes las satisfacen. Esto significa

¹⁶ Para las primeras críticas de los supuestos culturales que se encuentran en la teoría de los actos de habla y de los paradigmas a los que hace referencia, véanse Keenan [Ochs] (1974), Silverstein (1977).

¹⁷ Michelle Rosaldo murió el 11 de octubre de 1981, al caerse por un acantilado mientras dirigía un trabajo de campo en Filipinas (R. Rosaldo, 1989: 9).

que cualquier clasificación de los actos de habla en una sociedad debe observar estos dentro de las prácticas culturales por medio de las cuales se representa y reproduce un tipo de orden social determinado. En otras palabras, cualquier análisis de los actos de habla debe descansar y, a su vez, basarse en el análisis de los pensamientos, sentimientos y creencias que las personas tienen acerca de cómo se organiza el mundo.

Desde una perspectiva que se acerca bastante a las teorías postestructuralistas de la acción social (Ortner, 1984), la oposición de Rosaldo a la teoría de los actos de habla representaba un debate entre dos nociones radicalmente diferentes del significado y, por tanto, dos nociones radicalmente diferentes de los objetivos de la interpretación lingüística. Para Searle y otros teóricos del acto de habla, el objetivo es producir un método que alcance las condiciones necesarias y suficientes de la comunicación humana. Esta es la tarea que, al parecer, cumplen las condiciones de sinceridad y fortuna, junto con una serie de principios de inferencia, como los postulados conversacionales o las implicaturas conversacionales de Grice (véase más abajo, y Levinson, 1983: cap. 3). Para Rosaldo y otros antropólogos lingüistas, el objetivo es comprender cómo a través de los usos particulares de la lengua se mantienen, reproducen o desafían las distintas versiones particulares del orden social, y la noción de persona (o yo) que forma parte de tal orden¹⁸. Partiendo de esta premisa y basándose en su trabajo de campo con los ilongotos, Rosaldo criticó los siguientes rasgos de la teoría de actos de habla:

- (i) el énfasis que pone en la verdad y la verificación, ejemplificado en las condiciones de sinceridad, tanto en el modelo de Austin como en el de Searle;
- (ii) el papel central que desempeñan las intenciones en su teoría de la interpretación;
- (iii) su teoría implícita de persona (o yo).

Examinemos de cerca cada uno de estos rasgos.

¹⁸ Hay que señalar que Rosaldo representa una posición relativista bastante extrema respecto a estos temas, que no comparten necesariamente todos los antropólogos lingüistas o socioculturales. Véase Holland (1992) para una revisión de las distintas teorías.

7.3.1. Verdad

Austin (1962: 40) habla de la necesidad de tener los «sentimientos adecuados» para ciertos tipos de actos como felicitar o dar el pésame; Searle (1969) también incluye la sinceridad entre las condiciones para la mayor parte de actos de habla que estudia. Una de las **condiciones preparatorias** para un aserto es, por ejemplo, que el hablante tenga pruebas de la verdad de la proposición asertiva, y la condición de sinceridad es que el hablante crea que el aserto enunciado es verdad. Para que una promesa no sea defectiva, el hablante debe tener la intención *sincera* de realizar el acto prometido (Searle, 1969: 60).

Rosaldo mantenía que este interés en la sinceridad no sería compartido por los ilongotos y que, por lo tanto, no puede considerarse como una estrategia universal en las interacciones verbales¹⁹. Por tanto, si nos fijamos en los verbos asertivos correspondientes al español *afirmar, declarar, notificar* que emplean los ilongotos, los encontraremos en sus fórmulas retóricas, especialmente al principio de sus encuentros o durante un debate oral. Parecen estar más asociadas a «las fórmulas de relación y las afirmaciones» (pág. 213) que a la transmisión de la experiencia de una verdad. El interés de los hablantes al realizar proposiciones asertivas parece tener que ver más con quién puede reclamar qué, que con los detalles de lo que se esté diciendo realmente.

Los ilongotos utilizan la negación y el aserto en el discurso como un mecanismo para establecer sus papeles interaccionales.

Así, por ejemplo, he conocido ilongotos que negaban haberse cobrado jamás la cabeza de algún miembro del linaje de sus interlocutores, cuando en realidad sí *habían* sido víctimas suyas en el pasado, y entonces, cuando se les desafiaba, declaraban su disposición para someterse a peligrosas ordalías y juramentos a fin de someter a prueba el coraje de sus acusadores, que parecían estar menos convencidos, o más temerosos, de lo que ellos estaban. Como siempre, lo que recla-

maban como «verdad» dependía menos de «lo que había acontecido» que de la naturaleza de la interacción, donde lo que contaba realmente era quién se atrevía a hablar y reclamar el privilegio de revelar u ocultar un secreto público que hasta ese momento había permanecido arropado en el silencio.

(Rosaldo, 1982: 214)

Rosaldo también mantiene que los ilongotos carecen del acto de promesa en su repertorio conceptual, tal como lo estudia Searle (1965, 1969). La promesa en el sentido occidental (léase «inglés») implica sinceridad por parte del hablante. Esta, a su vez, implica la noción de «significado como algo derivado de la vida interior» (Rosaldo, 1982: 211; véanse Du Bois, 1993; Duranti, 1988b; 1993a, 1993b). La crítica de la cuestión de la sinceridad esta, así, estrechamente vinculada a la crítica del papel central que ocupan las intenciones en la interpretación de la acción social (véase el epígrafe 7.3.2) y de la noción de persona implícita en él (véase el epígrafe 7.3.3).

Generalmente, incluso cuando hay miembros de la sociedad que reconocen el acto de promesa, o como quèramos llamar a un cierto grado de compromiso en una acción futura, puede estar separado del cumplimiento del acto. Rappoport (1974) ha llamado la atención sobre este punto en su estudio de los rituales. Los mareng danzan juntos en un ritual llamado *kaiko*, que parece comprometer a los participantes a ser compañeros de lucha en el futuro, pero no hay garantías de que ese compromiso haya de satisfacerse. Tendríamos que reconocer que, para que una promesa se corresponda con un acto futuro, han de existir otros actos que habrán de satisfacerse en el futuro, algunos de los cuales podrían conocerse con anticipación y, por tanto, enumerarse como un conjunto de condiciones de fortuna, pero puede que otros no sean predecibles. El estudio de Bourdieu (1977) sobre el intercambio subraya el papel que desempeña el elemento de lo desconocido en una acción futura como sustrato que otorga significado a la interacción social. Si decimos que un intercambio significa que si A da a B, entonces B da a A, se pierde la dimensión temporal entre los dos actos, con sus aspectos emocionales y éticos. Tanto si algo equivale o no a una promesa —o a un intercambio, regalo, retribución— está determinado en parte por lo que ocurre *después* del acto, y depende de lo que hagan otros para consolidar o minar su fuerza. La sinceridad de los sentimientos de una parte hacia la otra parte podría ser (o hacer que sea) bastante irrelevante.

¹⁹ Austin y Searle reconocen que es posible que un acto sea satisfactorio, incluso aunque el hablante sea insincero. Sin embargo, ambos mantienen que la sinceridad es una cualidad esencial del habla. Este rasgo de la teoría se mantiene en los desarrollos más recientes: «un acto de habla insincero es defectivo, pero no necesariamente insatisfactorio. No obstante, la realización de un acto ilocutivo satisfactorio requiere necesariamente la expresión del estado psicológico que las condiciones de sinceridad de dicho acto exigen» (Searle y Vanderveken, 1985: 18).

Moerman (1988: 108) lo explica cuando escribe:

«Verdad», «exactitud», y otras formas de cartografiar lo que se dice y su referente dependen de su contexto local. Aun si restringimos nuestra atención a hablar sobre el mundo exterior, la verdad y la exactitud no son siempre los patrones relevantes o apropiados, pues a veces lo que importa es ser divertido, emocionante o cortés.

Desde una perspectiva antropológica, la verdad es, en ocasiones, un logro tanto como una precondition para una transacción satisfactoria, entre otras, para la comunicación (Duranti, 1993a).

7.3.2. Las intenciones

Aunque, como hemos visto, para Austin tener ciertas intenciones forma parte de las condiciones de fortuna necesarias para que un enunciado cuente como acción, es en la versión de Searle sobre la teoría de actos de habla donde las intenciones asumen un papel central en la definición de comunicación:

Al hablar intento comunicar ciertas cosas a mi oyente, intentando que él o ella reconozcan mi intención de comunicarle precisamente esas cosas. Logro el efecto pretendido cuando consigo que reconozca mi intención de lograr ese efecto, y tan pronto como el oyente reconoce qué es lo que intento lograr, se logra, en general, el efecto que se pretendía.

(Searle, 1969 [1990]: 52)

Esta definición se inspira en una definición anterior de Grice sobre el significado «no-natural (i. e. convencional)» de Grice:

Tal vez podamos resumir de la siguiente manera qué se requiere para que *A* signifique algo con *x*. Con *x*, *A* debe intentar inducir una creencia en un auditorio, y también debe intentar que se reconozca esa intención en su enunciado.

(Grice, [1957] 1971: 441)

Para ilustrar cómo funciona esta definición, Grice traza una distinción entre una situación en la que intentamos sacar a un hombre muy avaricioso de una habitación lanzando un puñado de dinero por la ventana, y otra en la que intentásemos lo mismo, pero indicándole la dirección de la puerta o dándole un pequeño empujón. Solo en este último caso, puede decirse que el significado (no-natural) de nuestra acción es que queremos que el hombre avaricioso salga de la habitación. La dife-

rencia es que, en el primer caso, podemos conseguir que salga sin que reconozca nuestras intenciones, mientras que en el segundo caso necesitaremos que reconozca antes nuestras intenciones para que salga.

Rosaldo opina que este modo de considerar la comunicación está relacionado con una serie de problemas. El primero, sostiene ella, es que, al hacer hincapié en el reconocimiento por el receptor, se subrayan excesivamente las acciones individuales y los logros individuales. Esto significa que cualquier forma de acción es principalmente (o simplemente) «el logro de nuestros actos autónomos», cuyos actos no están significativamente constreñidos por las relaciones y expectativas que definen nuestro mundo local (1982: 204). Esta visión de la acción social es una condición previa para aceptar la lógica de la argumentación de Grice y Searle, pero no solemos tomarla en cuenta cuando leemos sobre las intenciones de los hablantes en la literatura sobre actos de habla, y olvidamos hacernos preguntas que podrían ampliar el contexto de la interacción y obligarnos a explorar más otras dimensiones que suelen quedar fuera del debate. En esta línea, Elizabeth Povinelli (1995) señala, en su estudio sobre el papel de los relatos sobre el sueño en los tribunales australianos, que la visión que tienen los aborígenes de las rocas y otros objetos como seres intencionales capaces de sentir, oír y oler, es incomprendible para el comisario delegado que representa a la comunidad no-aborígen. Lo único que este puede hacer es clasificar los relatos de sueños como «creencias nativas» con las que pretenden probar la autenticidad de sus demandas de tierra, pero, sostiene Povinelli, estas declaraciones son mucho más que creencias religiosas. Ellas señalan un conjunto de relaciones con la naturaleza y con un conjunto de prácticas *con* y *dentro* de entornos naturales, que contrastan con la noción occidental (capitalista) de «trabajo». Las mujeres belyuen con las que Povinelli vivió asumen que

Los seres humanos son tan solo un nódulo en un campo de posible intencionalidad y apropiación. En el Sueño se compendian la transformación y apropiación de las personalidades y cuerpos de paisajes, seres humanos y animales, por razones que los grupos sociales y los individuos solo pueden intentar interpretar (...) Las mujeres belyuen comparan las actividades de la caza y el trabajo asalariado, diciendo que así como la primera produce un resplandor y un enaltecimiento del cuerpo, las otras producen ansiedad y desesperación.

(Povinelli, 1995: 513)

Tan pronto como entendamos que la tierra y los seres humanos son interlocutores subjetivos, podremos comprender la noción de ocio de los aborígenes como un trabajo con valor económico y social (Povinelli, 1995: 514)

Este ejemplo apunta al hecho de que la tarea de interpretar, por ser una actividad que requiere la atribución de intencionalidad, supone la comprensión de la relación entre los individuos (i. e. hablantes y oyentes) y el mundo social y natural dentro del que operan.

Volviendo al ejemplo de cómo librarse de un hombre avaricioso, no debemos pasar por alto que Grice deja un amplio espacio cultural fuera de su descripción de la situación. Como etnógrafos, al enfrentarnos ante una situación similar a la que Grice describe, desearíamos formularnos muchas preguntas. ¿Cómo se estableció la evaluación del hombre? ¿Hasta qué punto esta categoría depende del encuentro específico y/o de la relación entre las personas? ¿Qué noción de responsabilidad social interviene en el hecho de que una persona abandone la habitación para lanzarse en pos de un dinero que ha visto arrojar por la ventana? ¿Por qué suponemos que esa persona no relacionará nuestra presencia con el dinero ni pensará que somos responsables de él? ¿Qué responsabilidad se atribuiría a cada uno si el hombre avaricioso fuese atropellado por un coche cuando intentaba recuperar el dinero que arrojamos por la ventana? Etcétera.

Estas preguntas tienen su razón de ser en una afirmación de Rosaldo, que llama la atención sobre el hecho de que para los ilongotos sean las **relaciones sociales** una parte más importante de la comunicación que las intenciones individuales. En otras palabras, a Rosaldo los ilongotos le parecían más interesados en intentar mantener las relaciones sociales que en reconstruir los motivos y los estados psicológicos (véanse también Duranti, 1993a, 1993b; Kuipers, 1990: 42-43; Ochs, 1982; Schieffelin, 1986, 1990; Shore, 1982: cap. 10). Cuando Rosaldo se indignaba de que faltasen al trabajo sus colaboradores, ellos no se excusaban ni lo lamentaban, sino que la ofrecían regalos y otras cosas que pudieran contribuir a controlar y atenuar su ira. Aparentemente, a los ilongotos no les interesaba la evaluación de las intenciones de las partes implicadas, sino el control de las consecuencias potenciales o de los efectos que la situación creada por la reacción de Rosaldo podía tener. Lo que había ocurrido con anterioridad importaba poco. La falta aparente de interés en los detalles reales y en la reconstrucción

de estados psicológicos anteriores se relacionaba íntimamente con lo que Rosaldo describe como una teoría diferente de la persona entre los ilongotos.

Puede comprenderse mejor este tipo de práctica cultural, si suponemos una visión institucional de las intenciones, tal como propone Wittgenstein, que era cauteloso ante la explicación psicológica de la conducta lingüística:

La intención está encajada en la situación, las costumbres e instituciones humanas. Si no existiera la técnica del juego de ajedrez, yo no podría tener la intención de jugar una partida de ajedrez. En tanto en cuanto tengo de antemano la intención de crear una oración, esto está posibilitado por el hecho de que puedo hablar la lengua en cuestión.

(Wittgenstein, [1958] 1988: 265, § 337)

Esta perspectiva es una llamada de atención implícita al tipo de trabajo que los etnógrafos realizan, concretamente, la documentación de las prácticas particulares y de sus relaciones con instituciones y preocupaciones sociales más amplias.

No se puede adivinar cómo funciona una palabra. Hay que examinar su aplicación y aprender de ella.

(Wittgenstein, [1958]: 109, § 340)

Desgraciadamente, esta afirmación se ha trivializado y reducido a menudo con el eslogan «el significado es su uso». Al caracterizar así su teoría se pierde la complejidad del argumento de Wittgenstein sobre las formas de lenguaje como actividades o prácticas culturales que deben entenderse dentro del contexto de una comunidad de usuarios.

7.3.3. La teoría local de persona

Uno de los objetivos de Rosaldo fue «poner entre paréntesis» (en el sentido fenomenológico de «suspender el juicio») la noción de hablante como actor social que asumían los teóricos del acto de habla y, así, sugerir que no era una noción universal sino una cultural específica.

Quiero afirmar aquí que la manera de pensar sobre el lenguaje, sobre la agentividad humana y la individualidad están íntimamente conectadas: nuestro propósito teórico de entender cómo funciona el lenguaje coincide con los mucho menos explicados pensamientos lin-

güísticos de personas de otros lugares del mundo en que ambas maneras tienden a reflejar localmente las ideas prevalentes sobre la naturaleza determinada de los seres humanos que hablan cada lengua.

(Rosaldo, 1982: 203)

La afirmación de Rosaldo significa que la preocupación de Searle con la sinceridad y la intencionalidad refleja, y al mismo tiempo reproduce, las ideas occidentales sobre la agentividad humana. Estas ideas favorecen el interés por el estado psicológico del hablante y prestan poca atención a la esfera social dentro de la cual se investiga dicho estado psicológico putativo. Los teóricos del acto de habla no reflexionan sobre el tipo de pensamiento y de sujeto de la acción que está implicado en su trabajo. Esta falta de pensamiento reflexivo es la gran diferencia que separa a la tradición filosófica analítica, representada por la teoría de actos de habla, del trabajo interpretativo de base etnográfica que llevó a cabo Rosaldo, cuya crítica de la teoría de actos de habla es deudora de la crítica de Whorf a las ideas habituales sobre la acción y la mente humanas que toman como base de sus presupuestos las lenguas occidentales europeas:

Una contribución significativa a la ciencia desde el punto de vista lingüístico puede ser el gran crecimiento de nuestro sentido de la perspectiva. Ya no podremos considerar que algunos dialectos recientes de la familia indoeuropea, y las técnicas racionalizadoras que hemos elaborado a partir de sus modelos, son el punto culminante de la evolución de la mente humana ni atribuir su actual difusión a la supervivencia de los más fuertes, sino a algunos acontecimientos de la historia, acontecimientos que podríamos llamar afortunados solo desde el punto de vista endogámico de las partes favorecidas. No podemos verlos a ellos, y a nuestros propios procesos de pensamiento con ellos, como una expansión del ámbito de la razón y el conocimiento, sino solamente como una constelación más dentro de un universo en expansión.

(Whorf, [1940] 1956e: 218)²⁰

²⁰ «Característicamente, cuando se habla se quiere decir algo mediante lo que se dice, y de lo que se dice, de la sarta de morfemas que se emite, se dice característicamente que tiene un significado. Hay aquí otro punto, dicho sea de pasada, en el cual nuestra analogía entre realizar actos de habla y jugar se derrumba. De las piezas de un juego como el ajedrez no se dice característicamente que tengan significado, y además, cuando se hace una jugada, no se dice característicamente que se quiera decir algo mediante esa jugada» (Searle, 1969: 51).

Con las herramientas analíticas de la antropología lingüística e interpretativa, Rosaldo reformula la teoría de Austin y Searle sobre cómo los hablantes hacen cosas con palabras, como una etnografía interesante, aunque bastante pobre, de la identidad del individuo occidental y de la acción. Una de las características del sujeto occidental, tal como la entienden los teóricos del acto de habla, es «un yo interior continuo a lo largo del tiempo» (Rosaldo, 1982: 218). Solo sobre la base de un presupuesto así pueden hacerse determinados juicios sobre la sinceridad, la responsabilidad y la intencionalidad, pero este presupuesto no lo comparten necesariamente todas las culturas y, de hecho, una gran parte de la antropología cultural contemporánea se dedica al estudio de los diversos modos que tienen las culturas de representar la relación entre los individuos y la representación pública de su subjetividad. Así como la perspectiva de Austin y Searle otorga un lugar de privilegio a los pensamientos e intenciones del individuo a la hora de interpretar, los antropólogos culturales como Geertz y, antes que él, los fundadores de la escuela de «cultura y personalidad» (véase Langness, 1987), han tendido a subrayar la separación, común a muchas culturas, entre el yo privado y el público o entre el individuo y el colectivo. Aunque Hollan (1992) tiene razón al decir que algunos antropólogos culturales han sobrevalorado el contraste entre el sujeto «occidental» y «no-occidental», los diferentes estudios etnográficos revelan distintos modos en que el contexto desempeña un papel en la construcción de la persona. Por ejemplo, el estudio de Adjun Appadurai (1990) sobre la oración y el ruego entre los hindúes de la India nos advierte que para ellos el yo no está contenido solamente en un lugar «interior» del individuo, sino que vive encarnado en prácticas que descansan en una conducta pública, ritualizada e interaccional.

la alabanza no es una cuestión de comunicación directa entre los estados «interiores» de las personas relevantes, sino que afecta a la negociación pública de algunos gestos y respuestas. Cuando una negociación así tiene éxito, crea una «comunidad del sentimiento» que afecta a la participación emocional del orador, de a quien se dirijan las alabanzas y del público asistente al acto de alabar. La alabanza es, pues, ese conjunto de prácticas reguladas, improvisadas, que es una vía para la creación de comunidades de sentimiento en la India hindú.

(Appadurai, 1990: 93-94)

Decir que hay aspectos rituales, estéticos, hiperbólicos y emocionales del ruego que se insertan en una «comunidad de sentimiento» significa que el significado de las propias palabras o acciones no se restringe a lo que cada hablante o actor pretenda por su cuenta.

La cultura es más que un conjunto compartido de creencias; de ella forman parte también las prácticas y predisposiciones que solo pueden tomar vida en una comunidad (véase el epígrafe 2.5).

Estos debates de raíz etnográfica sobre la teoría de actos de habla ejemplifican algunas diferencias fundamentales entre los filósofos analíticos y los antropólogos culturales y lingüísticos contemporáneos. Debido a la variabilidad en la noción de persona de unas culturas (y contextos) a otras, un hecho que los etnógrafos asumen, cualquier discusión de estos respecto del uso de las palabras en la interacción social podría no ser únicamente una reconstrucción factual de los hechos, sino también un intento de describir las estrategias interpretativas de los participantes a la hora de decidir qué reconstrucción es contextualmente aceptable o más adecuada. Esta diferencia en el foco no significa necesariamente que todos los etnógrafos suscriban un visión hiperpragmática del significado («la verdad es lo que funciona en este contexto»), sino que tienen distintas prioridades y objetivos en la interpretación de la conducta humana. Los teóricos del acto de habla comienzan con la asunción de que «el lenguaje es acción», pero no cuestionan su propia noción de «acción». Asumen que la «acción» misma es una dimensión universal de la existencia humana que no requiere mayor análisis. Por ello, cuando se analizan mandatos, el tema es «¿qué reglas necesitamos para poder explicar cómo una persona puede hacer que otra haga algo?», y no se aborda la cuestión de quién hace qué por quién, y por qué, ya que una cuestión así quedaría fuera del dominio de la teoría.

Por otro lado, los etnógrafos creen que es importante extender la caracterización filosófica de la «acción» a la noción de persona implícita en esta caracterización y a la relación entre el uso del lenguaje y las teorías imperantes en una comunidad sobre la verdad, la autoridad y la responsabilidad. Esto significa que el análisis interpretativo que los etnógrafos tienen de las palabras como hechos es diferente, en parte, porque la noción de *contexto* es diferente. Para un antropólogo lingüista, como sugiere Lindstrom (1992: 104),

el análisis contextual empieza... por preguntar qué tipos de conversación pueden oírse y entenderse, y qué tipos no. ¿Están todos los participantes capacitados para hablar y para decir la verdad? ¿Puede la conversación transmitir todos los mensajes?

Estas preguntas son más complejas que las que habitualmente se hacen los teóricos del acto de habla. ¿Deberíamos concluir, pues, que cualquier encuentro entre filósofos y antropólogos está destinado a fracasar? No necesariamente. Ha habido intentos, dentro de la filosofía occidental, de crear una teoría del lenguaje como acción que se aproxime más en espíritu a la que practican la mayoría de los antropólogos lingüistas. Una teoría así es la que elaboró Wittgenstein durante los años 30 y 40, después de su regreso a Cambridge.

7.4. LOS JUEGOS DE LENGUAJE COMO UNIDADES DE ANÁLISIS

En sus últimos escritos, Wittgenstein apeló con frecuencia a la metáfora de los juegos para hablar de cómo las personas usan y entienden la lengua.

El uso de una palabra en la lengua es su significado.

La gramática describe el uso de las palabras en la lengua.

Así que, de alguna manera, guarda la misma relación con la descripción del lenguaje de un juego, que las reglas del juego tienen con el juego.

(Wittgenstein, [ca. 1933] 1974: 60)

La analogía de Wittgenstein entre el lenguaje y el juego se ha tomado a menudo de forma demasiado literal. Searle (1969: 43), por ejemplo, le responde que la analogía no es válida, porque cuando se mueve una pieza en un juego, no necesariamente se significa algo con ese movimiento²¹. El paralelismo no funciona si se formula así, porque precisamente jugar al ajedrez y hablar son dos actividades diferentes, algo que Wittgenstein habría sido el primero en admitir. Debemos fijar-

²¹ La lectura que hizo Searle de Wittgenstein adolece, al parecer, de los mismos defectos que le atribuía Tambiah a la falta de comprensión de Malinowski respecto de los conjuros mágicos (véase el epígrafe 7.1).

nos en hacia dónde apunta la metáfora, más que en cuál es la diferencia obvia entre estas dos actividades²². Lo que propone Wittgenstein con la metáfora del ajedrez es que comprender una palabra en una oración es como comprender un movimiento en una partida. Parte de este conocimiento es lo que los psicólogos llaman *conocimiento procedimental* (el saber cómo) (véase el capítulo 2), pero que posee un alcance mayor. Tenemos una comprensión de lo que es una palabra cuando la emparejamos con otras palabras y con otros contextos y proyectamos su impacto en palabras futuras y en enunciados, igual que proyectamos un movimiento de ajedrez contra el itinerario de movimientos pasados y futuros. La metáfora del juego también implica que los usuarios los entienden de modo distinto. Un experto jugador de ajedrez comprende un movimiento de modo diferente a un principiante o a alguien que nunca haya jugado*. De forma parecida, no todos comprendemos una palabra o un enunciado del mismo modo. Mientras que los objetivos de Austin y Searle de encontrar un conjunto finito de convenciones y condiciones da la impresión de un conocimiento lingüístico universal y compartido, en la realidad, los distintos hablantes, sean vecinos o amigos íntimos, pueden tener distinta comprensión de las mismas expresiones lingüísticas. Recuerdo haber contado a un amigo artista que yo había comprado una guitarra eléctrica Fender. «¿De qué color?», me preguntó. «Blanco», dije yo. Cuando la saqué de la funda, la miró y, con una mueca de decepción en la cara, se quejó: «¡Dijiste que era blanca!, y ¡es color marfil!» La diferencia al caracterizar lingüísticamente el color de la guitarra implicaba, como habría dicho Wittgenstein, una diferente «forma de vida» («... e imaginar un lengua significa imaginar una forma de vida» [Wittgenstein, 1988: 8]). Las dife-

²² «Cuando un hombre que conoce el juego observa una partida de ajedrez, la experiencia que tiene cuando se realiza un movimiento es diferente, normalmente, de la de alguien que observara la partida sin entender el juego. (También es distinta de la de un hombre que no supiera siquiera en qué consiste el juego.) También podemos decir que es el conocimiento de las reglas del ajedrez lo que diferencia a ambos espectadores, y también, que son las reglas del ajedrez lo que le hacen tener al primer espectador la experiencia particular que tiene. Pero esta experiencia no es el conocimiento de las reglas. Sin embargo, estamos inclinados a llamarlas a ambas “conocimiento”» (Wittgenstein, 1974: 49-50). Para la diferencia entre expertos y otros, véase también Putnam (1975), que propone una teoría del significado basada en la idea de una «división del trabajo» entre los hablantes, según la cual los expertos saben lo que la gente corriente no necesita molestarse en aprender.

* La traducción es nuestra. (N. del T.)

rencias de color y entre colores significan cosas diferentes para un pintor; forman parte de formas distintas de vida.

La idea de Wittgenstein no es solo que saber cómo se usa una palabra (o cualquier otra expresión lingüística) significa conocer los tipos de cosas que podemos hacer con ella —una pieza de ajedrez puede moverse solo en direcciones limitadas, pero hay una infinidad de situaciones nuevas en que podemos utilizarla, y en cada una de ellas poseerá un nuevo «significado»—, sino, también, que cada uso implica un tipo particular de existencia²³. Por esta razón, escribió que «si un león pudiera hablar, no le podríamos entender» (Wittgenstein, 1958: 223).

En vista del reiterado uso que hizo de la metáfora de los juegos, no sería sorprendente que lo más cerca que Wittgenstein llegó de lo que podríamos denominar una unidad de análisis es su noción de **juegos de lenguaje**²⁴, que introdujo por primera vez en *El cuaderno azul*, y que utilizó profusamente en sus manuscritos posteriores:

En el futuro llamaré su atención una y otra vez sobre lo que denominaré juegos de lenguaje. Son modos de utilizar signos, más sencillos que los modos en que usamos los signos de nuestro complicadísimo lenguaje ordinario. Juegos de lenguaje son las formas de lenguaje con que un niño comienza a hacer uso de las palabras. El estudio de los juegos de lenguaje es el estudio de las formas primitivas de lenguaje o de los lenguajes primitivos. Si queremos estudiar los problemas de la verdad y de la falsedad, del acuerdo y el desacuerdo de las proposiciones con la realidad, de la naturaleza de la aserción, la suposición y la pregunta, nos será muy provechoso considerar formas primitivas de lenguaje en las que estas formas de pensar aparecen sin el fondo perturbador de los enrevesados procesos de pensamiento. Cuando consideramos formas de lenguaje tan sencillas, desaparece la niebla mental que parece envolver nuestro uso ordinario del lenguaje. Vemos actividades, reacciones, que son nítidas y transparentes. Por otra parte, en estos sencillos procesos reconocemos formas de lenguaje que no están

²³ La teoría de las diferencias de género de Maltz y Borker (1982) sigue una lógica similar: hombres y mujeres utilizan el lenguaje de modo diferente, porque chicos y chicas aprenden a usar el lenguaje en contextos diferentes, en otras palabras, se han socializado de forma distinta, o, como diría Wittgenstein, utilizan las mismas palabras pero experimentan distintas «formas de vida». Tannen (1990) mantiene una opinión similar.

²⁴ Para una discusión sobre el desarrollo de la noción de juego de lenguaje en los escritos de Wittgenstein, véase Baker y Hacker (1985: 47-56).

separadas por un abismo de las nuestras, más complicadas. Vemos que podemos construir las formas complicadas partiendo de las primitivas mediante la adición gradual de formas nuevas.

(Wittgenstein, [1960] 1976: 44)

La noción de «juegos de lenguaje» es, por tanto, una noción funcional, no es una categoría como «el acto de habla» o el «acto ilocutivo» y no es nada que forme parte del mundo fenomenológico del habla. Es solo un instrumento para el análisis, un dispositivo heurístico, que se utiliza para aislar casos «primitivos» («primitivo» aquí significa «sencillo» y no tiene ninguna connotación evolucionista). Solamente una vez nos hayamos convertido en expertos en analizar estos casos más sencillos, nos habremos graduado en la observación de las formas más complejas. La sencillez es la única concesión que Wittgenstein parece hacer a los métodos científicos tradicionales. Dicho de otra forma, Wittgenstein pone el énfasis aquí, como en el resto de su obra, en la importancia de la observación y la descripción. Debemos refrenar el impulso científico de hacer rápidas generalizaciones, ya que nos llevarían a la confusión porque se basan en el presupuesto equivocado de que las cosas que tienen el mismo nombre comparten necesariamente un conjunto común de características. En su lugar, debemos cultivar y disfrutar la práctica de la descripción de casos particulares. Es una investigación de casos particulares que aclararán la confusión que producen las distintas formas de pensar sobre el lenguaje, como la tendencia a concebir el significado como una imagen mental compartida por todos. La metáfora del «juego» se utiliza para poner de relieve que los usos diferentes del lenguaje son como juegos diferentes, es decir, que *pueden* pero no tienen que compartir los mismos rasgos. Al igual que podríamos llamar «juegos» a una serie de actividades que no comparten los mismos rasgos o reglas básicas, podríamos encontrar si investigásemos que las actividades de lenguaje podrían no compartir siempre el mismo conjunto de propiedades.

A estas alturas debería estar ya claro que Wittgenstein emplea la noción de juegos de lenguaje para apoyar algunas de sus principales opiniones sobre el significado y la interpretación. Entre estas opiniones está la idea de que conectar las palabras con los objetos no puede ser el método básico de adquirir una lengua, y la observación de que la misma palabra u oración pueden adoptar distintos significados en fun-

ción de la actividad dentro de la cual se emplee. Pero Wittgenstein también utiliza los juegos de lenguaje para discutir la idea de que el significado de una expresión lingüística pueda encontrarse en la cabeza de alguien. Por medio de ese concepto, nos invita a mirar al contexto de lo que hacen los hablantes con las palabras y, por este motivo, constituye una penetrante mirada en aquello que interesa a los antropólogos lingüistas. Al comienzo de sus *Investigaciones filosóficas*, por ejemplo, Wittgenstein da el ejemplo de una situación en la que un albañil y un asistente trabajan juntos. El asistente tiene que pasar al albañil las piedras adecuadas, y justamente en el orden en que este las necesita. Dentro de este contexto, el uso de sustantivos como *cubo*, *pilar*, *losa* o *viga*, ha de entenderse como una orden, esto es, como una instrucción al ayudante. Los lingüistas han sugerido normalmente que para dar cuenta de cómo, en algunos contextos, una sola palabra puede equivaler a una orden, ha de entenderse antes que dicha palabra, *¡losa!*, equivale a una oración entera, i.e. algo parecido a *¡tráeme la losa!* Este es un proceso de «borrar» al que los gramáticos llaman **elipsis** (el mismo proceso que explica que expresiones como *yo sí* o *yo también* se interpreten como una versión diferente, pero relacionada, de lo que acaba de decirse). Wittgenstein sostiene que el análisis de las oraciones de una palabra, debido a que es **elíptico** —i.e. algo está ausente—, es inútil y conduce a absurdos. La fuerza de *¡losa!* como orden no se encuentra solamente en la forma lingüística —que puede o no pronunciarse con una entonación determinada—, sino *en la actividad* en la que se emplea.

La oración es «elíptica», no porque omita algo que nosotros significamos cuando lo pronunciamos, sino porque es abreviada —en comparación con un determinado modelo de nuestra gramática.

(Wittgenstein, 1958: 10)

En otras palabras, incluso la explicación del significado de una sola palabra, como una versión abreviada de una expresión más larga, es un juego de lenguaje, ¡el juego de lenguaje al que juegan los gramáticos! No ocurre nada con ese juego de lenguaje, desde luego, pero es solo *uno* de los muchos que pueden proporcionar una interpretación de *¡losa!*, dentro del contexto descrito anteriormente. El mismo tipo de análisis puede aplicarse al uso de las definiciones ostensivas («silla» significa «esto» —al mismo tiempo que indica una silla—). Las definiciones ostensivas también pueden emplearse para explicar el significado de las palabras y

las oraciones, pero deben entenderse como parte de los juegos específicos de lenguaje, como las rutinas que se emplean en las clases de lengua extranjera. El profesor señala a la pizarra y dice *pizarra* (si enseña español) o *lavagna* (si enseña italiano). Es una forma perfectamente legítima de enseñar palabras y significados, pero posee un ámbito restringido de usos y, de acuerdo con Wittgenstein, no es en absoluto más básica que otros juegos de lenguaje. Pensemos, por ejemplo, en la habitual estrategia de señalarse el profesor a sí mismo y decir *Me llamo Juan* y, luego, pasear por la clase preguntando a cada estudiante *¿cómo te llamas?* El éxito de este modo de hablar depende del grado de conformidad de los estudiantes con las reglas y expectativas implícitas en las acciones del profesor. Más allá del hecho de que su pregunta deba entenderse como una petición de información y, por tanto, exija la actuación lingüística de cada estudiante, hay una serie de presupuestos específicos del contexto y de la cultura que funcionan implícitamente, siendo uno de ellos el criterio de qué constituye una respuesta adecuada. Los estudiantes, por ejemplo, deben responder algo que satisfaga los requerimientos del verbo español *llamarse*, en el contexto particular de la clase. La respuesta del profesor a su pregunta proporciona un modelo que ha de seguirse (*Me llamo Juan*), pero este modelo no es una instrucción que pueda seguirse universalmente ni contiene todas las posibles formas en las que podría satisfacerse la regla (y, en consecuencia, todas las formas en las que podría no satisfacerse). Por ejemplo, los estudiantes deben decidir cuál de los distintos nombres o apodos encajan en el hueco permitido. En mi caso, por ejemplo, tendría que decidir si responder *Alejandro* o *Sandro*. Pero, de hecho, incluso una decisión de este tipo no agotaría las posibles alternativas disponibles en el contexto. Algunos estudiantes podrían interpretar que el modelo ofrecido por *mi nombre es Juan* sugiere que deberían dar un nombre en español. Así es como *Yosef* sería *José* y *Gianni* se convertiría en *Juan*. En mi caso, dispondría de más posibilidades, como *Alejandro*, *Alex*, *Sandro*²⁵. Elecciones de este tipo proporcionan recursos para ubicar al profesor y a los compañeros de clase dentro de distintas redes de relaciones y puede constituir implícitamente una postura personal respecto a la propia identidad en un país extran-

²⁵ Si profundizamos en el análisis nos daremos cuenta de que el tema de qué constituye una respuesta adecuada o aceptable a la pregunta *¿cómo te llamas?* no es sino la condición para generar nombres que pudieran constituir una clase natural con «Juan». Véase Sacks (1972).

jero, algo que no es tarea sencilla para los estudiantes, y cuya magnitud excede ciertamente a la mayoría de los profesores de Español como Lengua Extranjera. Finalmente, la actividad de intercambiar nombres en una clase no se transfiere fácilmente a otras situaciones, cuando los participantes o los objetivos difieren. Así, pues, si a un estudiante le detiene la policía y no lleva ninguna identificación encima, el modelo *mi nombre es Juan* no servirá. Para hacerse una idea de los diferentes significados que un enunciado de este tipo puede llegar a tener, basta con imaginárselo en boca de las siguientes personas: un estudiante, un profesor, un camarero, un doctor, una prostituta. En cada caso, podríamos simplemente construir un juego de lenguaje, dentro del cual *mi nombre es Juan* constituyese un movimiento diferente y, por tanto, diese lugar a movimientos posteriores distintos. En un sentido más general, el habla es una actividad que trata con formas particulares de cooperación entre los participantes en una interacción.

La expresión «juego de lenguaje» debe poner de relieve aquí que hablar de lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida.
(*Philosophical Investigations*, § 23)

La noción de juego de lenguaje es atractiva para los etnógrafos, que deben buscar el sentido a las interpretaciones lingüísticas que no siguen el modelo gramático occidental de proporcionar conjuntos de palabras. Por ejemplo, Rumsey (1990) utiliza la noción de juego de lenguaje para explicar la respuesta imprevista que recibió de un hombre de la tribu engarinyi (del noroeste de Australia) cuando le preguntó por el significado de *baba*. Rumsey había creído que este era un término de tratamiento, y posteriormente lo identificó como un vocativo de parentesco para *mamingi*, «el padre de mi madre», «el hijo del hermano de mi madre», etc. Sin embargo, el hombre no contestó con la frase que esperaba el antropólogo; en cambio, dijo que *baba* significaba algo así «como un *jannjuli* [“dame”]; dame tabaco o cosas por el estilo».

Lo que me estaba dando no era, obviamente, lo que aquí entenderíamos que es el sentido, o el término de posible referencia, sino más bien, una locución que hace explícita la función pragmática de este término de tratamiento dentro de un contexto de uso específico, es decir, *mamingi* era un término para alguien a quien se tiene el derecho de pedir cosas. Desde luego, era posible que con el tiempo este hombre aprendiese *mi* juego de lenguaje de hacer comentarios basándome en

la función referencial, distinta de otras funciones pragmáticas, igual que era posible que con el tiempo yo consiguiese entender mejor las tuyas. Pero si queríamos que fuese así, ambos teníamos que poner entre paréntesis nuestro modo cotidiano y natural de hablar sobre el lenguaje.

(Rumsey, 1990: 353)

Si hablar un lenguaje es parte de una actividad, proporcionar declaraciones metalingüísticas forma parte también de una actividad y de una que sigue a teorías locales (o «ideologías») sobre la relación entre palabras y el mundo (Schieffelin, Woolard y Kroskrity, 1997; Silversstein, 1979; Woolard y Schieffelin, 1994). La noción de juego de lenguaje permite a los investigadores de campo trabajar con diferentes estrategias interpretativas sin ceder a la idea de que hay un orden (o una lógica) detrás de las respuestas aparentemente extrañas que reciben. Como unidad de análisis, los juegos de lenguaje asumen que el lenguaje es un conjunto ilimitado pero manejable (y que pueden aprenderse) de prácticas culturales. Hay, sin embargo, dos tipos de críticas que se han vertido respecto a la noción de juego de lenguaje como unidad de análisis:

(i) El juego de lenguaje es una categoría general que cuesta ver dónde *no* sería aplicable. Dentro de él cabrían usos del lenguaje muy sencillos a la vez que complejos. ¿Cómo los distinguimos? ¿Cómo sabemos dónde empieza un juego de lenguaje y dónde termina?

(ii) La noción de juego de lenguaje, con su rechazo implícito de un significado «nuclear» en las expresiones lingüísticas, hace imposible generalizar sobre la estructura del lenguaje y el uso del lenguaje.

A la primera crítica podría responderse diciendo que, como hemos visto anteriormente, Wittgenstein pensó los juegos de lenguaje como tipos sencillos de actividades de habla. El estudio de estas sencillas actividades es una condición indispensable para el estudio de las situaciones complejas de la vida real. Lo que la teoría de Wittgenstein necesita es encontrar un método mejor de definir los límites de estas situaciones. Mientras sigamos creando nuestros propios ejemplos y situaciones imaginarias, nunca sabremos si la simplicidad está en la situación o en los ojos del observador. El método de Wittgenstein de investigación necesita complementarse con los métodos etnográficos y con las técnicas de transcripción descritas en los capítulos 4 y 5.

Respecto a la segunda objeción, hay que señalar que Wittgenstein no estaba realmente interesado en presentar un tipo de teoría sistemática del lenguaje como acción, al estilo de Austin; le interesaba más la **práctica** de hacer análisis filosófico-lingüístico que sus resultados, lo que significaba un cuerpo limitado de conocimiento. Toda la idea de su última filosofía era abolir los límites o más bien mostrar que eran artificiales o temporales. La argumentación filosófica es en sí misma un tipo de actividad en la que nos implicamos, y no es necesariamente la más racional o más adecuada para explicar el resto de actividades, incluida el uso del lenguaje. El motor de su línea de argumentación era que no existe una cosa tal como *la* teoría de lo que significa algo, porque una descripción que podría adaptarse a un contexto particular podría no funcionar en otro contexto. La filosofía consiste en implicarse en interpretaciones que nos muestran diferentes partes de las cosas, diferentes posibilidades de estar en el mundo y ser significativo. No hay que renunciar, pues, a la descripción de los fenómenos lingüísticos, sino que, por el contrario, hay que pensar en la descripción lingüística como una tarea en marcha y con final abierto que, por contribuir a clarificar nuestros objetivos y criterios, resulta una herramienta de incalculable valor para la comprensión humana.

7.5. CONCLUSIONES

Austin afirmó que «el acto de habla total en la situación de habla total es el *único* fenómeno real que, a fin de cuentas, estamos empeñados en dilucidar» (Austin, 1962: 147). Esta afirmación es casi un programa para una teoría del lenguaje como acción. En este capítulo he presentado tres propuestas diferentes para ese programa: la teoría de los actos de habla, una perspectiva de corte etnográfico del habla como acción, y el programa de Wittgenstein para una filosofía del lenguaje orientada a la actividad. Estos paradigmas diferentes tienen algunos puntos en común y otros opuestos. He revisado y comparado algunas de estas semejanzas y diferencias, no únicamente con el fin de buscar lazos históricos y deudas intelectuales, sino con la esperanza de establecer un fructífero diálogo basado en ideas extraídas de la investigación empírica.

Aceptar la complejidad de un tema así no es lo mismo que abandonar la esperanza de encontrarle un sentido. Asimismo, la aceptación de la historicidad de nuestro propio método y de nuestras teorías no es

lo mismo que aceptar la opinión de que cualquier teoría es válida o de que cualquier interpretación es aceptable. Cualquier interpretación es ciertamente posible, incluso la que sostiene que este capítulo ha sido escrito en su totalidad por un programa de ordenador. Pero, como seres humanos, tenemos la capacidad de entablar diálogos donde se comparan y evalúan distintos puntos de vista. De una disciplina se espera que proporcione a sus practicantes un conjunto de criterios para implicarse en estas evaluaciones y, cuando sea necesario, revisarlas. Una de las medidas de evaluación de la antropología lingüística es el grado en que un paradigma para el estudio del lenguaje como acción puede contribuir a que comprendamos las actividades lingüísticas como prácticas culturales. Como hemos visto en este capítulo, la teoría de actos de habla es un buen lugar para comenzar esa tarea, pero queda confinada en una práctica de análisis que privilegia a los hablantes individuales, los enunciados individuales y las intenciones individuales. Esta perspectiva es vulnerable a la crítica basada en razones puramente teóricas (Wittgenstein) y en una investigación empírica que compare las diferentes culturas (Rosaldo). Wittgenstein aborda aspectos del significado lingüístico y del proceso de interpretación en modos que están clausurados a un estudio etnográfico de las prácticas lingüísticas, pero no debate si un estudio así haría aguas si se le confrontase con datos tomados del mundo real. La reiterada invitación de Wittgenstein a que nos fijemos en cómo se usa el lenguaje, si queremos comprender lo que significan las expresiones lingüísticas, nunca se llevó totalmente a cabo dentro de la filosofía, donde la argumentación aún sigue comparando contextos imaginarios. Algunas de estas ideas se han incorporado posteriormente al estudio sistemático de las actividades del lenguaje a partir de situaciones de la vida real. Veremos algunos de estos intentos en los próximos dos capítulos, donde examinaré las unidades de interacción y las unidades de participación.

Intercambios conversacionales

La noción de Wittgenstein de *juegos de lenguaje*, que abordamos en el último capítulo, señala hacia una idea que normalmente suelen omitir aquellos estudios donde se reflejan los actos de habla individuales: el habla *se intercambia*, y supone una alternancia de turnos entre los distintos hablantes. Las personas no solo producen preguntas, respuestas, órdenes, promesas o disculpas. También participan y construyen conjuntamente intercambios que comprenden diferentes partes, cada una de las cuales adquiere su significado a partir de su ubicación dentro de una secuencia de actos.

Tomemos, por ejemplo, los saludos. Podemos dar una lista de expresiones que utilizan las personas en los saludos. Por ejemplo, en español se suelen utilizar expresiones como *hola, qué tal, cómo estás, hasta luego, que tengas un buen día, adiós*. Pero para entender realmente qué pasa con estas palabras, es necesario ver que forman parte de unidades mayores, casi siempre una secuencia de dos turnos producidos por dos hablantes diferentes. En otras palabras, están organizados en pares. Una persona dice algo y alguien le contesta. Lo que dice la primera parte condiciona y crea una expectativa sobre lo que dirá la segunda parte. En general, el tipo más habitual de habla cotidiana no consiste en palabras aisladas, o en oraciones, o en largos monólogos, sino en *secuencias* de enunciados relativamente cortos que producen diferentes hablantes, que están especialmente sintonizados para escoger el momento adecuado para hablar, y especialmente atentos a ajustar sus palabras a lo que se acaba de decir.

Durante algún tiempo, antropólogos y lingüistas por igual han negado el estudio de la conversación. Los lingüistas pensaban que la conversación era muy caótica, llena de falsos comienzos e incorreccio-

nes gramaticales, y que no podría obtenerse ningún conjunto de datos coherentes para analizar la gramática de un modo sistemático. Incluso los sociolingüistas como Labov, que siempre se han interesado en el uso real del lenguaje, aún favorecen las entrevistas, que son como conversaciones, pero con una peculiar organización (dado que una de las partes controla la dirección del habla).

Hasta hace poco, los antropólogos, que habían estado siempre interesados en los intercambios y por tanto en las secuencias de actos que tienen lugar entre individuos y grupos, cuando prestaban atención al lenguaje lo hacían evitando el estudio de las conversaciones. Los etnógrafos se fijaban en las palabras y en las proposiciones (para obtener la taxonomía local sobre el parentesco, la enfermedad, etc.) o recogían historias o mitos que se decían de un individuo a otro (que casi siempre era el investigador de campo). Incluso esos investigadores que trabajaban dentro de la tradición de la etnografía de la comunicación (véanse los epígrafes 1.3.1 y 9.2) se dedicaron durante mucho tiempo a los géneros monologales como la oratoria, la poesía y a las narraciones personales que se producían para el etnógrafo. A pesar del hecho de que los intercambios conversacionales habían sido siempre fuentes importantes de información para cualquiera a quien interesasen las prácticas culturales y la organización social, la conversación no se convirtió por sí misma en objeto de estudio hasta principios de los años 70. Esto se debió a un pequeño grupo de sociólogos, entre los que destacaban Harvey Sacks y Emanuel Schegloff, cuyos estudios se centraron en los intercambios conversacionales como campo de batalla donde desafiar los presupuestos normalmente asumidos sobre el orden social y las unidades de análisis que requerían para su estudio. A este modo de investigación lo llamaron «análisis conversacional» con la intención de subrayar que era legítimo escoger la conversación como tema para una investigación sociológica¹, y se embarcaron en un proyecto de investigación que ha

¹ «[En las conferencias de Sacks de 1964–1965] hay un claro y profundamente crítico reconocimiento... de que puede examinarse el habla como un objeto de estudio por derecho propio, y no meramente como una pantalla sobre la que pudieran proyectarse otros procesos, ya fuesen los problemas del sistema baleasiano, o las estrategias interpretativas de Schutz, o los métodos de sentido común de Garfinkel. El habla por sí mismo era acción, y detalles que antes habían pasado desapercibidos eran una fuente de recursos críticos sobre lo que tenía lugar en y por medio del habla; y todo esto dentro de eventos que ocurrían naturalmente, sin haber sido manipulados de ningún modo para convertirlos en objeto de estudio» (Schegloff, 1992a: xviii).

continuado creciendo, a pesar de la muerte trágica de Harvey Sacks en accidente de automóvil en 1975. Aunque los sociólogos de las corrientes dominantes aún perciben su trabajo con ciertas reticencias —especialmente aquellos que consideran que la interacción verbal cotidiana es una variable independiente y que, por tanto, está condicionada por contextos y fuerzas que supuestamente tienen mayor envergadura (i. e. estructuras económicas, instituciones políticas y legales)—, la investigación de los analistas de la conversación ha tenido un impacto considerable entre aquellos a los que les interesa el modo de uso del lenguaje en la interacción social, incluidos los antropólogos lingüísticos. Los términos de análisis de la conversación como *alternancia de turnos*, *tomar la palabra*, *par adyacente*, *reparación*, *preferencia*, se han convertido en parte del bagaje de los investigadores interesados en unidades de análisis más amplias que las oraciones o los actos de habla de un solo individuo. En este capítulo revisaré algunas de las unidades básicas que han introducido los analistas de la conversación, y debatiremos sus presupuestos epistemológicos en relación con los de los gramáticos y etnógrafos. Al igual que con otras perspectivas y paradigmas que hemos visto en este libro, tampoco en este caso podré hacer justicia a las abundantes aportaciones que se han realizado durante los últimos veinte años por parte de un grupo pequeño pero muy productivo de especialistas a los que se considera el «núcleo duro» de los analistas de la conversación². En vez de ello, me limitaré a tratar dos temas: (i) las «unidades de análisis» que introducen los analistas de la conversación y (ii) la valoración crítica que hacen los antropólogos y otros científicos sociales sobre el análisis de la conversación, a cuyo juicio adolece de «estrechez de miras» y de una falta de adecuada aplicación de los métodos etnográficos.

8.1. LA NATURALEZA SECUENCIAL DE LAS UNIDADES CONVERSACIONALES

Desde el principio, los analistas de la conversación compartían con Malinowski, Austin, Searle y Wittgenstein su perspectiva de conside-

² Puede encontrarse una completa introducción al análisis de la conversación en Levinson (1983: cap. 6). Véanse también Coulthard (1977: cap. 4) y Schiffirin (1994: cap. 7). Para una revisión de los principales rasgos del análisis de la conversación, escrito por dos practicantes del mismo, véase Goodwin y Heritage (1990).

rar el habla acción social en sí misma. Sin embargo, su modo de abordar el estudio del lenguaje como forma de acción social fue bastante innovadora e introdujo métodos y conceptos que han cambiado para siempre el modo que tienen muchos especialistas actuales de pensar sobre el lenguaje.

Su primera innovación consistió en el sencillo requisito metodológico de usar como objeto de estudio grabaciones de conversaciones «espontáneas», esto es, conversaciones ocurridas en un momento determinado, y que no hubiesen sido planeadas ni controladas por los investigadores (como el caso de una entrevista etnográfica o de un escenario experimental donde se pidiera a la gente que interpretara algún rol). Los analistas de la conversación estudian las opiniones de los miembros sobre su propia conducta como cualquier otro tipo de información que exigiese una nueva investigación (de ahí que desconfíen de las entrevistas como método de averiguar lo que hacen los participantes con las palabras). El método es más bien un análisis sistemático de lo que hace la gente con el lenguaje en distintas situaciones de enunciación.

En segundo lugar, en vez de partir de una serie de nociones pre-determinadas como la de *status*, *relación social*, *rol*, *situación*, los analistas de la conversación comenzaron por aislar lo que parecían ser tipos recurrentes de enunciados y por plantear preguntas como «¿qué están haciendo?». Esto significa que los enunciados se tratan como **objetos sociales**, es decir, estructuras o movimientos alrededor de los cuales las personas organizan su interacción.

El primer tipo de intercambios conversacionales por los que se interesó Sacks fueron las llamadas telefónicas a un Centro de Prevención de Suicidios en Los Ángeles³. A partir de la transcripción de las cintas de las llamadas, que Sacks dividió en secciones, comenzaron a surgir fenómenos que atrajeron su atención. He aquí algunos extractos que utilizó para sus conferencias:

³ «En 1963, Garfinkel preparó el camino para que Sacks se trasladase a Los Ángeles. Le esperaba una cita como Profesor Asistente de la cátedra de Sociología en UCLA, con un primer año sabático. Durante ese año, 1963-1964, Garfinkel y Sacks recibieron una beca de investigación en el Centro para el Estudio Científico del Suicidio, en Los Ángeles, bajo el patrocinio de su director, Edwin Schneidemann» (Schegloff, 1992a: xv).

- (1) A: *Hello*
 Hola
 B: *Hello*
 Hola
- (2) A: *This is Mr. Smith may I help you*
 Me llamo Sr. Smith, ¿en qué puedo ayudarle?
 B: *Yes, this is Mr. Brown*
 Sí, soy el Sr. Brown
- (3) A: *This is Mr. Smith may I help you*
 Me llamo Sr. Smith, ¿en qué puedo ayudarle?
 B: *I can't hear you*
 No le puedo oír.
 A: *This is Mr. Smith*
 Me llamo Sr. Smith
 B: *Smith*

Sacks sostenía que el modo en que se organizan estos intercambios muestra una importante propiedad de la interacción verbal, a saber, el hecho de que la comunicación se organiza **secuencialmente**. Esta idea incluye el concepto de Saussure de las relaciones sintagmáticas, pero va más allá (véase el epígrafe 6.1). A Saussure le interesaba la *cadena hablada*, entendida como una sucesión de elementos que se complementan unos con otros, y que se utilizan para construir unidades de significado de más alto nivel. A Saussure y aquellos que desarrollaron posteriormente sus principales ideas sobre las estructuras lingüísticas, les interesó el modo en que se establecen relaciones de contigüidad en distintos niveles de la gramática. Por ejemplo, las secuencias de fonemas construyen palabras y las secuencias de palabras construyen proposiciones. Finalmente, algunos lingüistas se interesarían en el modo que en que las proposiciones forman párrafos y unidades mayores (véanse Brown y Yule, 1983; Schiffrin, 1994). El estudio de los intercambios conversacionales introdujo otro aspecto de la secuencialidad, concretamente, **la sucesión de los hablantes**. Lo que Sacks y sus colegas hicieron fue mostrar que esta sucesión es tan sistemática y ordenada como las secuencias de fonemas que estudian los fonólogos y como las secuencias de palabras que estudian los especialistas en sintaxis. A este tipo de organización lo denominan **sistema de alternancia de turnos** (Sacks,

Schegloff y Jefferson, 1974). Su estudio se convirtió en una preocupación central de los analistas de la conversación, a quienes fascinaron los principios por los que se rigen los participantes en una conversación para alternar ordenadamente su habla con el fin de evitar el habla simultánea («solapamientos») y los silencios («vacíos»). El principio general (muy simplificado) del intercambio conversacional se conoce con la expresión *ni vacíos, ni solapamientos*. ¿Cómo funciona este tipo de sistema? ¿Cómo pueden los participantes coordinarse tan bien al interactuar unos con otros de tal modo que sepan cuándo empezar a hablar y cuándo dejar de hacerlo? Una posible forma sería asignar con antelación un orden determinado. Los participantes (o alguien en su lugar) se asignan un orden independiente de turnos para hablar, o de acuerdo con categorías personales, por ejemplo, la edad o el género podría ser un factor relevante en algunos casos, mientras que en otros lo sería la afiliación política. Aunque estos sistemas de **pre-asignación** (es decir, sistemas de distribución de turnos de palabra cuyo orden se decide con antelación) existen en los tribunales, mítines y debates políticos, en las entrevistas, etc., en la mayoría de las conversaciones, el orden de cada uno de los hablantes y la extensión de su intervención se negocia durante la interacción.

Al partir de la observación empírica de que los hablantes alternan su turno de palabra durante una conversación, y que normalmente lo hacen sin apenas ningún intervalo, y sin apenas solapamientos o muy breves, Sacks y sus colegas proponen un conjunto de reglas que explican este tipo de transiciones suaves. Estas reglas se componen de dos elementos: (i) **el componente de construcción de turnos** y (ii) **el componente de distribución de turnos**.

El factor de construcción de turnos define los tipos de **unidades** que un hablante puede utilizar cuando participa en una conversación. Estas unidades se corresponden normalmente con lo que los lingüistas denominan enunciados, y varían desde una palabra como *Hola* en (1), más arriba, hasta oraciones completas como *No te puedo oír* en (3), que posee un sujeto elíptico (*yo*), un verbo compuesto (*no poder oír*) y un objeto indirecto (*te*). Cada hablante tiene derecho a un «turno» de este tipo de unidades. Una característica importante de una unidad es que, una vez que comienza, permite al oyente **planificar**, es decir, realizar una predicción sobre cómo terminará. Los analistas de la conversación llaman a ese punto de finalización el **lugar apropiado para la tran-**

sición (LAT), porque es el momento en el que puede (aunque no necesariamente) tener lugar el relevo del hablante. Este componente del sistema no solo explica cómo se las arreglan los hablantes para saber dónde pueden tomar la palabra, sino por qué ocurren los solapamientos. En algunos casos, el hablante que va a tomar la palabra se solapa, porque el punto de posible terminación del turno, a tenor de la conversación que mantiene el hablante, se retrasa por algún motivo. Un ejemplo de estos se muestra más abajo (4), donde la última palabra del turno se dilata de forma imprevista, y acaba solapándose con el principio del turno del siguiente hablante (véanse «las convenciones de transcripción», sección 5.5).

(4) B: *Well it wasn't me::*
Bueno, no fui yo ::

A: [*No, but you know who it was.*
No, pero tu sabes quién fue.

(Sacks et al., 1978: 17)

El factor de distribución de turnos rige los mecanismos por los que se selecciona al siguiente hablante. Hay dos técnicas: (i) el hablante en poder de la palabra selecciona al siguiente hablante (se denomina **heteroselección**) y (ii) el siguiente hablante se selecciona a sí mismo (**autoselección**). Para explicar cómo se produce dicha selección, los analistas de la conversación proponen las siguientes reglas sistemáticas:

(i) cuando un hablante selecciona al siguiente hablante, este tiene el derecho y se obliga a hablar después (en el lugar apropiado para la transición);

(ii) si el hablante no selecciona a nadie, y se llega al lugar apropiado para la transición, hay dos posibilidades: (a) alguien podría autoseleccionarse para tomar la palabra, o (b), si nadie se autoselecciona, entonces el hablante puede proseguir su turno (o puede finalizar su intervención).

Estas reglas explican las transiciones suaves de un hablante al siguiente, así como los casos de habla simultánea. Este es el caso de (5), donde Vic y James empiezan al mismo tiempo siguiendo la regla (iia). El turno de Mike no selecciona al siguiente hablante (regla [i]), enton-

ces los otros hablantes pueden autoseleccionarse y lo hacen justo después del lugar de transición relevante, en concreto, después del enunciado de Mike, *Sé quién es ese tío*:

(5) Mike: *I know who d'guy is.*
Sé quién es ese tío.=

Vic: *He's ba::d.*
Es ma::lo.

=[

James: *You know the gu:y?*
¿Le conoces?

(Sacks et al., 1978: 16)

Este es un sistema muy arraigado que no solo permite explicar la fluidez de las interacciones conversacionales, sino también por qué son similares o distintas de otros **sistemas de intercambio oral**, esto es, de las entrevistas, los debates, las conferencias de prensa, las clases, los juicios, las ceremonias religiosas, etc. (Sacks, Schegloff y Jefferson, 1978: 45). En muchos de estos eventos que llamamos «formales», el orden de los hablantes, por ejemplo, esta predeterminado o parcialmente predeterminado (Atkinson y Drew, 1979; Drew y Heritage, 1992; Duranti, 1981, 1994a; Irvine, 1979). Sin embargo, incluso en estos casos algunas de las reglas que se proponen para la conversación también funcionan, dado que los participantes necesitan pautas para saber cuándo han de empezar y cuándo han de terminar su intervención, y para evitar si lo necesitan los largos silencios y los solapamientos.

Los analistas de la conversación tratan el sistema de turnos como una forma de organización social⁴. Lo que les interesa al estudiar un sistema así es que puede describirse sin apoyarse en nociones predeterminadas sobre lo que constituye la estructura social. Los conceptos y normas que proponen los analistas de la conversación han de emerger de los mismos datos, esto es, de lo que hacen realmente los participantes, de aquello hacia lo que se muestran *proclives*.

⁴ Schegloff (1991: 46), por ejemplo, escribió: «El trabajo que se centra en la organización del habla-en-la-interacción por derecho propio... ha de tratar también en cuanto ciencia con la organización social y las estructuras sociales, si bien de distinto tipo al de los usos recibidos de aquellos términos [de la sociología tradicional], y no es menos sociológico en su impulso y relevancia.»

Una importante consecuencia de examinar las conversaciones y su organización secuencial fue la constancia de que estas suelen organizarse a menudo en unidades mayores que los enunciados individuales, turno, o acto de habla. Sacks (conferencia 1, otoño de 1964) observó, por ejemplo, que ciertos enunciados de un hablante apelaban a un tipo particular de respuesta por parte de otro hablante. Si una persona dice *hola*, el otro puede también decir *hola* —en (1) arriba—, si una persona dice su nombre —en (2) arriba—, el otro también tiende a decir su nombre en el siguiente turno, y si un hablante dijera *No puedo oírte* —en (3)—, el otro normalmente repetiría una versión de lo que dijo anteriormente. Con el fin de hablar sobre estas secuencias de doble turno, Sacks y sus colegas introdujeron dos conceptos importantes: la noción de **par adyacente** y la noción de **preferencia**.

8.1.1. Pares adyacentes

Un par adyacente es una secuencia de dos enunciados, uno junto (i. e. adyacente) al otro, que producen dos hablantes distintos (Schegloff y Sacks, [1973] 1984: 74). Los pares adyacentes pueden clasificarse en términos de (i) los tipos de enunciados que constituyen sus dos partes (primera parte del par; segunda parte del par) y (ii) el tipo de par que las dos partes constituyen juntas. Así, vemos en el ejemplo (1) más arriba, repetido más abajo en (6), un par adyacente donde cada una de las dos partes es un mismo saludo (*hola*), y donde el par en su totalidad es un intercambio de saludos (véase desarrollado en esta sección).

(6) A: *Hola* (primera parte del par)
B: *Hola* (segunda parte del par)

Podemos encontrar un tipo similar de saludo/par adyacente en el saludo de cierre inglés (*good*)/bye/(*good*)/bye y en el italiano *ciao/ciao*, como muestra el siguiente intercambio de despedida en una conversación telefónica⁵:

(7) R.o: *salutami://le figlie.*
di (les) *hola* de mi parte a (tus) hijas

[]

⁵ Este y los siguientes ejemplos de conversaciones telefónicas italianas han sido extraídas de un conjunto de grabaciones de audio realizadas por el autor en Italia en 1987 y 1988.

- Ri: *grazie. pure a voi. tutti.*
 gracias. también a todos vosotros.
- [
- Ro: *grazie.*
 gracias.
- *ciao.*
 adiós.
- [
- Ri: *ciao⁶.*
 adiós. («Rita 1»)

Sin embargo, no todos los saludos ni los pares adyacentes se construyen con la repetición de las dos mismas palabras o tipo de enunciado. En muchas sociedades, por ejemplo, los saludos se intercambian en forma de pares de pregunta/respuesta. He aquí un ejemplo de Kasi-gau, una lengua bantú del sur de Kenya (Milton, 1982)⁷:

- (8) A: *wawuka?* (parte del primer par: pregunta-saludo)
 ¿te has levantado (bien)?
- B: *nawuka.* (parte del segundo par: pregunta-saludo)
 me he levantado (bien).

Si buscamos pares adyacentes en las conversaciones, encontraremos una amplia variedad de tipos distintos. He aquí algunos ejemplos:

- Pregunta/Respuesta:*
- (9) A: *What's the name of that color?*
 ¿Cómo se llama ese color?
- B: *Blue.*
 Azul. (Merritt, 1982: 235)
- (10) A: *plhō: raw chŷ: araj?*
 padre Pro nombre cómo
 «¿Cómo se llama tu padre?»

⁶ Este solapamiento de la despedida final puede explicarse por medio del sistema de alternancia de turnos del que hemos hablado anteriormente. En este caso, puesto que el *grazie* de Ro es una unidad de turno de una sola palabra, el *ciao* de Ri se habría producido después de un adecuado espacio para la transición relevante, siempre y cuando Ro no hubiese decidido seguir con su propio y personal *ciao*.

⁷ Para un estudio general sobre los tipos de saludos y la información bibliográfica al respecto, véase Duranti (1992).

- B: *na:j inta:s senjaj khap*
 Título N AP Partícula*
 «Nai Intaa Saengjaj.» (Moerman, 1988: 157)
- Ofrecimiento/Aceptación:*
- (11) A: *How about carrots?*
 ¿Te apetecen unas zanahorias?
- B: *Yeah.*
 Sí. (Merritt, 1982: 234)
- Ofrecimiento/Rechazo:*
- (12) A: *You wanna sandwich?*
 ¿Quieres un sándwich?
- B: *No thanks.*
 No, gracias. (Pomerantz, 1978: 87)
- Halago/Agradecimiento:*
- (13) A: *It's very pretty.*
 Es muy bonito.
- B: *Thanks.*
 Gracias. (Pomerantz, 1978: 84)
- Valoración/Acuerdo:*
- (14) A: *That's fantastic.*
 Es fantástico.
- B: *Isn't that good.*
 No es tan bueno. (Pomerantz, 1978: 94)
- Valoración/Desacuerdo:*
- (15) A: *Good shot.*
 Buen tiro.
- B: *Not very solid though.*
 No creo que aguante. (Pomerantz, 1978: 99)
- Iniciación/Réplica:*
- (16) A: *I called the tractor a «mmm...»*
 Al tractor le llamé «mmm...»
- B: *Machine.*
 Máquina. (Mehan, 1979: 42)

* N: nombre; AP: apellido. (N. del T.)

La noción de par adyacente constituye una importante innovación con respecto a la noción de acto de habla que proponen Austin y Searle, por una serie de razones. Algunas de las diferencias entre actos de habla y pares adyacentes arrancan del hecho de que los últimos son unidades más complejas que un único enunciado o que un único acto de habla. Aunque esta idea fue ya anticipada por la noción de *uptake* (aceptación), de Austin, y de su intuición de que ciertos tipos de actos de habla, como una apuesta, requieren de una respuesta o una aceptación para ser satisfactorios (véase el epígrafe 7.2.1), en general, la teoría toma los actos de habla que producen los individuos como unidad de análisis⁸. Tanto la fuerza de un acto ilocutivo como las condiciones para su satisfacción son asignadas y evaluadas independientemente de otros actos de habla, especialmente los subsiguientes actos de habla. Pero el análisis de unidades mayores que un único acto de habla/enunciado, como son los pares adyacentes, nos permiten observar con mayor profundidad precisamente aquellos aspectos del lenguaje como la acción, que la teoría de actos de habla se propuso estudiar. Si nos interesa realmente lo que el habla *hace*, parece indispensable observar cuáles son las reacciones de los oyentes ante lo que se les dice, algo que los teóricos de los actos de habla no han hecho.

En la teoría de los actos de habla, la fuerza de un enunciado debe describirse en función de ciertas condiciones que definen un contexto que es esencialmente anterior o contemporáneo del enunciado, pero no en función de sus consecuencias ni sus efectos. Esto es algo que atañe al acto perlocutivo (véase el epígrafe 7.2.1), el menos desarrollado de los tres actos propuestos por Austin. Así, se considera que una evaluación sobre alguien es un halago, siempre y cuando se cumplan ciertas condiciones preexistentes.

Halagar es expresar la aprobación del oyente en relación con algo. Halagar presupone que aquella cosa por la que se cumplimenta al oyente es buena, aunque no necesariamente buena para él. Se le podría, por ejemplo, halagar por su conducta heroica y sacrificada.

(Searle y Vanderveken, 1985: 215)

⁸ Recientemente, en su discusión de la «intencionalidad colectiva», Searle (1990) ha introducido su idea de tipos de «actos» colectivos y más complejos, pero los ve como casos especiales, distintos de cosas tales como preguntas, respuestas y ofrecimientos, etc.

Las condiciones que se encuentran en la definición de Searle y Vanderveken son importantes para distinguir entre los halagos y otros tipos de actos de habla relacionados, como la alabanza, por ejemplo, pero su modo de analizar los halagos es casi exclusivamente en términos de (i) una evaluación del valor positivo de la «cosa» que se alaba y (ii) la relación preexistente entre la «cosa» y el oyente. Sin embargo, el examen de los halagos como parte de los pares adyacentes permite mirar de otra forma lo que aquellos *hacen*. Como muestra Anita Pomerantz (1978) en su estudio de los halagos en la conversación, estos no solo «expresan aprobación», también crean un «problema» para los oyentes, que se enfrentan con un conflicto entre dos principios generales de interacción que han identificado los analistas de la conversación, a saber: la preferencia por el acuerdo y la evitación del autoelogio (sobre el concepto de «preferencia», véase el epígrafe 8.2). Aceptar el halago significa seguir la preferencia general por el acuerdo con nuestro interlocutor, pero viola la dispreferencia por alabarse a uno mismo. Rechazar un halago crea la situación opuesta, esto es, sigue la preferencia por evitar el autoelogio, pero viola la preferencia por el acuerdo. Al observar qué hacen los hablantes ante este conflicto en una conversación, Pomerantz identifica dos estrategias: los **atenuadores de cortesía** (véanse más arriba los ejemplos [14] y [15]) y los **cambios de referente**. «Cambiar de referente» significa que el receptor del halago responde desviando la cortesía:

- (17) {A cumplimenta a B} (primera parte del par)
 {B cumplimenta a algo-otro} (segunda parte del par)

Esta es una «solución» al conflicto entre el acuerdo y la evitación de autoelogio, porque el hablante B traslada la alabanza sin entrar en desacuerdo con la evaluación positiva que ha realizado A. En (24) encontramos un ejemplo (Pomerantz, 1978: 102):

- (18) A: *You're a good rower, Honey.*
 Eres un buen remero, cariño.
 B: *These are very easy to row. Very light.*
 Es fácil remar con estos; son muy ligeros.

El método de fijarse en el tipo de respuestas que se dan ante los halagos revela un aspecto importante del lenguaje como acción social, y es que, si queremos saber lo que *hacen* las palabras, debemos ir más allá de los enunciados individuales, puesto que en la interacción social

espontánea los hablantes usan e interpretan los actos de habla como partes de una unidad secuencial más amplia. El par adyacente es un ejemplo de unidad secuencial más amplia, donde puede verse fácilmente que el significado de cada uno de los dos pares está limitado, explicado o amplificado por el otro.

Desde el punto de vista empírico, puesto que los enunciados no suelen aparecer normalmente con etiquetas indicando cuál es su fuerza ilocutiva (o «punto»), el método de fijarse en los pares adyacentes en vez de en los enunciados aislados nos da una mejor idea de lo que los hablantes hacen. Así, en (18), más arriba, el enunciado *Es fácil remar con estos* no es simplemente un aserto (evaluable en términos de valores de verdad y creencias), sino una respuesta al enunciado producido por A y una «solución» al problema que ha creado. Si decimos solamente que *Es fácil remar con estos* es un aserto, aún no hemos dicho nada realmente interesante sobre lo que el enunciado hace. Al contrario, el aserto, al intentar atajar el «problema» que crea el enunciado de A, refrenda el enunciado de A como halago y nos da una pista sobre lo que hacen los halagos una vez enunciados.

En general, podemos decir, entonces, que un par adyacente ofrece un **marco para la interpretación**¹¹. Esto es importante no solo para los etnógrafos como observadores-participantes interesados en buscar el sentido de las acciones que constituyen el habla de sus sujetos de estudio, sino que también es una herramienta fundamental que los propios participantes usan para interpretarse las acciones unos a otros.

En la identificación del mecanismo del par adyacente como un recurso para la interacción social, el análisis de la conversación comparte con la etnometodología una idea importante: lo primero que necesitamos hacer como analistas es ver qué hacen los actores sociales, qué *métodos* utilizan para resolver sus problemas prácticos cotidianos. Estos problemas incluyen no solo (o no necesariamente) los que explícitamente se reconocen como tales, sino también cuestiones intrascendentes, que normalmente pasan desapercibidas, como el modo de responder ante un halago (véase más arriba) o, en general, el problema de dejar saber a otros que sabemos lo que ocurre y que tenemos una opinión personal al respecto:

La organización de los pares adyacentes es, por tanto, un marco elemental a través del cual los participantes en una conversación desarrollarán inevitablemente algún tipo de análisis de las acciones de otros. Dentro de este marco de conducta recíproca, la acción y la interpretación están inextricablemente interrelacionadas. Cada participante debe analizar el curso de las acciones de los demás con el fin de producir recíprocamente una acción apropiada.

(Goodwin y Heritage, 1990: 288)

Cuando los hablantes producen la primera parte de un par adyacente, crean un marco interpretativo dentro del cual lo que va a ocurrir a continuación no será con toda probabilidad una «respuesta» o un «segundo movimiento», sino una demostración de cómo ha entendido el receptor la primera parte del par. Los pares adyacentes son, pues, mecanismos para establecer la **intersubjetividad**, es decir, la comprensión mutua y la concertación de una actividad común¹². Schegloff y Sacks (1984), por ejemplo, han mostrado que las oberturas y cierres de las conversaciones telefónicas son un típico ejemplo de formato de par adyacente. ¿Por qué es así? Porque al producir un segundo enunciado, los hablantes pueden mostrar su comprensión de lo que el anterior enunciado hace y de su voluntad de seguir con el plan que implica, cualquiera que sea este (i. e. empezar una conversación, cerrarla, ampliar la información, cambiar de tema) (Schegloff y Sacks, 1984: 75). El mecanismo de par adyacente puede ser muy útil, especialmente en aquellos casos donde se toma una decisión sobre la continuidad o la terminación de una interacción. Al cerrar una conversación, los participantes deben estar de acuerdo en que no hay nada más sobre lo que merece la pena hablar, ya que de otra forma una de las partes quedaría «descolgada» o cortada en seco. Por este motivo, aunque los saludos pueden usarse para realizar el trabajo de cerrar (una persona dice «adiós» y la otra persona responde con otro «adiós» o algún tipo de saludo de cierre), es importante llegar a ese momento de un modo suave y agradable. No podemos decir «adiós» en una conversación sin preparar a nuestros socios conversacionales, incluso cuando sentimos que se ha dicho todo. Las primeras conversaciones

¹¹ Sobre la noción de «marco» («frame»), véanse Bateson (1972), Goffman (1974), Kendon (1992).

¹² Schegloff (1991) ha abordado explícitamente el tema de la intersubjetividad dentro del contexto de un estudio sobre lo que él llama «la reparación de tercera posición».

telefónicas de los niños («Hola. ¿Cómo estás? Bien. Adiós») suelen sonar humorísticas a oídos adultos, precisamente porque violan las expectativas de los propios adultos (Garvey, 1984: 35-36). Normalmente, preparamos a nuestros socios conversacionales para la posibilidad de un cierre que se aproxima. Por teléfono, esto se hace con enunciados que se toman como **probables pre-cierres** (Schegloff y Sacks, 1984: 80). Un modo de hacerlo es dar algún tipo de indicación expresamente orientada a mostrar que el hablante, por el momento, no tiene más que decir. En inglés esto se hace con expresiones como *we-ell, okay, so-oo* (con un perfil de entonación descendente). Al llegar a este punto, el otro hablante tiene la opción de introducir un nuevo tema o aceptar que no hay mucho más que decir, conviniendo, pues, en que la conversación puede llegar a su fin. En estos contextos suelen oírse pares adyacentes como «okay/okay» o «alright/okay». Los siguientes ejemplos han sido tomados del artículo de Schegloff y Sacks:

- (19) Dorinne: *Uh-you know, it's just like bringin the-blood up.*
 Bien, ya sabes, es como cuando te sube la sangre.
 Theresa: *Yeah well. THINGS UH ALWAYS WORK OUT FOR THE BEST.*
 Sí, bien. LAS COSAS SIEMPRE ACABAN SALIENDO BIEN.
 []
 Dorinne: *Oh certainly.*
 Claro, por supuesto.
 → *Alright Tess. (pre-cierre: primera parte del par)*
 Vale, Tess.
 []
 Theresa: *Uh huh,*
 → Theresa: *Okay. (pre-cierre: segunda parte del par)*
 Bueno.
 Dorinne: *G'bye. (cierre: primera parte del par)*
 Adiós.
 Theresa: *Goodnight, (cierre: segunda parte del par)*
 Buenas noches,
 (20) Johnson: *... and uh, uh we're gonna see if we can't uh tie in our plans a little better.*
 esto, eh, vamos a ver si podemos coordinar nuestros planes un poco mejor.

- Baldwin: *Okay fine.*
 Bueno, bien.
 []
 Johnson: *ALRIGHT?*
 ¿Te parece?
 Baldwin: *RIGHT.*
 Sí.
 → Johnson: *Okay boy. (pre-cierre: primera parte del par)*
 Bueno, chico.
 → Baldwin: *Okay. (pre-cierre: segunda parte del par)*
 Sí.
 Johnson: *Bye bye. (cierre: primera parte del par)*
 Vale, adiós.
 []
 Baldwin: *G' night. (cierre: segunda parte del par)*
 Buenas noches.

A estas alturas debería ya haber quedado claro que el análisis de la conversación no solo introduce una nueva metodología para el estudio del lenguaje como acción, sino que proporciona nuevos conceptos para identificar lo que hacen los enunciados individuales y las palabras en la interacción. Estos nuevos conceptos constituyen una nueva forma de observar el habla como acción, aunque también son reminiscentes de la última filosofía del lenguaje de Wittgenstein. El análisis de la conversación proporciona un método para seguir la sugerencia de Wittgenstein de que debemos observar las palabras insertas siempre dentro de acciones más amplias: pares adyacentes son ejemplos de «juegos de lenguaje». Puesto que la misma palabra puede aparecer en muy distintos lugares de la conversación, no podemos especular sobre lo que hace sin examinar antes la secuencia a la que pertenece. Por ejemplo, el primer *bueno* del hablante llamado Baldwin en (20) es diferente del *bueno* que pronuncia a continuación el hablante llamado Johnson. El primer *bueno* forma parte de un asentimiento (está bien, bueno) a una proposición y, por tanto, cierra un tema. El segundo *bueno* (en *bueno, chico*) es la primera parte de un par adyacente que marca el tono de los posteriores marcadores de cierre.

El aparato teórico de Searle apenas presta atención a las secuencias conversacionales, lo que se traduce en análisis que suelen contradecir los que proponen los analistas de la conversación. Un caso obvio es el de los

saludos. Searle y Vanderveken (1985: 215-216) afirman que «cuando alguien da la bienvenida a alguien, por ejemplo, diciendo “hola”, se indica un reconocimiento de forma cortés». Esta descripción, que no toma en consideración los contextos más amplios dentro de los que pueden aparecer los saludos, no capta el uso de *hola* o de otro tipo de saludos en conversaciones telefónicas. Sabemos, por ejemplo, que el primer «hola» telefónico, antes que indicar reconocimiento, responde a la llamada del propio teléfono (Schegloff, 1972b) y da pie a que el que llama pueda usarla para *producir* o intentar el reconocimiento (pero no «indicarlo», *sin embargo*). Con el primer *hola*, el que llama trata de identificar quién ha contestado al teléfono (Schegloff, 1979a, 1986). Como muestra el ejemplo (21) más abajo, después del primer *hola* es cuando el que llama está en posición de comunicar un intento de reconocimiento, que se hace por medio del uso del nombre propio (*Connie* en [21]):

- (21) C: *Hello.* (respuesta a la llamada - fuente de reconocimiento)
 Hola.
 J: *Connie?* (petición de reconocimiento del que llama)
 ¿Connie?
 (Schegloff, 1979a: 51)

En este punto, el/la que responde puede comunicar que, por su parte, ha reconocido a el/la que llama. Esto se hace por medio del uso recíproco del NOMBRE en C en el tercer turno (*Sí, Joanie*).

- (22) C: *Hello.* (respuesta a la llamada - reconocimiento)
 Hola.
 J: *Connie?* (petición de reconocimiento del que llama)
 ¿Connie?
 C: *Yeah Joanie.* (petición de reconocimiento del que responde)
 Sí, Joanie.

Cuando el que responde al teléfono no utiliza recíprocamente el nombre y solo utiliza el saludo (i. e. *hola*), como en (23) más abajo, los que llaman pueden pensar que el reconocimiento total no ha tenido lugar, y entonces proceden a identificarse, como en el último turno del ejemplo (*Soy Barbie*) (Schegloff, 1979a: 53-54).

- (23) B: 'hhh Hello,
 Ehh, hola,
 Ba: *Hi Bonnie,* (identificación del otro)
 Hola, Bonnie,
 B: *Hi.* =
 Hola=
 → Ba: =*It's Barbie.* = (autoidentificación)
 Soy Barbie.

(Schegloff, 1979a: 53)

Este último ejemplo muestra que el saludo por sí mismo (*Hola* por B en [23]) no se interpreta necesariamente como evidencia de reconocimiento. Por tanto, incluso para los saludos como «hola» la descripción de Searle y Vanderveken es inadecuada.

El orden secuencial es importante no solo dentro de cada par adyacente, sino también en la relación entre unidades de un par adyacente y otro (anterior o posterior). Igual que *hola* o *qué tal* tienen efectos distintos en función de si ocupan la primera o la segunda parte, un par adyacente entero puede tener distinta fuerza en función del lugar que ocupe dentro de un episodio más amplio (por ejemplo, a lo largo de una conversación). Este es el caso, por ejemplo, de un par de saludo *ciao/ciao*, en italiano, que, a diferencia de otras comunidades de habla inglesa o española, puede utilizarse indistintamente como saludo de cierre y apertura. En (7) arriba, vimos un ejemplo de un par *ciao/ciao* que se utiliza para cerrar una conversación telefónica. En (24) lo vemos usado como un saludo de apertura al principio de una conversación telefónica:

- (24) G: *pronto,*
 hola,
 S: *Giorgio?*
 ¿Giorgio?
 → G: *ah ciao*¹¹. (saludo de apertura: primera parte del par)
 oh hola.

¹¹ Como suele ocurrir durante el intercambio de saludos, estos suceden simultáneamente con otros materiales lingüísticos como la *ah* en este ejemplo, que parece similar al inglés *oh*, que se utiliza para indicar el éxito del reconocimiento (véase Schegloff, 1979a). Para más discusión sobre este ejemplo, véase más abajo.

→ S: *ciao*. (saludo de apertura: segunda parte del par)
hola.
(...)

En este caso, considerar los aspectos secuenciales de la interacción nos proporciona una perspectiva de los saludos y otros intercambios verbales que no podríamos tener dentro del marco de la teoría de actos de habla. Podemos ciertamente reconocer que el segundo *ciao* del ejemplo (24) cumple una función, pero no podemos fácilmente estar de acuerdo con Searle y Vandervaken en que su función es la de «reconocimiento», puesto que el hablante S ya lo había hecho con el turno principal (*¿Giorgio?*).

La diferencia entre el análisis de la conversación y la teoría de actos de habla no se debe únicamente a una metodología diferente (aunque los analistas de la conversación reclamen haber descubierto la metodología como importante procedimiento), ni tampoco es simplemente una cuestión de unidades diferentes de análisis. El análisis de lo que viene antes y después de un enunciado no es solo parte de lo que los analistas de la conversación aportan al estudio del lenguaje como acción. Más importante aún es su visión de las conversaciones como lugares donde puede estudiarse la actividad cotidiana de ser un actor social, en el sentido etnometodológico de alguien que es **responsable** de sus acciones (Garfinkel, 1967; Sacks, 1992a, 1992b). Si examinamos secuencias como los pares adyacentes, podemos ver cómo el habla establece marcos que evocan, sugieren e incluso imponen ciertas expectativas sobre los participantes. Este importante aspecto de la organización conversacional se ha plasmado en parte con la noción de preferencia.

8.2. LA NOCIÓN DE PREFERENCIA

Desde sus primeras lecturas, Sacks se interesó en el hecho de que oímos ciertos enunciados como «expresiones hechas» (también utilizó la palabra «compuestos» [1992a: 8]), esto es, fragmentos de habla que asociamos a ciertas actividades rutinarias. Puso como ejemplo *may I help you* (en qué puedo ayudarle) o su variante *can I help you*. En la mayoría de los contextos no considera que este enunciado sea una cuestión real, sino más bien una oferta de ayuda por parte de una persona cualificada para hacerla. Podría decirlo un empleado de unos grandes almacenes,

o un operador telefónico al contestar una llamada. En las llamadas al Centro de Prevención de Suicidios, que estudió Sacks, esta frase la empleaba un profesional que atendía los problemas de los que llamaban. En la teoría de actos de habla, un enunciado como *may I help you* podría analizarse como un acto de habla indirecto (véase el epígrafe 7.2.1.1). Al igual que en el caso de las peticiones indirectas, se diría que una pregunta funciona como una oferta por medio de una serie de inferencias (i. e. una cuestión tiene la fuerza de una oferta si el hablante la utiliza para preguntar si existe una condición preparatoria en relación con la habilidad del hablante para realizar una acción). Pero a Sacks no le interesaba solamente saber cómo entendemos una pregunta como oferta; le preocupaban los contextos secuenciales de dichas preguntas, en especial, lo que normalmente sucede tras ellas. Observó que existe la tendencia a responder «sí» a una pregunta como *may (o can) I help you?* Esto le obligó a reflexionar sobre lo que sucede ante un tipo de respuesta distinta como, por ejemplo, *I don't know*:

- (25) A: *Can I help you?*
¿En que puedo ayudarle/la?
B: *I don't know hheh I hope you can*
No sé ehheh Espero que sí
A: *Uh hah Tell me about your problems*
Uh, hah Hábleme de sus problemas
B: *I uh Now that you're here I'm embarrassed to talk about it. I don't want you telling me I'm emotionally immature 'cause I know I am*
Yo uh Ahora que está aquí me avergüenza hablar sobre ello.
No quiero que me diga que soy emocionalmente inmadura, porque sé que lo soy

(Sacks, 1992a: 10)

En este ejemplo, la persona que llama parece rechazar la naturaleza «rutinaria» de la pregunta, haciendo que la acción tome otros derroteros distintos de los esperados; parece haber tenido experiencias previas (probablemente negativas) con el tratamiento rutinario, como muestra el siguiente comentario: *I don't want you telling me I'm emotionally immature 'cause I know I am* (No quiero que me diga que soy emocionalmente inmadura porque ya sé que lo soy).

Dadas estas observaciones preliminares, los analistas de la conversación han mostrado que en todo tipo de situaciones hay **cursos de**

acción preferida, y que el estudio de ambas respuestas, *preferidas* y *dispreferidas*, ante preguntas y otras partes del primer par nos permiten hacernos una idea no solo de los objetivos de los actores sociales, sino también de lo que ellos consideran que es normal o previsible en una situación dada. Observar una estructura de preferencia es una forma de acceder al núcleo de aquello que convierte al lenguaje en un poderoso instrumento de la cultura.

Al igual que aquellos que piensan que la cultura es un fenómeno público —ya sea en forma de reglas o de prácticas encardinadas (véase el capítulo 2)—, Sacks y otros analistas de la conversación no pensaban tampoco que las preferencias fuesen propiedades psicológicas que residieran en la conciencia individual, sino que eran tendencias que se ofrecían dentro del sistema y por el sistema. Así, pues, cuando los analistas de la conversación examinan la tendencia del receptor de una acusación en un tribunal inglés a negarla (Atkinson y Drew, 1979), no apelan a motivaciones individuales; están sencillamente describiendo una preferencia cultural (Bilmes, 1988). Las preferencias son marcos interpretativos dentro de los cuales los miembros operan en el instante de integrarse discursivamente en la conversación:

El concepto de «preferencia» se ha desarrollado en la investigación del análisis de la conversación para caracterizar los eventos conversacionales en los que existe la posibilidad de otros cursos de acción alternativa, pero no equivalente, para los participantes. El término «preferencia» se refiere al ámbito de fenómenos asociados al hecho de que las elecciones entre cursos de acción no equivalentes suelen llevarse a cabo de forma que reflejen un ámbito institucionalizado de alternativas. A pesar de estas connotaciones, el término no pretende referirse a deseos o disposiciones personales, subjetivas o «psicológicas».

(Atkinson y Heritage, 1984: 53)

Esta conceptualización de las preferencias tiene una serie de implicaciones teóricas y metodológicas. En teoría, al señalar lo que probablemente se dirá en un momento determinado, la noción de preferencia revela los caminos sutiles y, sin embargo, influyentes por los que los individuos están sujetos a las presiones de la cultura, donde es posible la elección, pero donde las alternativas no son iguales en absoluto. La discusión de las preferencias es, por tanto, una herramienta potencialmente fértil para debatir el papel que desempeña el lenguaje en la cons-

trucción de la conducta humana, que fue argumento central de los primeros antropólogos lingüísticos como Edward Sapir:

Resulta extraño lo frecuente que suele ser la ilusión de un conocimiento libre, a cuya luz puede manipularse la conducta a voluntad. Sin embargo, se descubre enseguida el impulso a ser estrictamente leal a formas de conducta que pueden sentirse con la máxima benevolencia y que pueden declararse solo en la forma más aproximada y vaga posible.

(Sapir, [1927] 1963: 549)

Las preferencias no son, en sentido estricto, mecanismos de control. Siempre es posible resistir o violar una preferencia a favor de un movimiento de dispreferencia (véase el ejemplo [25] más arriba). Estos movimientos alternativos, sin embargo, necesitan algún tipo de trabajo adicional y no dejan de tener consecuencias. Las alternativas dispreferidas (i. e. decir «no» a una oferta, el desacuerdo con una afirmación, etc.) «suelen realizarse con una demora entre los turnos, suelen demorar a su vez el turno, y emplean diversos procedimientos para atenuarlas y convertirlas en indirectas» (Atkinson y Heritage, 1984: 53). Así, pues, no es una casualidad que cuando, en el ejemplo (25) de más arriba, no encontramos un «sí» después de *¿puedo ayudarte?*, dé lugar a una risa y, después, en el turno siguiente, a alguna duda por parte de la persona que ofrece asistencia. No se ha seguido el curso preferido de acción y es necesario seguir la conversación y tratar con el problema creado o implicado por el movimiento inesperado.

8.2.1. Reparaciones y correcciones

Los analistas de la conversación llaman *reparación* a un conjunto de fenómenos donde funciona la noción de preferencia. El término «reparación» tiene un foco más amplio que el término «corrección», dado que por este término suele entenderse la subsanación de un «error» o «falta» mediante lo que es «correcto» (Schegloff, Jefferson y Sacks, 1977: 363). El fenómeno que los analistas de la conversación llaman «reparaciones», sin embargo, no son contingentes al error en sentido tradicional; son intentos de resolver lo que se percibe y/o define como un «problema» o «trastorno» en el curso de una interacción. La noción de reparación está estrechamente relacionada con la naturaleza secuencial de la interacción conversacional. Para hablarnos unos a otros necesitamos un mecanismo que permita mantener la continuidad en la interacción

mientras hacemos frente a cualquier problema que pueda surgir durante la conversación¹². Por ejemplo, en ocasiones puede ser difícil para una persona encontrar la palabra adecuada o el sentido a algo que alguien ha dicho; otras veces, un participante puede sencillamente considerar que lo que se ha dicho no se ajusta a la realidad o necesita reformularse, corregirse o ampliarse. En otras palabras, hay veces en que una persona puede necesitar «arreglar» lo que se ha dicho o hecho. Este «arreglo» puede hacerlo el mismo hablante, como en (26) más abajo, donde el hablante rectifica su anterior descripción haciéndola más específica (*mi hijo se convierte en mi hijo mayor*):

- (26) Ralph: *Somebody said looking at my:, son my oldest son,*
 Alguien dijo mirando a mi:, hijo a mi hijo mayor,
 (Goodwin, 1981: 130)

Otras veces es otro hablante quien inicia la reparación, que es luego corregida por la persona que dio lugar al «problema». Este tipo de **reparaciones que inician otros** se hace normalmente mediante lo que los analistas denominan **indicadores de reparación**, es decir, preguntas de una sola palabra como *Huh?*, *What?* *Who?* (*¿Ah?* *¿Qué?* *¿Quién?*) o por una cuestión eco, es decir, una cuestión que repite parte de la estructura que se define como «problema» añadiendo una palabra como *¿the who?*, *¿the what?* (en español, *¿el qué?*, *¿para quién?*, *¿cómo?*, etc.). Aquí hay dos ejemplos de reparaciones que se hacen con cuestiones eco:

- (27) A: *Well, who'r you workin for.*
 Bien, así que para quién trabajas.
 B: *'uhh Well I'm working through the Amfat Corporation.*
 Ehh, pues yo trabajo para la Empresa Amfat.
 → A: *¿The who?*
¿Para quién?
 B: *Amfah Corporation. T's a holding Company.*
 La empresa Amfat. Es una Compañía Multinacional.
 [
 A: Oh
 (Schegloff et al., 1977: 368)

¹² Esta continuidad no necesita ser temática. Podría ser sobre cómo mantener la atención de un interlocutor, como muestra Goodwin (1979, 1981).

- (28) (Miembros de una grupo de rock hablan sobre cómo organizar su actuación)

Will: *That might be kinda weird to do that.*
 Pues sería un poco raro hacer eso.
 (0.8)

- Russ: *Do what?*
¿Hacer qué?

[
 Joy: *Forget the mikes: step o:ut step out in front*
 Pasar de los micros: salir ahí fuera, hasta el borde del escenario

[
 Will: *Tryin ta do ((gestos con la guitarra))*
 Prueba a hacerlo

(Keating, 1993: 418)

Otro hablante puede también iniciar y arreglar la reparación, como en (29):

- (29) Ben: *Lissena pigeons.*
 Escucha'as palomas
 (0.7)

Ellen: *Coo-coo:::coo:::*

- [
 → Bill: *Quail, I think.*
 Una codorniz, creo.

(Schegloff et al., 1977: 378)

Schegloff, Jefferson y Sacks averiguaron que las reparaciones se organizan en formas predecibles, habituales, recurrentes. Así, cuando otra parte inicia la reparación —como en (27) y (28), más arriba—, él o ella hacen lo propio en el siguiente turno. Esto significa que otros participantes además del hablante actual rehúsan hacer iniciaciones de reparación hasta el próximo lugar relevante (véase más arriba). De hecho, las reparaciones que inician otros normalmente se demoran un poco después del turno en el que ocurren, lo que sugiere que el hablante deja algún tiempo adicional a la persona que originó el «problema» para que lo corrija por sí misma; este es el caso de (28) y (29). En algunos casos, la otra parte podría esperar algún tiempo sin que ocu-

rra reparación alguna. Esta organización se relaciona con una preferencia en la conversación para dejar que los hablantes arreglen sus propios «problemas». En otras palabras, los datos conversacionales del inglés sugieren que hay una **preferencia para la autorreparación** y una **dispreferencia para la heterorreparación**. Avalan esta preferencia otras pruebas, como la tendencia a modular o atenuar las correcciones de otros, por ejemplo, mediante la utilización de evasivas o marcadores de incertidumbre, como el uso de *I think (Creo)* en (29), o el uso habitual de la forma *you mean X (quieres decir X)?*, o la reformulación de la corrección como una broma.

8.2.2. Evitar una explicación psicológica

Una de las características del análisis de la conversación es que examina fenómenos como las reparaciones sin entrar en el tema de las motivaciones individuales para estas conductas. Los investigadores sencillamente miran lo que *hacen* los hablantes. A partir de estas observaciones llegan inductivamente a la organización de la conducta pública. Esto significa que la noción de preferencia no se define individualmente sino colectivamente. Representa un tipo de organización, un conjunto de normas o tendencias que debe tener en cuenta cualquiera que participe en la interacción conversacional. El significado de las acciones de un hablante está en función de las expectativas que se asocian rutinariamente a un tipo particular de intercambio. Los hablantes tienen elecciones, pero esas elecciones están asociadas al sistema dentro del que deben operar con el fin de ser miembros de una sociedad.

La visión del lenguaje como un fenómeno público y la necesidad de entender los movimientos individuales como parte de instituciones sociales más amplias tiene reminiscencias del último Wittgenstein (véase la sección 7.2.1). Esta perspectiva es difícil de entender para muchos estudiantes de entornos académicos occidentales, porque en ellos predomina la explicación de la conducta en términos de motivaciones individuales. A Sacks no se le escapaba este problema, como muestran estas notas concluyentes en su lectura abierta en otoño de 1964:

Una nota final. Cuando se empiezan a analizar los fenómenos sociales, y las cosas parece que empiezan a ocurrir con el grado de inmediatez que encontramos en algunos de estos intercambios, entonces,

sí que hay que hacer un análisis elaborado de todo ello [i. e. el modo en el que Sacks lo hace]... pues uno se imagina que no pueden haber pensado tan rápido. Lo que quiero sugerir es que hay que olvidarse de eso completamente. No le preocupe saber lo rápido que piensan; en primer lugar no se preocupe de si «piensan». Intente averiguar cómo han sucedido las cosas del modo en el que lo han hecho, porque comprobará que sí pueden hacerlo. Fijese en otros campos de las ciencias naturales y verá, por ejemplo, lo rápido que actúan las moléculas; y ellas no tienen muy buen cerebro. Simplemente deje que los materiales caigan por su propio peso. Observe cómo las personas siguen produciendo lo que producen.

(Sacks, 1992a: 11)

En este pasaje, Sacks intenta que los estudiantes se liberen de su prejuicio con respecto a lo que constituye una explicación de la conducta humana, pero también indica un método de investigación que tiene reminiscencias del paradigma estructuralista dentro de la lingüística, la antropología y otras ciencias sociales (véanse los capítulos 2 y 6). En ambos casos, los analistas miran a las acciones e intentan dejar al margen (o «poner entre paréntesis») lo que piensan que harán los participantes. En ambos casos, se pretende romper con la división decimonónica entre ciencias humanas (*Geistwissenschaften*) y ciencias naturales o duras (*Naturwissenschaften*). Como veremos más claramente después, en ambos casos existe la tendencia a subrayar la independencia del contexto de ciertas estructuras sobre la dependencia del contexto y, así, construir un repertorio de mecanismos que puedan realizar el mismo trabajo con independencia de las circunstancias en las que se usan. Para un antropólogo lingüista, la cuestión siempre es: ¿cómo sabemos que se hace siempre el «mismo trabajo»? Esta es una cuestión epistemológica que se relaciona con el enfoque émico de la interacción humana que caracteriza la perspectiva antropológica (véase el capítulo 6). Indica la diferente conceptualización del contexto que suele separar las aproximaciones formales, incluido el análisis de la conversación, de las interpretativas. Más específicamente, si no hablamos sobre preferencias individuales, cuál es el status sociológico del sistema que parece guiar dichas preferencias. ¿Ha de pensarse que están integradas en la noción de cultura? Pero si esto es así, ¿por qué se evita esta noción en los escritos sobre análisis conversacional? Volveré sobre esta pregunta al final del capítulo.

8.3. EL ANÁLISIS DE LA CONVERSACIÓN Y LA CUESTIÓN DEL «CONTEXTO»

Los analistas de la conversación han desvelado que es posible comparar una gran cantidad de conductas sociales con las de otras culturas. Han demostrado repetidamente que las conversaciones son logros cooperativos, donde pueden verse miembros que trabajan duro coordinando sus acciones con las de sus interlocutores. Al aislar breves secuencias de habla, Sacks, Schegloff, Jefferson y sus colegas han revelado nuevas formas de estudiar lo que hacen las palabras en la interacción. La noción de preferencia es un poderoso instrumento para pensar sobre las expectativas culturales, y sobre los valores y su reproducción. Por estos motivos y por el papel central que ocupa el habla en los hallazgos y datos de los analistas de la conversación, podría esperarse que los antropólogos abrazaran con entusiasmo los métodos y nociones de aquellos. Sin embargo, mientras los sociolingüistas, pragmáticos y analistas del discurso, que no están entrenados o interesados en los métodos etnográficos, han tomado prestada a menudo la terminología del análisis conversacional y algunos de sus métodos de trabajo, los antropólogos lingüísticos, con algunas excepciones, se muestran reticentes a hacerlo, o a aprovecharse de sus hallazgos, incluso algunos han expresado abiertamente sus críticas al análisis de la conversación. Entender mejor las bases de esta crítica nos ayudará a clarificar mejor los objetivos y métodos de la antropología lingüística, al mismo tiempo que sugiere la posibilidad de una mejor integración entre ambas disciplinas.

En la base de la tensión intelectual entre los analistas de la conversación y algunos antropólogos lingüísticos subyace lo que parecen ser desacuerdos fundamentales en los procedimientos analíticos y en los procedimientos de recogida de datos. La mayoría de los desacuerdos giran alrededor de la cuestión del método. Se acusa a los analistas de la conversación de ignorar el «contexto» histórico y cultural donde tienen lugar las interacciones. Uno de los primeros ataques en esta línea se encuentra en el siguiente pasaje, donde, tras una breve crítica de un artículo de T. Turner sobre los actos performativos, Dell Hymes arremete sin ambages contra toda la escuela de análisis de la conversación (identificados pudorosamente como «algunos sociólogos»):

es fascinante descubrir la riqueza del habla, cuando esta proviene de una disciplina que la ha negado, pero es absurdo tratar de transcribir cintas de interacción como si fuesen los Rollos del Mar Muerto. Cuando una sociedad deja de existir, hay que espigar tantos datos como se pueda a partir de los textos reminiscentes y, al contrario de lo que algunas opiniones sostienen, es un trabajo que resulta arduo, disciplinado y casi siempre revelador. Pero, de nuevo, resulta absurdo inventar una filología *amateur* para tratar con la vida que se halla al otro lado de la puerta. He leído elaborados análisis de interacción verbal que pasaban por alto otros aspectos basados en la interacción de unos con otros, y que atribuían a las complejidades de las palabras lo que podía haber dependido del contacto visual; o que imputaban a las intenciones y la construcción dejando a un lado la entonación (como muchos gramáticos seguramente) y sin considerar o consultar las interpretaciones de los propios participantes.

(Hymes, 1974a: 81)

Este pasaje es instructivo porque contiene los fundamentos de tres problemas importantes, que muchos antropólogos lingüísticos y etnógrafos han observado en el paradigma del análisis de la conversación:

- (i) un marcado desinterés por un «contexto más amplio», por ejemplo, el dónde y el cuándo tuvieron lugar los intercambios que se analizan, y una despreocupación por aspectos de la comunicación no verbal o gestual dentro de las interacciones cara a cara¹³;
- (ii) una rudimentaria noción de lo que constituye el habla (como demuestra un sistema de transcripción que no toma en consideración todos los rasgos prosódicos del lenguaje hablado);
- (iii) un desinterés por la interpretación que los propios participantes podrían dar de su propia conducta.

Puesto que ya he mencionado anteriormente algunas de las razones para (iii) más arriba (i. e. los hablantes no suelen ser conscientes de su propia conducta al hablar) y he abordado ya, en el capítulo 5, algunas de las limitaciones de que adolecen las convenciones de transcripción que utilizan los analistas conversacionales, me centraré aquí en (i) y algunas de sus ramificaciones. La primera crítica de Hymes es similar a

Algunos sociólogos están tan absorbidos por las palabras que olvidan renovar su relación con los contextos reales. Hay que admitir que

¹³ Pero véase Goodwin (1979, 1981) sobre la adecuada interacción entre los movimientos de ojos y la construcción de turnos (véase el epígrafe 8.3.2).

lo que Goffman ([1976] 1981: 32) denominaría más adelante «pecados de la no-contextualización», es decir, «partir de la idea de que los fragmentos de conversación pueden analizarse por sí mismos, con independencia del momento y lugar en que ocurrieron»¹⁴. Para Goffman y Hymes, sería presumiblemente «pecaminoso» estudiar un par adyacente como el (9), mencionado más arriba, aquí repetido como (30), sin decir que A es un profesor y que B es un estudiante:

(30) Profesor: ¿Cómo se llama ese color?

Estudiante: Azul.

(Merritt, 1982: 235)

Si no se ofrece la información contextual de que el que formula la pregunta es un profesor, ¿cómo se podría explicar el hecho de que una persona realiza una pregunta sobre algo que ya conoce? Igualmente problemático resultaría el debate sobre el resto de pares adyacentes. El intercambio en (10), por ejemplo, ha sido extraído de un juicio celebrado en Nan, una provincia al norte de Tailandia. Un abogado formula una pregunta a su cliente, siendo su destinatario último el juez, que registrará la información en un particular formato: Título + Nombre + Apellido (Moerman, 1988: 58). Este formato, por tanto, está diseñado para una tercera persona. Sin saber quién es la tercera persona o cuáles son las convenciones, no podremos responder a la pregunta.

Los ejemplos de saludos —en (7) y (8)— deben entenderse dentro del contexto de posibles saludos en una comunidad. Puesto que no todo el mundo se saluda de la misma forma, ya sea Italia o Kenya —y de hecho Milton (1982) sostiene que los saludos en Kenya son estrategias importantes para definir la afiliación propia a un grupo particular dentro de una misma comunidad de habla—, ¿cómo podemos estudiar los saludos sin referirnos a la relación que se establece entre los participantes? A estas alturas nuestra línea de razonamiento debería ser ya evi-

¹⁴ Goffman había sido profesor de Sacks en Berkeley y, sin duda, tuvo ascendente sobre él durante sus años de licenciatura (Schegloff, 1989: 194, 1992a: xxiii–xxiv), pero criticó con dureza el enfoque de Sacks en el estudio de la conversación, y rehusó firmar su tesis doctoral, que sería finalmente aprobada por un tribunal presidido por Aaron Cicourel (Schegloff, 1992a: xxiii fin 18). La relación de Goffman con el análisis de la conversación se hizo aún más compleja por la aparente contradicción entre su defensa del estudio de la conducta cotidiana y su gran desinterés, cuando no aversión, por la grabación electrónica de la interacción verbal, como muestra, por ejemplo, el hecho de que, en un principio, se opusiera a que Marjorie Goodwin grabara en audio las conversaciones de niños (M. H. Goodwin, comunicación personal).

dente: los pares adyacentes (o cualquier otra unidad que propongan los analistas de la conversación) no ocurren en el vacío. Por tanto, su estudio debe incluir el «contexto» en el que ocurren.

¿Cómo han respondido a esta crítica los analistas de la conversación? En primer lugar, de dos formas distintas. Me referiré a ellas como (i) la afirmación de autonomía y (ii) la cuestión de la relevancia.

8.3.1. La afirmación de autonomía

La primera forma de rechazarla es una afirmación que da la vuelta a la crítica acerca de la «no-contextualización». Los analistas conversacionales afirman que lo que para los antropólogos y sociólogos como Hymes y Goffman es un problema, es, de hecho, un punto fuerte del análisis conversacional. Su posición se articula claramente en la siguiente declaración programática que Sacks hizo en una de sus conferencias:

Ahora, lo que voy a hacer es tomar los pequeños fragmentos de una cosa y construir otra con ellos, porque las partes pequeñas se pueden identificar y se puede trabajar con ellas con independencia de la cosa mayor de la que forman parte. Y pueden funcionar dentro de diversas partes mayores que aquella en la que están funcionando. No hago esto por una cuestión de simplicidad, sino que... la imagen que tengo de esta maquinaria es la de un objeto multiusos que pudiera funcionar aquí y allí, dentro de diversas máquinas. Y se puede ir al almacén y escogerlas para construir una determinada cosa que uno desee construir. Así que estos componentes más pequeños han de identificarse antes de nada, porque son componentes útiles tal vez para realizar muchas otras tareas además de para la que se utilizan.

(Sacks, [1965] 1992a: 159)

Esta cita expone lo que en otros lugares he llamado la naturaleza «autónoma» del análisis de la conversación (Duranti, 1988a: 223). Paradójicamente, al subrayar la autonomía de los mecanismos conversacionales se alinea a los analistas en las filas de los gramáticos generativos y de otros lingüistas estructuralistas que se centran en la gramática e ignoran el uso (véase el capítulo 6)¹⁵. Sin embargo, como hemos visto ante-

¹⁵ Esta es una similitud *paradójica*, porque existe un contraste entre la insistencia de los analistas conversacionales en fijarse solamente en la conversación en sí misma para construir hipótesis sobre la conducta reglamentada, y el escepticismo de Chomsky respecto a este tipo de metodología (véase, por ejemplo, Chomsky, 1965, 1986). Para una discusión de las diferencias entre gramática generativa y análisis conversacional, véase Bilmes (1988b).

riormente, el hecho de que una pregunta de pie a una respuesta, una afirmación (preferiblemente) a un acuerdo, y un saludo a otro saludo, es solo un punto de partida. Lo que hacen los investigadores con estas observaciones depende de su creatividad y del tipo de preguntas que les interesan. Si los mismos mecanismos interaccionales pueden usarse para hacer diferentes cosas, quedan aún por responder e investigar muchas preguntas y cuestiones distintas, algunas de las cuales han sido formuladas por Sacks en sus brillantes conferencias, aunque no siempre acompañándolas de respuestas convincentes. Puede verse, pues, la posición «autónoma» como una estrategia para desvelar estructuras conversacionales recurrentes, que pueden conectarse con contextos más «amplios» o simplemente «diferentes» (Schegloff, 1987 y 1992a). Esta idea ha encontrado continuidad en los hallazgos de los analistas conversacionales en algunas comunidades fuera de los Estados Unidos. Este es el caso de la investigación de Michael Moermon (1977, 1988) sobre las conversaciones en thai, el estudio de Niko Besnier (1989) sobre la reparación autoiniciada en la conversación tuva, y el artículo de Elinor Ochs sobre la práctica de la «clarificación» entre los sanadores samoanos (Ochs, 1984, 1988: 130-143). Schegloff (1987) menciona estos tres estudios, entre otros, como ejemplos de conceptos del análisis conversacional aplicado a la investigación intercultural.

Si observamos con detalle estos estudios, nos daremos cuenta de que las afirmaciones que en ellos se hacen descansan sobre un amplio trabajo etnográfico realizado en los pueblos cuya habla es objeto de análisis. En cada caso, la etnografía ofrece una inmejorable palanca intelectual para el análisis de los mecanismos de reparación, y es la base del tipo de preguntas que formulan los investigadores. Los antropólogos lingüísticos que analizan los mecanismos de reparación tienden a interesarse no solo en cómo las reparaciones se organizan secuencialmente, sino también en qué función cumplen para los participantes como miembros de una concreta comunidad de hablantes. Besnier (1989), por ejemplo, analiza el modo en que los hablantes tuvaluanos de Nukulaelae (Polinesia) «suelen *reservarse* una parte esencial de la información, o realizar una referencia ambigua o problemática en determinados puntos estratégicos de las interacciones basadas en el cotilleo, con el fin de suscitar en el auditorio una iniciativa de reparación» (Besnier, 1989: 325). En (31), más abajo, se ofrece un ejemplo donde el hablante F estima que el enunciado del hablante K carece de suficiente informa-

ción para saber de quién habla. Este tipo de ambigüedad se hace posible por la estructura gramatical del lenguaje que, a través de la llamada anáfora cero (véase el capítulo 6), permite que una oración ocurra sin un Sujeto¹⁶.

(31) (Larga pausa)

K: *A koo vau o fakatootoo mo tena tautai i aso nei.*=

Y Inc venir Comp Caus + caer con su sabiduría de pescar en día este

«Y (él) llega y se pone a pontificar sobre lo bien que sabe pescar»

→ F: = *A ai?*=

Foc quién

«¿Quién?»

K: = *Manono.*

«Manono.»

(Besnier, 1989: 325)

En situaciones similares que analizó Goodwin (1987) en las conversaciones en inglés americano, se espera que los interlocutores hagan explícitas las propuestas sobre la identidad del material problemático que falta.

Al contrario, los interlocutores Nukulaelae se resisten a ofrecer identificaciones posibles para el material problemático y, en su lugar, inician secuencias de reparación que obligan al hablante principal a reponer el material problemático.

(Besnier, 1989: 332)

A Besnier le interesa esta rutina de reserva de información no solo por su estructura secuencial, sino también porque (i) muestra una tendencia a no adivinar lo que el otro hablante está pensando y (ii) nos dice algo sobre el modo que tiene la comunidad de Nukulaelae de organizar la diseminación de información que pudiera ser problemática. Evitar adivinar lo que el otro dice parece guardar relación con la reticencia que existe en toda la Polinesia o, tal vez, en todo el Pacífico, a leer la mente de otra persona (Duranti, 1988b, 1993b; Ochs, 1984, 1988; Schieffelin, 1986). El modo que tiene la información de diseminarse muestra una preferencia por compartir la responsabilidad por

¹⁶ Para un fenómeno similar en las conversaciones en italiano, véase Testa (1991).

lo que se revela. Besnier ve esta estrategia como parte de las sesiones de espontáneo cotilleo entre dos personas del mismo género que se convierten en los participantes principales de entre un amplio grupo de personas. Uno de los efectos de reservarse información es que el narrador de la historia comparte su responsabilidad con la del receptor principal de la misma. Besnier sugiere que la revelación de quién dijo o hizo cuál cosa se construye por los participantes al iniciarse la primera pregunta del receptor. El auditorio se convierte en coautor (Duranti y Brenneis, 1986). Por otro lado, se podría conjeturar que el uso de las iniciativas de reparación como «¿quién?» o «¿qué?» obliga a la persona que cotillea a ser más explícita y adelantar información que de otro modo podría quedar flotando en la ambigüedad. Esta investigación conecta el debate sobre la reparación con el tema de la **responsabilidad**, una dimensión de la interacción humana que solía ser la preocupación de los antropólogos legales y que se ha convertido recientemente en un fértil campo de investigación para antropólogos lingüísticos (Gluckman, 1965, 1972; Nader, 1969), en vista de que las pruebas que se presentan utilizan a menudo los relatos narrativos y el estilo indirecto (Hill e Irvine, 1993).

Este ejemplo muestra que, aunque las estructuras que han analizado Besnier y otros antropólogos lingüísticos toman como base el trabajo de los analistas conversacionales, los objetivos de su investigación y el tipo de cuestiones que plantean sobre las propias estructuras son distintos. Estas preguntas solo pueden hacerse una vez que los investigadores han accedido a la abundante información que proporcionan los métodos etnográficos. No puede especularse sobre lo que saben los participantes o sobre las consecuencias de lo que se dice sin haber vivido en una comunidad y sin haber comprendido las normas locales de compartir información o de hacer afirmaciones sobre lo que es importante y valioso.

El hecho de que los analistas de la conversación (u otros analistas del discurso) trabajen a menudo dentro de su propia comunidad o con material lingüístico de su propia lengua, suele emplearse como justificación de la falta de métodos etnográficos. La observación-participante prolongada se proyecta como una necesidad solamente para aquellos que quieren analizar una cultura diferente o «exótica», pero es un mito que se necesite la etnografía exclusivamente para el estudio de otras culturas o de otros pueblos que hablan lenguas distintas. Toda

la historia de la antropología se basa en la idea de que, por limitado que sea, tiene un gran valor convertirse en «extranjeros profesionales» (Agar, 1980), esto es, situarnos a nosotros mismos en un mundo que no damos por conocido, y tratar de entenderlo desde el punto de vista de otra persona, suspendiendo nuestros prejuicios y cualquier tipo de idea preconcebida. El hecho de que semejante tarea sea difícil y tal vez nunca realizable en su totalidad, no es una razón para rechazarla de plano. Aunque los analistas de la conversación estarían de acuerdo en la necesidad de suspender nuestro juicio y nuestras ideas preconcebidas sobre la conducta de los hablantes y las causas de sus acciones, algunos de ellos también apoyarían implícitamente la idea de que hay que trabajar menos cuando los sujetos de nuestra investigación son vecinos nuestros o personas que hablan nuestro dialecto. Sin embargo, puede aducirse también que es precisamente en el estudio de nuestra propia cultura donde, por ser miembros de ella, existe mayor propensión a dar las cosas por sentadas y asumir, por tanto, lo que no debería asumirse. Finalmente, en la medida en que reconocemos la necesidad de la etnografía en *algunos* casos¹⁷, no podemos descartarla en *todos* ellos, ya que no sabemos por adelantado *cuándo* necesitaremos la información que únicamente se nos brindaría por medio de la investigación etnográfica.

8.3.2. La cuestión de la relevancia

Para tratar con la acusación de «no contextualidad», los analistas de la conversación emplean una estrategia diferente: abordar directamente la cuestión de cuál es el contexto. Esto es lo que ha hecho, por ejemplo, Schegloff con su estudio de lo que él llama «el problema de la relevancia» (Schegloff, 1991: 49-52).

Una de las respuestas recurrentes de Schegloff a aquellos que lo critican a él y a sus colegas por no tomar el «contexto» (o «suficiente contexto») en consideración ha sido transformar la cuestión de «¿quién tiene más contexto?» en otra: «¿de qué modo decidimos *qué* contexto importa?».

¹⁷ Así, al escribir sobre la apelación de Cicourel (1992) a la necesidad de recurrir a la etnografía para dar cuenta del modo en que se usan ciertos términos en un contexto médico, Schegloff admite que «la investigación etnográfica puede, desde luego, haber sido necesaria para permitir que el analista reconozca el sentido e importancia de tales términos, pues muestra la relevancia de algún aspecto del contexto, o para reconocer que palabras aparentemente corrientes están denotadas de tal forma» (Schegloff, 1992b: 223).

Evaluar si un análisis ha tomado en consideración un contexto «suficiente» (o «adecuado») significaría en opinión de Schegloff decir si se ha tomado o no en consideración el *contexto relevante* y no *cualquier* tipo de información potencialmente disponible para un observador (Schegloff, 1992b: 195). Puesto que cada individuo puede ser definido de muchas maneras distintas, ¿cómo sabemos de qué modo cuenta en *este* caso?

Una vez hemos reconocido que alguien a quien puede definirse como «masculino» o «protestante», o como «presidente» o cualquier otra forma, puede también definirse de otras maneras, nuestro relato profesional/científico/profesoral no puede ya desahogar «ingenuamente» en dicha definición, toda vez que no puede basarse en ella sin una justificación o garantía de su relevancia.

(Schegloff, 1991: 50)

Este mismo argumento puede extenderse a los rasgos del entorno y a las definiciones de la situación. Por ejemplo, ¿cómo podemos decir por adelantado qué condiciones contextuales son relevantes para aquello sobre lo que hablaré cuando estemos cenando esta noche? ¿Será relevante que haya pasado varias horas trabajando con mi ordenador portátil, que no lleve zapatos, que haya escuchado hablar en español en el piso de abajo?

Puesto que, en la mayoría de los casos, no podemos decir *a priori* qué aspectos del contexto serán relevantes, los analistas de la conversación como Schegloff han sostenido que la única forma empíricamente apropiada de evocar un contexto es atender a lo que los propios participantes hacen relevante por medio de sus acciones lingüísticas, a tenor de la idea de que **«la búsqueda del contexto empieza en realidad al analizar el habla u otras conductas»** (Schegloff, 1992b: 197, énfasis en el original). Por tanto, no podemos decidir *a priori* si la identidad social de una persona como «primo» o «doctor» o «amigo» cuenta, simplemente sobre la base de la información de que disponemos sobre esa persona o su interlocutor. Es ciertamente posible que, incluso en su propia oficina, un doctor se dirija a su paciente como «doctor» en un momento, y como «amigo» en otro. Por esta razón, en cualquier tipo de análisis del material interaccional debería haber alguna justificación sólida del motivo de haber preferido una caracterización o descripción determinada de la situación frente a otras posibles.

Hay, sin embargo, una debilidad potencial no en el problema de la

relevancia misma, pero sí en los métodos por los que se establece. En particular, si la relevancia significa que entre diversos contextos o rasgos del contexto se escogen algunos (se mencionan, discuten, etc.) y se obvian otros (porque se piensa que son conocidos o se afirma que son irrelevantes), la cuestión sigue siendo el *acceso* al o el *descubrimiento* de los rasgos contextuales relevantes. En otras palabras, necesitamos modos de recuperar la información contextual que podría quedar fuera del habla. Por ejemplo, con el fin de pensar sobre si un participante es (o «se hace») «doctor», necesitaremos saber si lo es realmente, o si la conversación tiene lugar en una institución médica. Aunque no podemos esperar que los doctores hablen de una forma que se identifique fácilmente, hay situaciones donde es posible que tengamos que concretar más y averiguar si alguien es un experto en enfermedades infecciosas o es el jefe de un laboratorio (Cicourel, 1992). Los participantes pueden o no referirse específicamente a sus cualificaciones profesionales. Por este motivo, a fin de ofrecer un análisis contextual real, necesitaremos usar métodos etnográficos que nos faciliten la mayor cantidad de datos posibles sobre la situación y su ámbito espacial y temporal (véase el capítulo 4).

Algunos analistas de la conversación han sostenido que, en principio, no podemos descartar un análisis, simplemente porque no se haya mencionado o registrado adecuadamente algún aspecto del contexto. Sin embargo, a menos que haya alguna forma de ampliar el contexto de un intercambio verbal determinado, será difícil saber qué otros aspectos son relevantes. Así, aunque no debe ignorarse el análisis de algo que se ha dicho en una interacción cara-a-cara, simplemente porque carecemos de información suficiente sobre el movimiento de ojos o sobre las posiciones de los participantes, nunca sabremos si esos rasgos fueron relevantes a menos que tengamos la oportunidad de acceder a la mirada o a la posición de cada uno de los participantes. Se trata, como siempre, de una cuestión de enfoque. Al igual que una grabación en audio de una interacción espontánea nos permite observar regularidades que no podían haberse imaginado con anterioridad (véase la sección 8.1), las grabaciones en vídeo también amplían el ámbito de fenómenos que pueden examinarse. Goodwin (1981), por ejemplo, muestra que, al menos, algunas autorreparaciones pueden conectarse con la intención de tranquilizar a un receptor. Goodwin (1981) analiza el ejemplo (26), más arriba, como parte de una interacción donde el hablante pierde la mirada de su receptor a mitad del

enunciado. «Cuando la recupera, el hablante repite la oración nominal que dijo, cuando el receptor no le atendía, esta vez añadiéndole un nuevo adjetivo» (Goodwin, 1981: 130). El ejemplo (26) se repite aquí con el número (32), añadiéndole información adicional sobre la mirada (una línea recta indica que el participante mira al otro, una coma marca el punto de pérdida de mirada, el período marca el movimiento de pérdida, y la X mayúscula muestra el lugar exacto donde la mirada encuentra al otro participante):

- (32) Ralph: Alguien dijo mirando a mi., hijo mi hijo mayor,
 Chil : _____ . X _____

(Goodwin, 1981: 130)

Gracias al registro visual, Goodwin establece que el fenómeno de reparación está (al menos en algunos casos) relacionado con la construcción de una precisa coordinación de miradas entre los participantes. Esto no desacredita análisis anteriores sobre la reparación (i. e. Schegloff, Jefferson y Sacks, 1977), sino que añade una nueva dimensión analítica y, en algunos aspectos, más rica. De forma similar, los registros de los mismos hablantes a lo largo de un período de tiempo mayor —lo que los psicólogos llaman **estudios longitudinales**— proporcionan una oportunidad de realizar preguntas sobre la variación individual que, de otro modo, no sería posible. Susan Philips (1992), por ejemplo, ha sostenido que la falta de métodos longitudinales en el análisis de la conversación no permite a los investigadores conocer el grado de espontaneidad de ciertos fenómenos lingüísticos o si, por el contrario, son el resultado de un estilo personal (o incluso de una estrategia planificada). Al examinar el habla de jueces y abogados en cuatro tribunales de Arizona, por ejemplo, Philips averiguó que algunos jueces se corregían a sí mismos en idénticos puntos y de idéntica forma cuando hablaban con diferentes abogados. He aquí algunos ejemplos de un mismo juez que, en cuatro ocasiones diferentes, pronuncia un *uh*, siempre después de un *que* de relativo:

- (33) Usted tiene el derecho de que el Tribunal diga al jurado, informe al jurado de **que, uh**, usted es un presunto inocente.
 (34) Y el Tribunal informará al jurado de **que, uh**, usted es un presunto inocente...

- (35) Daré instrucciones para **que, uh**, la Oficina de Libertad Condicional de este Tribunal lleve a cabo una investigación y un informe con anterioridad a la sentencia.
 (36) De acuerdo. Daré instrucciones para **que, uh**, la Oficina de Libertad Condicional de este Tribunal lleve a cabo una investigación y un informe.

(Philips, 1992: 316)

En este caso, como en otros, puede plantearse la cuestión de si las distintas formas de definir los límites de un contexto relevante obligan a revisar análisis anteriores o, simplemente, a ampliarlos y enriquecerlos (Schegloff, 1992b, se centra en esta cuestión). Creo que esta es una pregunta importante, porque pone las bases para cualquier tipo de colaboración entre los métodos del análisis conversacional y una investigación de corte etnográfico como la que habitualmente realizan los lingüistas antropólogos (véase el capítulo 4).

En (24), más arriba, he ofrecido un ejemplo del principio de una conversación telefónica en italiano, que recontextualizaré ahora. El intercambio se repite aquí como (37):

- (37) G: *pronto,*
 hola,
 S: *Giorgio?*
 ¿Giorgio?
 → G: *ah ciao.*
 oh hola.
 S: *ciao.*
 hola.
 (...)

(«Giorgio 3»)

En el tercer turno, Giorgio produce lo que anteriormente catalogué como la primera parte de un par de saludo (*hola*). Lo hace así, sin embargo, anteponiendo al *ciao*, un *ah*, que había dejado sin analizar. En mis datos hay pruebas de que este italiano *ah* es parecido al *oh* que algunas veces puede encontrarse en la misma posición (tercer turno) en conversaciones telefónicas en Norteamérica:

- (38) C: *Hello.*
 Hola.

- M: *Hello, Charlie?*
 ¿Hola, Charlie?
 → C: *Oh, hi.*
 Ah, hola.

(Schegloff, 1979a: 52)

Schegloff (1979) catalogó informalmente este *oh* inglés como un marcador de «éxito inmediato» al haber reconocido al que llama. Que el *oh* sea en realidad este tipo de marcador se hace evidente porque algunas veces aparece después de que el que pregunta haya intentado «falsificar» el reconocimiento devolviendo el saludo sin utilizar el nombre del que llama:

- (39) A: *Hello*
 Hola
 B: *Hi:*
 Qué tal
 A: *Hi: (0.3) Oh Hi Robin*
 Qué tal, Ah, Hola, Robin

(Schegloff, 1979a: 43)

Pueden encontrarse ejemplos similares entre mis transcripciones del italiano, como se muestra en (40), donde el *ah* aparece después de una pausa significativa de un segundo, seguida por una serie de «marcadores reactivos ascendentes», por los que el que responde parece querer compensar por su tardo reconocimiento del que llama:

- (40) MLuisa: *pronto,*
 hola,
 Franco: *pronto Marialuisa?*
 hola Marialuisa?
 (1.0)
 MLuisa: *ah Franco ciao bello come va?*
 Oh Franco, hola guapo, ¿qué tal te va?
 («MLuisa»)

Sin embargo, si ampliamos el contexto de (37) más arriba, el *ah* obtiene un nuevo significado. Porque, debido a la forma en que se recogieron los datos orales (todos en el mismo teléfono durante varios días), podemos conocer que hubo una llamada previa de Giorgio a casa de Sandro, cuando Sandro había salido, en la cual Giorgio pedía al padre de Sandro que le diera el mensaje a este de que le llamara de vuelta. Por tanto, la llamada de San-

dro a Giorgio en (37) no es solamente una llamada *cualquiera* ni una llamada cualquiera de Sandro a Giorgio, sino una «devolución de llamada». Dentro del contexto que ofrece esta nueva pieza de información, el *ah* no suena solamente como un «ah, ahora sé quién eres», sino como un «ah, veo que me has llamado». ¿Cambia todo esto el análisis preliminar del *ah* en italiano? ¿Nos da alguna pista sobre el modo en el que Schegloff reexamina el *oh* a partir de sus datos? Estas preguntas se responden mejor empíricamente, es decir, sobre la base de investigaciones reales sobre diversos materiales. Es posible que, como ha sostenido Schegloff (1992b), en algunos casos la ampliación del contexto de la interacción —i. e. añadiendo habla previa o posterior, documentación visual, información de fondo sobre los participantes— no contradiga la validez de un análisis anterior. También es posible, sin embargo, que en otros casos, la información adicional sobre la situación y sus participantes pueda afectar el análisis. Por estos motivos, debe abordarse desde un punto de vista empírico, y no sobre principios *a priori*; una prueba empírica que, sin embargo, no es tan fácil como parece, debido a diferencias fundamentales en los métodos y las teorías de la mayoría de los analistas de la conversación y las de los antropólogos lingüísticos.

8.4. EL SIGNIFICADO DEL HABLA

Uno de los problemas de la validez empírica de los hallazgos de los analistas conversacionales, así como de sus afirmaciones y extensión de su trabajo a comunidades de habla de otras latitudes, ha sido el relativamente pequeño número de estudios sobre interacción conversacional que han llevado a cabo los antropólogos lingüísticos fuera de Estados Unidos (o Reino Unido). Esto se debe en parte al hecho de que muchos antropólogos lingüísticos tienden a concentrarse en el habla político y ritual, y a que no sea frecuente que registren intercambios conversacionales¹⁸. Esto ha hecho que sea difícil tener datos para una comparación entre los análisis interculturales. Desgraciadamente, algunas de las primeras refutaciones respecto a la universalidad del sistema

¹⁸ Bloch hizo esta crítica (1976), que Moerman (1988: 11) reiteró. Las cosas han cambiado considerablemente en la última década, a medida que los estudiantes del análisis conversacional y de otros géneros han empezado a interactuar más con la antropología lingüística. Sin embargo, muchos antropólogos culturales continúan registrando únicamente el habla ritual y político y pierden la oportunidad de examinar cuidadosamente el modo en el que el lenguaje se usa en las interacciones cotidianas más corrientes.

inglés de alternancia de turnos no se basaban en los registros actuales (Godard, 1977; Reisman, 1974).

Pero hay otros factores que convierten la utilización de los hallazgos y métodos analíticos conversacionales en una cuestión problemática para algunos antropólogos lingüísticos y culturales. Los analistas de la conversación consideran esta como una serie de estructuras donde se producen modelos recurrentes de ciertos tipos de «actos» o «movimientos». Lo que mueve a la mayoría de ellos es un interés en la lógica (o «sintaxis») de dichos movimientos y en la medida en que muestran preferencias u orientaciones sistemáticas, i. e. ponerse de acuerdo, evitar la simultaneidad de habla, permitir a los hablantes corregirse a sí mismos. El análisis suele empezar con los datos de la conversación y terminar con algunas generalizaciones sobre cómo se organiza la conversación. Esta constituye tanto un modo como un fin del análisis.

Por otro lado, muchos antropólogos se interesan en las conversaciones como un modo de comprender otros tipos de estructuras. Por ejemplo, se interesan en cómo lo que un grupo de personas dice en un contexto particular se relaciona con lo que las mismas personas dicen en otro escenario. Esto significa que es importante registrar la interacción de los mismos participantes en distintos escenarios. Esta afirmación implica, además de un estudio longitudinal, un dilatado compromiso con un grupo de personas (una familia, una organización, una unidad política) como comunidad de hablantes que comparten recursos verbales y económicos. Sus movimientos, encuentros, elecciones de vida se convierten en algo importante para el investigador, que desea seguirles la pista en sus desplazamientos y actividades. En vez de las secuencias conversacionales *per se*, son los actores sociales los que importan. Esto explica en parte por qué los intercambios rituales y el lenguaje que los acompaña son más importantes para los antropólogos lingüísticos que para los analistas conversacionales. Los rituales marcan momentos importantes de la vida de la comunidad. También requieren unidades de análisis, como la actividad o evento, que son diferentes de las secuencias conversacionales (véase el capítulo 9).

Los antropólogos lingüísticos y culturales usan unidades lingüísticas y métodos con el fin de revelar el papel que desempeñan los recursos lingüísticos en la constitución de un marco interpretativo, como el establecimiento de un contexto institucional o la expresión de una ideología determinada del yo y del otro. En última instancia, los antropólogos lin-

güísticos creen que si deseamos comprender lo que las personas quieren decir con, por medio de y, algunas veces, a pesar de, sus palabras, hay que ir más allá de los métodos lingüísticos. Los mecanismos del habla no acarrean por sí mismos el peso de la intencionalidad, la responsabilidad y la verdad. Los enunciados, palabras, morfemas, y rasgos prosódicos y paralingüísticos son herramientas poderosas para transmitir una idea e indicar una cierta conexión. El lenguaje puede muy bien ser la Casa del Ser (Heidegger, 1971, 1977), pero no es el Ser en sí mismo. Si observamos el modo en que se usa el lenguaje en las vidas de las personas, aprendemos que el significado vive a través de las conexiones que el habla contribuye a crear dentro de sí misma, al mismo tiempo que más allá de sí misma, a través de los contextos. Esto significa que los antropólogos que estudian las ceremonias de matrimonio tienen en cuenta el papel que desempeña el habla en dichos contextos, además de en el interior de la estructura general del evento, en el cual se intercambian objetos y no solo palabras (Keane, 1994). El trabajo de los investigadores que estudian el uso de los deícticos y las interacciones conversacionales para entender cómo un sistema morfológico particular indica la orientación espacial del hablante y el acceso visual al contexto del entorno inmediato, puede también verse como un presupuesto conceptual de un más amplio espacio vital de la comunidad (Hanks, 1990). Los etnomusicólogos que estudian los mitos o la actuación musical intentan relacionar las historias que se cuentan en las narraciones y canciones que registran con lo que destacan, asumen y, en suma, importa a un grupo determinado de personas como parte de su escenario y destino (Basso, 1985; Feld, 1982). Aquellos que estudian los intercambios ceremoniales cantados tratan de correlacionar la organización social de tales intercambios y la ideología local de las relaciones sociales con el exterior (Urban, 1988).

En su estudio de los consejos de hombres Xavante, Graham (1993, 1995) vio la tendencia de este pueblo a solaparse habitualmente unos con otros al hablar, repitiendo o parafraseando lo que el «hablante principal» dice, como una práctica que oscurece la individualidad y construye un discurso producido colectivamente —donde los hablantes hacen de eco unos de otros y, en ocasiones, incorporan o reformulan lo que acaban de decir otros. Graham mantiene la hipótesis de que este tipo de discurso polifónico representa e indica un tipo de ideología más igualitaria que el discurso monológico característico de aquellos géneros que controla un hablante particular.

La comparación de estos estudios con los estudios que llevan a cabo los analistas conversacionales sugiere que las preguntas que plantean los antropólogos lingüísticos y los analistas de la conversación pueden diferir porque la noción de significado implícita en cada tradición no es la misma¹⁹. En antropología, se considera que los significados están ubicados no solo en el lenguaje, sino en los valores sociales, creencias, relaciones, y sistemas más amplios de intercambio y apoyo, incluyendo la estructura familiar y la organización social de la comunidad. La mayoría de los etnógrafos creen, claro está, que estos significados necesitan del lenguaje y hacen uso de él para articularse, negociarse, probarse y recrearse, pero que no residen solamente en él. Este tema de la supremacía y autonomía de la propia habla en el propio análisis social y cultural es lo que subyace bajo las cuestiones que se suscitan en este capítulo. Estos investigadores de campo, que subrayan el poder de las palabras y las estructuras interaccionales que se sostienen gracias al habla, tienden a tomar el análisis de la conversación más seriamente que los que ponen el énfasis en el papel de las instituciones sociales por considerar que el significado del habla está controlado y superado por ellas. Estas cuestiones solo se resolverán cuando elevemos el listón de nuestros criterios de claridad teórica y validez empírica.

8.5. CONCLUSIONES

En este capítulo he mostrado que el análisis de la conversación proporciona útiles medios de análisis y conceptos que convierten los intercambios conversacionales en un microcosmos del orden social e iluminan la cultura que hace de dicho orden no solo algo posible sino significativo también. Al estudiar con detenimiento la naturaleza secuencial de la interacción conversacional, los analistas conversacionales han mejorado significativamente nuestra habilidad para pensar el habla como producto de una interacción, ampliando, pues, el contexto de los actos de habla individual que estudiaron Austin y Searle y acercándose al tipo de juegos de lenguaje que interesaron a Wittgenstein. También he argumentado que la noción de preferencia puede ser una

¹⁹ Esta dicotomía entre los antropólogos lingüísticos y los analistas de la conversación ha sido superada por muchos investigadores que tratan de combinar ambos enfoques.

eficaz herramienta para el estudio de las constricciones bajo las que los actores humanos deben comunicar y buscar el sentido a las acciones propias y ajenas, una preocupación clásica de la antropología lingüística, al menos desde la formulación de la hipótesis de Sapir-Whorf (véase el epígrafe 3.2). Si, como sugieren Wittgenstein y otros, los motivos e intenciones individuales deben entenderse bajo un contexto creado por las instituciones públicas, el estudio de la alternancia de turnos y las expectativas que generó la continua participación en ellos es un ejemplo excelente de cómo la conducta individual se relaciona con estructuras institucionales más amplias.

También he examinado algunas de las críticas que los antropólogos han hecho a los analistas conversacionales y a otros científicos sociales, y he concluido que, así como las hipótesis de los analistas conversacionales no pueden descartarse *a priori* sobre la base de sus métodos de recoger datos y definir el contexto, los métodos etnográficos y longitudinales nos permiten entrar en nuevas áreas de investigación y, en algunos casos, cuestionar análisis anteriores basados en datos recogidos sin utilizar métodos etnográficos.

Desde un plano más general, el interés por las interacciones conversacionales no puede dirigirse exclusivamente, desde un enfoque antropológico, hacia las formas y mecanismos por medio de los cuales son posibles tales interacciones. Así como es importante para cualquiera que trabaje en el habla cotidiana reconocer el tipo de modelos recurrentes y preferencias que revelan los analistas de la conversación, es igualmente importante darse cuenta de que estos intercambios cotidianos adquieren su significado desde el interior tanto como desde el exterior de los intercambios mismos. El hecho de que este tipo de análisis sea difícil no es una razón para evitarlo. La conversación exitosa no se hace posible solo por medio de mecanismos de alternancia de turnos, igual que la enunciación misma de ciertos sonidos no se hace posible por la forma y posición de la laringe en los seres humanos (por oposición a otras especies). Una ontología de la conversación —un detallado estudio de lo que hace de la conversación lo que es— ha de descansar sobre una comprensión de las implicaciones y consecuencias de un sistema de comunicación con una serie de rasgos interesantes y, no obstante, aún largamente sin explicar, como la reticencia general a corregir a los demás y la dificultad de excluir la participación de individuos concretos sin recurrir a la violación del propio sistema que hace

posible la conversación. ¿Se deben estas preferencias y rasgos a los universales de la cortesía humana, o son rasgos necesarios de la supervivencia de las especies? ¿O ambos? ¿La naturaleza de la interacción conversacional es inherentemente democrática y plural? ¿Por qué? La reticencia a enfrentarse a estas cuestiones por parte de los analistas de la conversación es, en parte, un producto lateral de la naturaleza formal de su trabajo; se parece a la reticencia de Chomsky a enfrentarse al nivel de explicación psicológica o sociológica de los fenómenos lingüísticos que estudia. Todo ello hace que el análisis de la conversación aporte sugestivas ideas a una gran variedad de temas y, sin embargo, sea impermeable a la crítica que la formulación de estos mismos temas podría sugerir. Esta sabiduría, sin embargo, tiene un precio. A medida que las nuevas generaciones de estudiantes se embarcan en el estudio de las sutilezas de las prácticas conversacionales que han revelado los analistas de la conversación, tendrán que decidir si desean permanecer dentro de los límites de la disciplina, tal como ha sido definida por sus fundadores, o aventurarse en las procelosas aguas del análisis cultural, donde a menudo hay que olvidarse del formalismo si se pretende captar la singularidad de la experiencia humana.

En el siguiente capítulo nos aventuraremos en unidades de análisis que expanden nuestro horizonte analítico con el fin de incluir no solo intercambios más complejos, sino también situaciones donde el habla se mezcla con otros recursos comunicativos.

Unidades de participación

Un hilo que ha atravesado las ciencias humanas en los siglos XIX y XX ha sido la conceptualización de la conducta humana como una serie de sistemas autónomos que interactúan, cada uno de los cuales es susceptible de poderse dividir en componentes más y más pequeños. Como vimos en los capítulos 5 y 6, en la lingüística este hilo ha significado la descomposición del discurso humano en oraciones, frases, palabras, morfemas, fonemas y rasgos distintivos. Todo este proceso nos ha permitido tener una comprensión más profunda de la complejidad del habla humana, de sus diferentes planos, de las diversas formas en que esos planos se retroalimentan, pero no ha respondido a la pregunta de cómo los hablantes consiguen conectar las pequeñas unidades del lenguaje con las grandes entidades a las que estas pertenecen. En los dos últimos capítulos hemos examinado algunas tentativas de conectar las formas lingüísticas, bien con los actos individuales, bien con las secuencias de actos. En este capítulo voy a ampliar el estudio con la exploración de otras unidades de análisis. El tema de fondo será en este caso la «participación».

La participación —que aquí abordaremos tanto en su dimensión de interacción humana como en la de perspectiva de análisis— es un concepto que parte de diversas corrientes dentro de la lingüística, la antropología, la sociología y la psicología. Los sociolingüistas han interpretado que la participación es una cuestión que afecta a la relación entre individuos y grandes grupos de referencia, o a otros agregados como las redes sociales (Milroy, 1980; Milroy y Milroy, 1985) y las comunidades de habla (Hudson, 1980; Labov, 1966; Romaine, 1982; Walters, 1988). Los antropólogos lingüísticos, por su parte, se han decantado por el estudio del lenguaje que se usa en las interacciones cara a

cara, como los intercambios ceremoniales, los discursos orales, las narraciones, las bromas, las discusiones. Esta diferencia en el objeto de estudio se debe, en parte, a las diferentes condiciones que intervienen en la práctica de ambas disciplinas, sociolingüística y antropología lingüística: mientras que la primera trabaja normalmente sobre grandes comunidades urbanas, la segunda lo hace en el seno de pequeñas comunidades tradicionalmente rurales. Aunque el concepto de participación que estudiamos en este capítulo es el resultado de este último tipo de investigación, su extensión a otras disciplinas o investigaciones es un desafío con el que habrán de tener la valentía de vérselas las nuevas generaciones de antropólogos lingüísticos que trabajen en escenarios urbanos.

Al igual que en anteriores capítulos, voy a enunciar brevemente las fuentes intelectuales de los conceptos que introduzco. También daré algunos ejemplos del tipo de análisis que son posibles dentro del marco establecido por la noción de «participación». Afirmaré que pensar en términos de unidades de participación contribuye a reconectar estos aspectos del lenguaje que hemos abordado en capítulos anteriores con otras dimensiones, casi siempre olvidadas, de la experiencia humana, como el papel que desempeñan los cuerpos de los hablantes, los recursos materiales que los rodean, y las instituciones sociales constituidas por las prácticas lingüísticas. Pensar en los hablantes como participantes significa, entonces, moverse más allá del habla e, incluso, más allá del habla como acción, e incorporar la totalidad de la experiencia de lo que significa ser miembro de una comunidad de habla. Al mismo tiempo, la participación es una dimensión del habla que tiene también raíces gramaticales, como muestran el trabajo sobre la deixis y los marcos metalingüísticos y metapragmáticos. Este capítulo reúne estas dimensiones diferentes de la participación, que hasta ahora se han estudiado en el seno de tradiciones de investigación separadas. Empezaré con la noción de «actividad», tal como la usa la psicología de Vygotsky (sección 9.1), y con la noción de evento comunicativo (sección 9.2), primero en la obra de Jakobson y, luego, en la formulación que hace de él Hymes. A continuación veremos tres unidades de análisis diferentes pero relacionadas, que afirman tomar la participación como el lugar de partida para el estudio de la interacción cara a cara (sección 9.3). La deconstrucción de la noción de «hablante» y «oyente», que han realizado Goffman y otros autores, nos permitirá abordar la discusión de la autoría, la intencionalidad y la construcción conjunta de una interpretación (sección 9.4).

Finalmente, en la conclusión del capítulo ampliaré el contexto de análisis al entorno construido y al uso del cuerpo humano y de la visión en la interacción (sección 9.5). Un estudio de los saludos cara a cara nos ofrece un ejemplo del tipo de análisis integrado que puede hacerse mediante la combinación de un enfoque sobre la participación y el uso de documentación audiovisual, que hemos propuesto en los capítulos 4 y 5.

9.1. LA NOCIÓN DE ACTIVIDAD EN LA PSICOLOGÍA DE VYGOTSKY

La noción de juegos de lenguaje de Wittgenstein (capítulo 7) convierte la noción de actividad en el núcleo del estudio del significado. Este hecho supone un gran cambio en el estudio del lenguaje como acción, porque trata al mismo tiempo de integrar el lenguaje con la acción y de ofrecer un modo de pensar sobre los grandes marcos dentro de los que opera el lenguaje. En vez de partir de los enunciados, como hacen los teóricos del acto de habla, Wittgenstein sugirió que se empezase por qué hacen realmente las personas cuando se reúnen. Basta recordar el ejemplo del uso de sustantivos como *cubo*, *pilar*, *losa* o *viga*, entre un albañil y su asistente al comienzo de las *Investigaciones filosóficas* (véase el epígrafe 7.4).

Wittgenstein no fue el único que pensó en términos de actividades, porque aproximadamente en la misma época se adoptaba un enfoque similar en el seno de la psicología soviética¹. Comenzó con la teoría de Vygotsky sobre el desarrollo cognitivo, que implicaba decisivamente una **actividad mediada** entre un principiante (i. e. un niño) y un experto (un adulto) (véase el epígrafe 2.4). Después de la muerte de Vygotsky, algunos de sus discípulos, especialmente A. N. Leontyev, transformaron sus ideas en lo que denominarían la **teoría de la actividad**. Como ha estudiado Wertsch (1981), una de las cuestiones que esta teoría intenta resolver es la relación entre la conciencia y el mundo material. Para algunos psicólogos soviéticos como Vygotsky, Leontyev y Rubinstein, esta cuestión surge de una posición teórica sobre la cual

¹ Aunque no parecen existir indicios de ninguna relación directa entre Wittgenstein y los psicólogos soviéticos de los que voy a hablar, sí hay algunos vínculos indirectos. Por algo, Vygotsky leyó a Bühler, que estaba en Austria aproximadamente al mismo tiempo que Wittgenstein meditaba sobre su «oportunidad» (véase el capítulo 7). También son posibles otras conexiones. No erramos si decimos que la idea de «actividad» como unidad para el análisis de las facultades mentales y lingüísticas «rondaba» los círculos académicos en los años 20 y 30.

gravitaba el debate de Marx y Engels sobre la ideología, y la crítica de Marx a las teorías materialistas previas (véanse los artículos de Wertsch, 1985a). En su *Tesis sobre Feuerbach*, Marx subraya la importancia de mantener una relación entre la conciencia y la actividad práctica y sensorial de los seres humanos en el mundo:

El principal defecto de todo el materialismo actual hasta la fecha... es que la cosa, realidad, sensorialidad, se concibe solo en la forma de un objeto para la *contemplación*, y no como una *actividad humana sensorial*, como una *práctica*, no subjetivamente. Por tanto, lo que ocurrió es que el idealismo, para contradistinguirse del materialismo, desarrolló el lado *activo*, pero solo de forma abstracta, puesto que, desde luego, el idealismo no conoce la actividad real sensorial como tal.

(Marx, [1845] 1978: 143) (Cursiva en el original)

Vygotsky y sus colaboradores transformaron esta posición en una pregunta: ¿cómo elaborar una teoría de la mente humana que se tome en serio el hecho de que los sujetos pensantes no solamente piensan, sino que también se mueven, construyen, tocan, sienten y, sobre todo, interactúan con otros seres humanos y objetos materiales por medio de la actividad física y semiótica. Esta perspectiva, que a menudo está ausente en la psicología cognitiva norteamericana², se acerca a (y en algunos casos se apoya en) las recientes teorías antropológicas que tratan la cultura como prácticas y no solo simplemente como modelos de pensamiento (véase el capítulo 2). En ambos casos, la cuestión es cómo reconciliar lo que parecen ser procesos cognitivos individualmente controlados con actuaciones públicas conseguidas mediante la interacción, y donde los individuos participan de forma conjunta en actividades que parecen más que la mera suma de sus partes. La solución de Vygotsky a este problema fue invertir la relación habitual entre el individuo y la sociedad. En vez de pensar desde el individuo y considerar que la actividad social conjunta es la suma de procesos y acciones cognitivos individuales, Vygotsky propuso una teoría del desarrollo según la cual las facultades individuales (o intrapsicológicas) surgen de procesos interaccionales (o interpsicológicos). Ofrece el ejemplo del desarrollo de la **señalización** con el dedo, que empieza con el intento fallido del niño

de alcanzar un objeto (véase también Cassirer, 1955: 181). El movimiento del brazo del niño se convierte en un acto comunicativo (un signo) cuando la madre lo interpreta como una manifestación del intento del niño de hacer algo.

En consecuencia, el significado principal de ese movimiento fallido del brazo al ir a coger algo lo establecen los demás. Solo más tarde, cuando el niño pueda relacionar ese movimiento fallido con la situación global objetiva, empezará a entenderlo como un acto de señalización. En este punto, ocurre un cambio en la función del movimiento: un movimiento orientado hacia el objeto se convierte en un movimiento dirigido a otra persona, un modo de establecer relaciones: *el movimiento del brazo al coger algo se convierte en un acto de señalización*. Como consecuencia de este cambio, el movimiento se simplifica físicamente, y lo que resulta es una forma de señalización que podemos denominar un auténtico gesto.

(Vygotsky, 1978: 56) (Cursiva en el original)

Partiendo de esta perspectiva, Leontyev desarrolló el trabajo de Vygotsky básicamente en dos direcciones. La primera es que, al tomar una perspectiva evolucionista, Leontyev ([1959] 1981) propone pensar en la conciencia como una facultad del ser humano que surge del trabajo. Los seres humanos aprendieron a coordinar sus acciones alrededor de un objetivo común que superaba y, en algunos casos, iba contra sus necesidades individuales. Por ejemplo, en una caza organizada, el ojeador, en lugar de satisfacer su necesidad inmediata de alimento, debe ahuyentar la presa. Este es un auténtico giro intelectual³. La segunda es que Leontyev desarrolló la intuición de Vygotsky sobre la importancia de la interacción social para el desarrollo cognitivo construyendo una teoría que tomaba la actividad como unidad básica de análisis. La actividad para Leontyev es «una unidad de vida para el sujeto corpóreo y material» ([1975] 1979: 46). La función de la actividad es «orientar al sujeto hacia el mundo de los objetos» (ibíd.).

Esta perspectiva incluye dimensiones de la interacción que son decisivas para la relación entre los procesos cognitivos y las estructuras lingüísticas con el mundo material de su entorno (véase más abajo).

² Pero véanse Newman, Griffin y Cole (1989), Rogoff (1990), Rogoff y Lave (1984), Wertsch (1985a, 1985b).

³ Hay que indicar, sin embargo, que este giro puede no ser solamente el factor determinante del desarrollo de la conciencia, dado que hay otros animales que cazan en grupo (i. e. lobos) y que son, por tanto, capaces de subordinar sus objetivos individuales a los del grupo.

9.2. EVENTOS COMUNICATIVOS: DE LAS FUNCIONES DEL HABLA A LAS UNIDADES SOCIALES

El primer paso real que dieron los gramáticos hacia el estudio del habla subordinada a unidades sociales fue la introducción de un modelo en el que tanto el hablante como el oyente desempeñaban un papel decisivo. En el Congreso de Style, que organizó la Universidad de Indiana, en 1958, el lingüista ruso Roman Jakobson, en un trabajo que ampliaba los hallazgos del psicólogo austriaco Karl Bühler⁴, propuso un modelo de eventos comunicativos compuesto de seis «factores constitutivos», cada uno de los cuales «determina una función diferente del lenguaje» (Jakobson, [1960] 1974: 353). La figura 9.1 reproduce los seis factores, y la figura 9.2 las seis funciones, tal como las representaba esquemáticamente Jakobson.

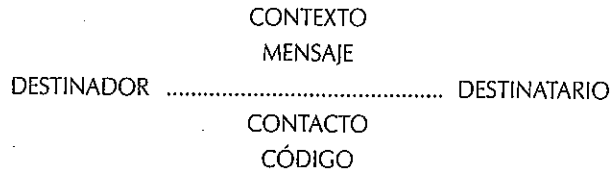


Figura 9.1. Los seis factores constitutivos de un evento de habla.

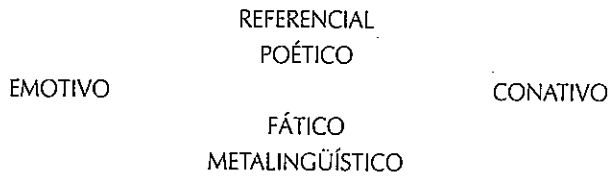


Figura 9.2. Las seis funciones del lenguaje según Jakobson.

⁴ Karl Bühler fue un psicólogo austriaco que se interesó por el lenguaje y escribió un tratado fundamental, *Sprachtheorie*, que se publicó en 1934, y que fue muy influyente en los círculos lingüísticos europeos, incluyendo la Escuela de Lingüística de Praga, a la que pertenecía Jakobson. El modelo de lenguaje de Bühler (cuya primera versión puede encontrarse en uno de sus artículos de 1918) contemplaba tres factores: (a) representación (*Darstellung*), (b) expresión (*Ausdruck*) y (c) llamar la atención (*Appel*) (Bühler, [1934] 1990). A cada uno de estos tres factores corresponde una función. Las funciones referencial, emotiva y conativa de Jakobson se basan en el modelo de Bühler (Jakobson, 1960: 355). Para una perspicaz revisión de la vida intelectual y social de Bühler, véase Eschbach (1990).

Como muestra el hecho de que los ejemplos de Jakobson consisten en enunciados aislados, en este modelo el «evento de habla» ha de interpretarse como equivalente a la noción de acto de habla de Austin y Searle. La idea de observar los enunciados como «eventos» nos permite examinar cómo los distintos factores desempeñan un papel en la configuración del mensaje y de su interpretación.

Para Jakobson, concentrarse en un aspecto del evento de habla significa privilegiar la función correspondiente del lenguaje. Así, pues, un mensaje verbal en el que el contexto sea primordial es equivalente para Jakobson a un mensaje donde el hablante privilegia la función **referencial** del lenguaje⁵. Un mensaje que va dirigido predominantemente a describir una situación, objeto o estado mental es un ejemplo de esta función del lenguaje, que engloba las declaraciones descriptivas y las descripciones (i. e. *la nieve es blanca; a los niños les gusta creer en Santa Claus*), así como enunciados con deícticos como *yo, tú, aquí, allí, ahora* (i. e. *Alicia vive aquí; yo dormía*). Este modelo eleva la función referencial (que incluye también la «denotativa», que hemos definido anteriormente) a predominante en la mayoría de los mensajes, pero no en todos: «... pero incluso si... una orientación hacia el CONTEXTO... es el hilo conductor de muchos mensajes, el lingüista atento no puede dejar de tomar en cuenta la integración accesoria de las demás funciones en tales mensajes» (Jakobson, [1960] 1974: 353). El modelo también permite que sea relevante más de un factor y, por tanto, más de una función al mismo tiempo dentro del mismo evento de habla.

El hecho de centrar la atención en el destinatario pone de relieve la función emotiva (también llamada «expresiva» y, más recientemente, «afectiva»). El ejemplo clásico aquí es el de las interjecciones (en inglés, *oh, ah, ugh, phew*; en español, *oh, ah, ay*)⁶ y de ciertas modificaciones de sonidos lingüísticos que no cambian el significado denotativo de una

⁵ «Contexto» aquí se utiliza en el sentido restringido de un mundo fuera del lenguaje, y no tiene implicaciones asociadas al concepto de contexto en los debates contemporáneos (véase Goodwin y Duranti, 1992).

⁶ Las interjecciones forman un campo interesante y bastante descuidado del lenguaje hablado. Entre otras características, permiten la adopción de sonidos que, de otro modo, no formarían parte de los sistemas lingüísticos. Un ejemplo es la fricativa velar sorda o «sachlaut» /x/ del *ugh*, que se pronuncia [ʌx] o [əx] (Quirk, Greenbaum, Leech y Svartvik, 1985: 74) y la glotal oclusiva que se encuentra en la pronunciación de la negación *uh-uh* [ʔ əʔ ə] (véase Ferguson, 1982).

expresión, sino que añaden información sobre una actitud particular o postura que adopta el hablante (véase Gumperz, 1992; Ochs, 1996).

La orientación hacia el destinatario significa una explotación de la función **conativa**: el ejemplo clásico es el vocativo, que en algunas lenguas se marca morfológicamente (como en el latín *Brute!* «¡Oh Bruto!», donde la vocal final *e* nos dice que se habla a Bruto, no sobre Bruto), y en otros casos únicamente por la entonación (la entonación apelativa de ¡Juan!, ¡ven aquí!). La diferencia entre la función referencial, por un lado, y la conativa y emotiva, por otro, es que solamente cuando se usa la primera puede afirmarse el valor de verdad de lo que se dice. En los otros dos casos, este juicio no es apropiado. Así, pues, como señala Jakobson, no podemos responder a alguien que dice ¡bebe! (función conativa que expresa la forma imperativa) diciendo «¿es cierto eso o no?» (véase la posición de Austin al respecto en el epígrafe 7.2). Jakobson tomó prestadas de Bühler estas tres funciones, y añadió tres más: la poética, la fática y la metalingüística.

Del estudio de los aspectos secuenciales del habla (véase el capítulo 8) hemos aprendido que ambas funciones, emotiva y conativa, desempeñan un papel en el lenguaje, aunque pueden ser más o menos dominantes. Por ejemplo, incluso cuando la gente profiere imprecaciones después de un hecho adverso (i. e. tropezar, dar un traspies, perder un autobús, dejar caer un helado al suelo) y produce expletivas como *fuck!* (¡joder!), en inglés, *merde!*, en francés, *cazzo!*, en italiano, u *oka!*, en samoano, se pone en marcha a un cierto nivel el diseño del destinatario. Esto se hace evidente por la habilidad de los hablantes para controlar el modo y manera en que se articulan estas imprecaciones, que oscilan entre los susurros y los gritos (Goffman, 1981: 97-98).

La función **poética** se activa cuando se pone el énfasis «en el mensaje en sí mismo» (Jakobson, 1960: 356). Esta función, que forma parte aunque no idéntica, del lenguaje de la poesía, es lo que permite el juego verbal, el fonosimbolismo (véase el epígrafe 6.8.1) y cualquier otra estrategia lingüística que manipule u opere con la forma o el sonido del mensaje. La función poética permite que la forma del mensaje prevalezca sobre el contenido. Por ejemplo, cuando un escritor de canciones o un poeta buscan una palabra que rime con otra de una línea anterior, dan preeminencia a la función poética sobre la función referencial. De hecho, en algunos casos, si encuentran la palabra o frase que «suena bien», podrían incluso rehacer algo que escribieron antes para

que encaje con el marco acústico que establece la nueva expresión. Esta función poética no predomina únicamente en los poemas, sino en géneros como los eslóganes políticos y comerciales.

La predominancia del contacto sobre otros factores nos da lo que Jakobson, siguiendo la noción de «comunidad fática» de Malinowski (1923), llama la función **fática**, que caracteriza lo que se dice solo (o principalmente) para establecer, prolongar o cortar la comunicación, como cuando los hablantes se cercioran de que el canal está abierto, como en *Hello, can you hear me?* (Hola, ¿me oyes?). Para Jakobson, los saludos desempeñan esta función fática, puesto que no suelen tener un «contenido» (no son «acerca de algo»), y cuando sí lo tienen, este no se parece a su propósito principal. Esto ocurre también con expresiones acerca del tiempo que suelen decirse en los ascensores y en otros espacios cerrados donde la proximidad espacial impulsa a las personas (en muchas sociedades) a sentirse en la obligación de decir «algo».

La función **metalingüística** (denominada normalmente **metalingüística** o **reflexiva**) es el uso del lenguaje para hablar sobre el lenguaje (Lucy, 1993). El término se ha tomado de la lógica, donde se hacen distinciones entre el «lenguaje objeto» (por ejemplo, los símbolos matemáticos) y el «metalinguaje», esto es, el lenguaje que usamos para hablar del lenguaje objeto (i. e. el inglés) (Tarski, 1956). Jakobson extendió la función metalingüística a todos los casos en los que hablamos del habla, incluyendo el debate sobre el significado de las palabras en nuestro propio lenguaje (*cuando alguien dice «te odio» significa que no sabe cómo relacionarse contigo*) y la explicación de una palabra en una lengua extranjera (*«hon» significa «libro» en japonés*) (véase el epígrafe 6.7 sobre la conciencia metalingüística). Es habitual que utilicemos comillas al escribir, con el fin de separar la expresión en el lenguaje objetivo de lo que se dice en el metalinguaje. Al hablar, los entrecomillados se indican mediante sutiles cambios en el timbre de la voz y en la prosodia o en otros rasgos suprasegmentales como el volumen y el tempo (Cruttenden, 1986; Crystal y Davy, 1969). En algunos casos, estos y otros rasgos lingüísticos se utilizan para señalar que lo que se dice es una cita, no necesariamente de un hablante diferente sino de diferentes dialectos o formas de ser. Este uso de la función metalingüística es lo que Morgan (1996) llama **dialecto lector** en la comunidad afroamericana, una práctica por la que sus miembros, casi siempre de forma irónica u humorística, contrastan o destacan («leen») rasgos bien cono-

cidos del inglés afroamericano (A.A.E.) y del inglés americano (A.E.) para respaldar sus argumentos.

Por ejemplo, para hacer hincapié en algún argumento los participantes podrían decir «It's not simply that I am cool. I be cool. In fact, I been cool (a very long time)»*. En la comunidad afroamericana, los dos dialectos, el inglés afroamericano (A.A.E.) y el inglés americano (A.E.) no son solo *leídos* constantemente, sino que los interlocutores *leen*, también constantemente, otras variaciones dentro de estos dialectos.

(Morgan, 1996: 410)

En estos casos, entonces, ciertos rasgos gramaticales como el verbo monoflexivo *be* (ser) en una proposición principal (en *I be cool* [yo soy guay]) o la ausencia del verbo auxiliar haber (en *I been* [yo sido]) se convierten en deícticos de los contextos en que se utilizan dichas formas, que se convierten así en casi citas.

El modelo de Jakobson debe bastante no solo a Bühler, como he mencionado anteriormente, sino también a toda la teoría lingüística de la Escuela de Praga⁷. Sus miembros instauraron un método para el estudio del lenguaje que prestaba idéntica atención a la estructura y a la función. Según este enfoque, el lenguaje está inmerso en la actividad humana y, al mismo tiempo, es un instrumento de ella⁸.

Producto de la actividad humana, la lengua comparte con esta actividad su carácter de finalidad. Cuando se analiza el lenguaje como expresión o comunicación, la intención del sujeto hablante es la más plausible y natural de las explicaciones.

(Tesis presentadas al Primer Congreso de filólogos eslavos, 1929, en Vachek, 1964: 33)

Esta idea sobre el lenguaje, que ponía el énfasis en su carácter de actividad orientada a un objetivo, era importante porque obligaba a los investigadores a relacionar el estudio de las formas lingüísticas con el estudio de las funciones sociales. Esta premisa, que había inspirado el modelo de Jakobson, ocupó un papel más central si cabe en la invocación de Dell Hymes hacia una *etnografía de la comunicación*. En este caso, la influencia

* Juego de tiempos verbales de difícil traducción. Una aproximación orientativa podría ser: «No solamente estoy guay, soy un tipo guay. De hecho, he sido siempre guay.» (N. del T.)

⁷ Sobre la relación entre Bühler y los miembros de la Escuela de Praga, véase Vachek (1966).

⁸ El parecido con la teoría de la actividad no es tan accidental, ya que Vigotsky conocía el trabajo de Bühler y lo citaba con frecuencia en sus escritos.

de los intereses y métodos de la antropología era visible en los tres pilares del enfoque de Hymes (1964): (i) los métodos etnográficos; (ii) un estudio de los eventos de habla que constituyen la vida social de una comunidad; (iii) un modelo de los diferentes componentes de los eventos.

El punto de partida es el análisis etnográfico de los hábitos comunicativos de una comunidad en su totalidad, con el fin de determinar cuáles son los eventos comunicativos y cuáles los componentes de estos, y de no concebir conducta comunicativa alguna fuera o independiente del conjunto enmarcado dentro de un escenario o de una cuestión implícita. El evento comunicativo es, pues, central. (En términos del lenguaje adecuado, esta declaración significa que el foco de atención se desplaza del código lingüístico al acto de habla.)

(Hymes, 1964b: 13)

Como muestra esta cita, la tarea que se propuso Hymes para él y sus discípulos (muchos de los cuales se convertirían en grandes figuras de la antropología lingüística) fue conectar las especificidades del uso del lenguaje con la comunidad dentro de la cual dichos usos tienen lugar, son interpretados y reproducidos. El vínculo con la comunidad se estableció por medio del evento comunicativo como unidad de análisis. Él escribió: «en un sentido, esta perspectiva se centra sobre las comunidades organizadas como sistemas de eventos comunicativos» (1964b: 18).

Hymes se basa explícitamente en el modelo de evento de habla de Jakobson, cuyos seis «factores» refina y amplía hasta confeccionar una lista que creció de siete (Hymes, 1964b) hasta dieciséis (Hymes, 1972a)⁹. Con el fin de que fuese más fácil de recordar, Hymes reagrupó los dieciséis componentes bajo las letras del término «S-P-E-A-K-I-N-G»: **S**ituation, **P**articipants, **E**nds, **A**ct sequences, **K**ey, **I**nstrumentalities, **N**orms, **G**enre (situación, participantes, fines, secuencia de actos; clave, instrumentos, normas y género)¹⁰.

⁹ Hymes (1972a: 51) reconoció diversas influencias de otro tipo, por ejemplo, de Kenneth Burke, quien, durante los años 40, elaboró una teoría de los *motivos* que descansaban en conceptos como agencialidad, acto, propósito y escena (Burke, 1945).

¹⁰ Cada uno de estos ocho componentes, con la excepción de «key» (clave) y «genre» género, se subdividió en dos o más componentes: Situación (1. Lugar, 2. Escena); Participantes (3. Hablante, 4. Emisor, 5. Oyente o receptor, o auditorio, 6. Destinatario); Fines (7. Propósitos-resultados, 8. Propósitos-objetivos); Secuencia de actos (9. Forma del mensaje, 10. Contenido del mensaje); Clave (11. Clave); Instrumentos (12. Canal, 13. Formas de habla); Normas (14. Normas de interacción; 15. Normas de interpretación); Género (16. Géneros). Véanse Hymes (1972a, 1974) y Duranti (1985).

Estos factores eran componentes del habla o componentes de los actos de habla (Hymes, 1972a: 58). El término original «**evento comunicativo**» (Hymes, 1964b) se abandonó más tarde a favor de «evento de habla». Por eventos de habla se entendía, en sentido estricto, «aquellas actividades o aspectos de actividades gobernadas directamente por reglas o normas para el uso del habla» (Hymes, 1972a: 56); son ejemplos de eventos de habla una lectura, una conversación telefónica, una oración, una entrevista o un chiste. En estas actividades el habla cumple un papel decisivo en la definición de lo que sucede, esto es, si suprimimos el habla, la actividad no puede tener lugar. Las **situaciones de habla**, por otro lado, son actividades en las que el habla desempeña un papel menor o subordinado, como un partido de fútbol, un paseo con un amigo, un viaje en autobús o una visita a un museo. Esta distinción analítica entre eventos de habla y situaciones de habla es intuitivamente sugerente, pero puede ser problemática, especialmente si, como analistas, esperamos distinciones nítidas entre ambas, porque lo que encontramos en el mundo real son situaciones o fragmentos de situaciones en las que el habla se usa de forma **constitutiva**, es decir, como un instrumento para sostener o definir ese tipo particular de situación. Este uso es lo que caracteriza una conversación, pero puede también caracterizar un juego, o un paseo con un amigo. La ausencia de habla en estos casos podría ser tan importante como su presencia en esas otras situaciones que hemos definido como eventos de habla (véase Duranti, 1985).

Hymes hizo hincapié en la naturaleza heurística de su modelo SPEAKING, que él había pensado como una guía útil (o red ética) para el trabajo de campo y el análisis intercultural (se suponía que los etnógrafos del habla estudiaban el uso del lenguaje en distintas comunidades del mundo y en función de los componentes que Hymes había descrito) (véase Sherzer y Darnell, 1972). La idea no parecía invitar tanto a hacer una serie de descripciones etnográficas de eventos de habla que ilustrasen con ejemplos cada uno de los dieciséis componentes —la lectura de estas descripciones suele ser particularmente aburrida— como a ofrecer una idea de los factores que intervienen en el estudio del lenguaje en cuanto parte integrante de la vida social (por tanto, el título de Hymes del artículo de 1972 «Modelos de la interacción del lenguaje y la vida social»). La auténtica novedad de la ampliación que Hymes hizo del modelo de Jakobson fue no tanto el número y tipos de componentes como la naturaleza de la unidad de análisis.

Para Jakobson, la noción de evento de habla fue una forma de unificar sus seis componentes y sus funciones correspondientes de lenguaje. Con el código lingüístico como preocupación central de su modelo, Jakobson aportó sugerencias importantes sobre la forma de relacionar las distintas formas de participación con modelos gramaticales. Sin embargo, Jakobson no estaba interesado en la organización sociocultural de los eventos de habla ni en el papel que desempeñaban dentro de la comunidad. Por otra parte, para Hymes la comunidad es el punto de partida, y los eventos de habla están allí donde se forman y reúnen las comunidades. La unidad de análisis deja de ser una unidad lingüística como tal, y se convierte en una **unidad social** en la que se basa o integra el habla. Por tanto, a Hymes le preocupan menos las funciones del habla en el sentido de Jakobson y más, en cambio, el modo en que los diferentes aspectos de la interacción contribuyen a definir lo que se dice y cómo se dice. Los actos de habla y los eventos de habla son, pues, unidades de participación para Hymes en, al menos, dos sentidos: (i) son formas en que las personas se vinculan a la comunidad; (ii) son formas de constituir una comunidad. La comunidad, por su parte, puede entenderse a distintos niveles. En un nivel microinteraccional, la «comunidad» se refiere a un grupo pequeño o grande de personas que se organizan alrededor de una actividad común, que puede variar desde una conversación a dos bandas a través del teléfono, una ceremonia de iniciación con una docena de participantes, hasta un mitin político con miles de personas. En un nivel macrointeraccional, entiendo «la comunidad» como un grupo de referencia, normalmente más amplio, real o imaginario (cfr. Anderson, 1983), cuya constitución excede los límites del aquí y el ahora de una situación determinada, y que se establece sobre la base de uno o más criterios de pertenencia de tipo geopolítico, tribal, étnico, profesional y lingüístico.

9.2.1. Estudios etnográficos de los eventos de habla

Aunque el modelo SPEAKING de Hymes apenas se ha utilizado en su versión extensa¹¹, ha inspirado un considerable número de estudios

¹¹ Dada la insistencia de Hymes en los eventos como unidades de análisis, diversos autores, incluido yo mismo, hemos interpretado en el pasado los componentes del modelo SPEAKING como una referencia a las características de los eventos, en vez de a los actos de habla (Duranti, 1985; Saville-Troike, 1989). Debido a la naturaleza dinámica de cualquier evento de habla, sin embargo, tiene más sentido pensar en estos componentes como partes constitutivas de los actos de habla, en el sentido que dicta la teoría de actos de habla (véase el capítulo 7).

etnográficos sobre comunidades lingüísticas desde el punto de vista de los eventos de habla. En la organización de estos estudios ocupa un lugar central la relación entre los componentes de los eventos de habla, especialmente el escenario, los participantes y el género.

Sherzer (1974, 1983), por ejemplo, estudia una buena parte de la vida social de los cuna de Panamá desde el punto de vista de los eventos de habla que tienen lugar en el interior de la «casa de asamblea» (*ommakket neka*), donde la gente habla, discute, hace planes para el futuro y habla sobre el pasado. Sherzer muestra que los distintos eventos de habla que allí suceden se basan en buena medida en el género que se utiliza y en el tipo de participación que exige el auditorio. Así, pues, si un jefe va a «cantar» (*nammake*) o «hablar» (*sunmakeke*), depende en parte de la presencia de otro jefe en la casa que pueda responderle (*apinsue*) utilizando «la lengua de los jefes» (*sakla kaya*) (Sherzer, 1983: 98). Además, aunque todos los cantos se realizan en la «lengua de los jefes», los formatos de participación varían bastante de un tipo de evento a otro. Durante el *konkreso* «congreso», un tipo de evento que ocurre cada dos noches y donde participan tanto hombres como mujeres, tras algún debate público sobre temas relativos a la comunidad, ya sean asuntos de economía o disputas recientes entre las personas, se da comienzo al canto en forma de un diálogo ritualizado en el que cada una de las intervenciones de los jefes cantando versos (*ikar*) es replicada por el comentario *teki* «así es, es verdad», por parte del jefe que responde.

(1) (JC= jefe que canta, JR= jefe que responde)

JC: *we yalase papal anparmiatimarye sokl ittole.*

«Dios nos envió a esta montaña decir oír.»

eka mašmul akkwekarye oparwe.

«Con el fin de cuidar sus raíces de banana expresar.»

JR: *teki*

«Así es.»

JC: *ekal inso tarkawamul akkwekaryey sokel ittolete*

«Con el fin, pues, de cuidar las raíces del taro para él decir oír.»

sunna ipiti oparwe.

«Expresar en verdad.»

JR: *teki*

«Así es.»

(...)

(Sherzer, 1983: 50)

Mientras tiene lugar la actuación, los «policías» locales patrullan la casa advirtiéndolo en voz alta *kapita marye!* «¡no durmáis!» y *nue ittomarye!* «¡poned atención!». El auditorio se involucra aún más gracias a la labor del *arkar* o intérprete del jefe, que debe «traducir» a un lenguaje corriente lo que el jefe acaba de cantar en el esotérico *sakla kaya*. Este tipo de evento es diferente de otros tipos de interacciones donde el auditorio participa de forma distinta. En el intercambio de saludos formales (*arkan due*, literalmente «apretón de manos») entre un jefe visitante y un jefe local, por ejemplo, no hay ningún personaje oficial. Cualquiera persona puede entrar en la «casa de asamblea», sentarse y escuchar, pero también pueden hablar unos con otros o con los acólitos del jefe visitante, en ocasiones en voz más bien alta; no hay ningún «policía» que se pasee por la casa para garantizar que se atienda y se participe. Cuando ha terminado el intercambio de saludos, no hay traducción oficial. ¿Qué explica las distintas formas de participación de estos dos eventos? En los cantos que tienen lugar durante un *konkreso*, el principal objetivo de la actuación parece ser la enseñanza de valores morales. Así, pues, de acuerdo con Sherzer (1983: 90), la popularidad y éxito de un jefe cuna «reside en su habilidad para construir posiciones morales, favorecer modos de conducta y abrazar determinados puntos de vista mediante un lenguaje creativo, innovador y casi siempre indirecto». También los aprendices aprovechan este momento para aprender del lenguaje esotérico de los cantos y escuchar la interpretación que de ellos hace el traductor oficial. En este caso, los cantos se enmarcan y organizan como una ocasión para la transmisión de conocimiento y la reproducción de la memoria colectiva (Severi, 1989). Los saludos formales, en cambio, están únicamente dirigidos a los jefes y el resto de la comunidad es testigo casi de forma accidental. Sin embargo, en otro tipo de evento de habla, el ritual de sanación, se excluyen auditorios más numerosos. En este caso, además del «chamán» (Severi, 1989), al que Sherzer llama el «sabedor del *ikar*», los únicos participantes son la persona enferma y las «muñecas» (*suar nučhukana*), que representan «los espíritus del bien, cuyo papel es contrarrestar los espíritus del mal que causan la enfermedad» (Sherzer, 1983: 111). Lo que muestra la tipología de los cantos cuna es que cuanto mayor es el nivel de participación del auditorio, más creativa es la actuación. En los rituales de sanación, el oficiante pretende convencer a los espíritus de su conocimiento de la tradición; así, pues, hay menos espacio para la creatividad individual.

Mientras que, por el contrario, en los cantos que se celebran en el *konkresso*, los jefes tratan de impresionar al auditorio con su habilidad para establecer conexiones especiales entre el pasado y el presente.

El aspecto más sorprendente de los cantos y del habla de la «casa de reunión» es su modo de hacer hincapié en la adaptación creativa, en la habilidad de los individuos —«jefes» y acólitos, mujeres y hombres, jóvenes y ancianos— para mantener la palabra durante largos períodos de tiempo, espontáneamente, sin preparación, tomando un tema, una idea o una metáfora y desarrollarla para hacer que encaje con lo que está sucediendo en ese momento. Por otro lado, en el ritual sanador y mágico de los *ikarkana*, los textos apropiados para determinadas enfermedades o para otros fines se fijan arbitrariamente, y los «sabedores del *ikar*» realizan cambios, auténticas selecciones de los textos de acuerdo exclusivamente con el origen de la enfermedad o con el objetivo específico del *ikar*.

(Sherzer, 1983: 134-135)

Es la habilidad para entrar y salir del mismo acontecimiento o para moverse de un lado a otro lo que ha hecho que los etnógrafos tomen conciencia de la dimensión de **actuación**, que hay que entender como una dimensión de la producción lingüística cuyos cánones estéticos ofrecen a la vez recursos y restricciones para el uso del lenguaje como una herramienta para el discurso oral (véase el epígrafe 1.4.1). Dentro de la misma comunidad, los eventos de habla suelen clasificarse a menudo a lo largo de un *continuum*, desde el habla ritualizada o formalizada hasta la casual o informal (Bloch, 1975; Irvine, 1979; Keenan, 1975; Kuipers, 1990). Una gran parte de la discusión sobre los eventos de habla se ha concentrado, pues, en los rasgos lingüísticos del género de habla que se utiliza. Bloch (1975), por ejemplo, sostenía que el lenguaje formalizado —un tipo de habla en el que hay restricciones especiales de forma y contenido— coarta a los hablantes y oyentes orientándoles a aceptar el *statu quo*. Bloch, por ejemplo, considera que la predicibilidad de una gran parte de la oratoria tradicional es un instrumento de poder por el que tanto hablantes como oyentes se han visto obligados a seguir unas pautas decididas de antemano. Otra importante dimensión de los géneros de habla es la medida en la que hacen referencia o indican el contexto de actuación, por oposición a una voz aparentemente intemporal separada del aquí-y-el-ahora y que representa el poder de la tradición (Bauman, 1992a; Bauman y Briggs, 1990; Duranti, 1994a; Kuipers, 1990). Esto es lo que Bajtín (1981a: 13) caracterizó como el «mundo de la épica»:

El mundo de la épica es el pasado heroico nacional: es un mundo de «comienzos» y «épocas de oro» en la historia nacional, un mundo de padres y fundadores de familias, un mundo de «primeros» y «mejores»... Desde sus comienzos la épica... ha sido un poema sobre el pasado, y la posición de autoría que constituye y permanece en la épica... es el entorno de un hombre que habla sobre un pasado que le es inaccesible, el punto de vista reverencial de un descendiente.

Una de las consecuencias que produce el hecho de hablar con una voz del pasado es que lo que se dice es menos vulnerable a las contingencias del presente. Cuando el lenguaje que se usa se presenta como las palabras de los antepasados, entonces desafiar el contenido de ese discurso significa desafiar los fundamentos del orden social. Por esta razón, piensa Bloch (1975: 26), a menudo nos encontramos con escenarios políticos donde los oradores se basan en dos géneros diferentes o dos estilos distintos dentro del mismo género (Comaroff, 1975; Duranti, 1984; Salmond, 1975). Un género se usa para hablar sobre el pasado y el otro sobre las contingencias del presente; uno se dedica a la celebración de una estructura eterna e inmutable, y el otro a la discusión de asuntos temporales, incluyendo las acciones de los mortales.

En mi propia obra (Duranti, 1994), he sostenido que, de hecho, en vez de dos estilos o géneros separados, en los escenarios políticos de Samoa hay más probabilidades de encontrar una mezcla de formas y contenidos, que ilustran lo que Bajtín llamó «heteroglosia», esto es, la combinación de rasgos que representan «la coexistencia de contradicciones socioideológicas entre el presente y el pasado, entre distintas épocas del pasado, entre distintos grupos socioideológicos en el presente, entre tendencias, escuelas, círculos, etc.» (Bajtín, 1981a: 291). Esta coexistencia de contradicciones socioideológicas se encuentra en la parte de mi estudio dedicada al debate en el consejo o *fono* de Samoa, donde encontré los siguientes rasgos *heteroglósicos*:

- (a) mezcla de distintos registros o códigos de habla
- (b) muestras más pronunciadas de afecto
- (c) invocación a las identidades personales
- (d) uso de estilo directo entrecomillado
- (e) algunos intercambios dialógicos, casi conversacionales
- (f) argumentación lógica (especialmente de proposiciones «si-entonces»)
- (g) quejas y acusaciones.

En contraste con los discursos ofrecidos en los intercambios ceremoniales, en la parte del *fono* dedicada al debate se aplican diferentes normas para hablar y para interpretar, y los géneros se mezclan o «corrompen» descaradamente, mientras los participantes se esfuerzan por definir qué contexto es el relevante para que su discurso tenga sentido y logre lo que los demás esperan de él, incluyendo la definición de la verdad (Lindstrom, 1992).

Hacer hincapié en los aspectos de creación del contexto de la actuación verbal es una consecuencia natural del interés por estudiar las comunidades a través de los eventos de habla. Para entender mejor estas dimensiones realizativas del habla necesitamos examinar una serie de modelos que se construyen a partir de la noción de «participante» que se encuentra en el modelo SPEAKING de Hymes.

9.3. LA PARTICIPACIÓN

Aunque la participación es una importante dimensión del enfoque de Hymes (1972a) sobre el estudio de las comunidades de habla, no es el aspecto central de su modelo. Hay que recurrir a otros autores, algunos de los cuales fueron estudiantes o colegas suyos en la Universidad de Pensilvania, para encontrar nociones analíticas que tomen la participación como el punto de partida del estudio del habla. En las próximas tres secciones, debatiré tres unidades de participación relacionadas y, sin embargo, diferentes, concretamente, la **estructura de participación** de Philips (epígrafe 9.3.1), el **marco de participación** de Goffman (epígrafe 9.3.2) y el **marco participante** de M. H. Goodwin (epígrafe 9.3.3).

9.3.1. La estructura de participación

En su trabajo con la actuación de los niños amerindios en la escuela, Philips (1972, 1983) presentó la noción de estructura de participación, entendida como un tipo particular de encuentro o de disposición estructural de la interacción.

Los profesores emplean distintas estructuras de participación, o formas de gestionar las interacciones verbales con los estudiantes, con el fin de comunicar distintos tipos de material educativo, y para que exista variedad en la presentación del material escolar, con el fin de mantener el interés de los niños.

(Philips, 1972: 377)

De acuerdo con Philips, hay cuatro estructuras básicas de participación en el aula, cada una de las cuales difiere de las demás en el número de estudiantes que participan en ella con el profesor, en la estructura no-verbal de la atención, y en los principios que se utilizan para regular los turnos de palabra de los estudiantes (Philips, 1983: 78). El primer tipo de estructura de participación abarca la interacción de la clase entera con el profesor y, por tanto, excluye cualquier otro tipo de interacción. En este caso, el profesor selecciona para que hable a un estudiante concreto o al conjunto de la clase. Una variante de este modelo es la estructura en la cual el estudiante se ha hecho con algunas de las prerrogativas del profesor y se dirige a la clase, por ejemplo en un evento como «Show and Tell» (Muestra y cuenta)* o en la presentación de un informe individual. En esta variante, sin embargo, los estudiantes continúan dirigiéndose al profesor en vez de a la clase en su conjunto, como muestra el hecho de que los profesores deben advertir a los alumnos que se dirijan también al resto de sus compañeros. El segundo tipo de estructura de participación es el grupo reducido. En este caso, «el profesor se centra en la interacción con una parte de la clase, normalmente de cinco a diez estudiantes» (1983: 80). A los estudiantes que no participan de la interacción con el profesor se les dan instrucciones para que trabajen individualmente en su pupitre. El tercer tipo de estructura de participación es la relación personalizada entre el profesor y un único estudiante. «Estos encuentros suelen producirse durante períodos en los que los niños se hallan concentrados en tareas de pupitre. Cuando uno de ellos tiene una duda, levanta la mano o se acerca a la mesa del profesor» (1983: 81). El cuarto tipo es bastante distinto de los otros tres; es el «trabajo de pupitre», esto es, una situación en la que el niño trabaja con materiales escritos en su pupitre y no interactúa con ningún otro compañero en la clase. La ventaja de pensar sobre los tipos de estructuras de participación es que nos ofrecen un modo de evaluar las distintas consecuencias de cada formato. ¿Qué tipo de formato requiere más participación activa de los estudiantes? Por ejemplo, Philips descubrió que los estudiantes de origen indio tienden a formular más preguntas que sus compañeros ante las instrucciones que dicta el profesor, y lo hacen dirigiéndose a ambos por igual. Estas preguntas suelen hacerse dentro

* Juego tradicional infantil en el que los niños cuentan al resto de la clase una historia acerca de algún objeto personal o de su interés. (N. del T.)

de una estructura de participación donde el profesor está presionado por el tiempo o desea mantener la atención de la clase entera, y considera que se distrae si los niños conversan entre ellos. Philips sostiene que los niños amerindios están socializados para participar en interacciones con adultos y con otros niños en modos que contrastan abruptamente con las estructuras de participación que organizan los profesores no-indios en el aula. La autora sostiene la hipótesis de que estas diferencias son parcialmente responsables de la pobre actuación de los niños amerindios¹².

En su trabajo, Philips utiliza de base y referencia conceptos como «encuentro social» y «participante ratificado», que introdujo uno de sus maestros, Ervin Goffman. En la próxima sección, estudio el modelo de participación que desarrolló el propio Goffman.

9.3.2. Marcos de participación

La distinción que realizó Hymes entre los distintos tipos de participantes (hablante, emisor, destinador, enunciador, por un lado, y oyente, receptor, destinatario, enunciatario, por otro) fue recogida (y ampliada) en el estudio de Goffman sobre el **footing** (*posicionamiento*) (Goffman, 1979, 1981)¹³. Por «posicionamiento» Goffman entiende la toma de posición que adopta un individuo al enunciar una expresión lingüística dada, entre otras, una clave particular (uno de los componentes de Hymes) con la que interpreta el habla o el papel de participante que desempeña el hablante o el oyente (Levinson, 1988: 163).

Ahora consideremos el posicionamiento y sus cambios. Dicho de otra forma, consideremos los múltiples sentidos en que puede aparecer el orador, esto es, las proyecciones múltiples con las que se autoimplica, y que pueden rastrearse en lo que se dice y hace en el estrado.

(Goffman, 1981: 173)

Goffman ofrece el ejemplo de un lector competente que alterna momentos en los que toma cierta distancia de su texto previamente escrito con momentos en los que permite que «su voz resuene con sen-

¹² Para el desarrollo y la elaboración de este enfoque en otros escenarios educativos, véanse Tharp y Gallimore (1988), Au (1980), Au y Mason (1981).

¹³ En el contexto actual asumo que no tiene gran interés saber quién fue el primero que pensó sobre la necesidad de una deconstrucción del hablante y del oyente. Goffman y Hymes tuvieron muchas ocasiones para beneficiarse reciprocamente del trabajo del otro, sin dejar de ser fieles a su propia visión de las prácticas comunicativas.

timiento, convicción e, incluso, con pasión» (ibíd.: 175). En otras palabras, el posicionamiento es otro modo de hablar sobre la deixis (véase el epígrafe 6.8.2), el proceso por el que relacionamos los enunciados con momentos concretos, lugares o personas, incluyendo nuestro propio yo en un momento determinado o con un espíritu distinto (i. e. emocional frente a distante, convencido frente a escéptico, literal frente a irónico). El posicionamiento es una forma de discurso metapragmático (véase el capítulo 6) mediante el que hacemos saber al oyente cómo debe tomarse un enunciado, la fuerza ilocutiva que deseamos darle, el escenario en el que debería entrar, el personaje por el que, o a quien, habla, o en nombre de quien habla. El tema de la «vida como un teatro» está siempre presente en la obra de Goffman sobre la interacción social, como ilustra este pasaje tomado de *Frame Analysis* (Goffman, 1974)*:

Con todo, lo que estoy sugiriendo, pues, es que lo que los hablantes se dedican a hacer no es proporcionar información a un receptor, sino representar dramas ante un auditorio. De hecho, parece que pasamos la mayor parte de nuestro tiempo no dando información, sino ofreciendo espectáculos. Y nótese que esta teatralidad no se basa en una mera demostración de sentimientos o en una impostada exhibición de espontaneidad ni en nada de los soplidos y resoplidos que podríamos llamar, peyorativamente, teatrales. El paralelo entre el escenario y la conversación es mucho, mucho más profundo que todo eso.

(Goffman, 1974: 508)

Al aplicar la **metáfora dramática** a la interacción humana o, en nuestro caso, al habla, Goffman equipara a los hablantes con actores encima de un escenario. Esta perspectiva nos obliga a pensar que, al igual que los actores adoptan diversas personalidades y se comportan de modo distinto en función del papel que asuma su personaje en la obra, también los hablantes en la vida real interpretan diversos papeles o *personae* (del vocablo latino que designa las «máscaras» que portan los actores sobre el escenario) al contar su experiencia¹⁴. Este modelo, que se enunció explícitamente en el ensayo clásico de Mar-

* *Frame Analysis* (1974) no ha sido aún traducido al español; sugiero: «Análisis del marco de participación comunicativa» (N. del T.).

¹⁴ Para una crítica del aparente rechazo de Goffman a la moralidad como una fuerza con peso en las motivaciones humanas, véase Abu-Lughod (1986: 237).

cel Mauss (1938) sobre la noción clásica de «persona», no debería interpretarse como el reconocimiento de una ilusión social. Los hablantes no *pretenden* solamente ser personajes diferentes, se *convierten* en ellos y son tratados *como si* lo fuesen; los seres humanos existen en tanto que seres sociales, precisamente porque son entidades que pueden asumir diferentes personajes sociales y representar diversos puntos de vista. La constitución de nuestro ser, nuestro modo peculiar y, sin-embargo-similar-a-otros seres, y a otras formas de actuar en el mundo, se consigue por medio del habla mediante los sutiles caminos por los que asumimos los distintos tipos de status y posiciones con respecto a nuestras propias palabras, así como a las de los demás. Goffman utiliza el término **status de participación** para denominar la particular relación que cualquier persona, en una situación dada, mantiene con lo que se está diciendo, y **marco de participación** para la configuración total de dichos status en un momento determinado (Goffman, 1981: 127 y *passim*).

Por ejemplo, podría ser bastante equívoco asumir un modelo de interacción lingüística en el que los pronombres de primera persona («yo», en español) fuesen identificados con la categoría de «hablante» (o «escritor»). En su lugar, Goffman (1981) sostiene que el pronombre «yo» puede referirse a (al menos) tres roles distintos, concretamente **locutor, autor y poderdante o responsable institucional**. El locutor, al que en ocasiones se refiere con el nombre de «caja de resonancia», es el que emite o da voz al mensaje que se intenta transmitir. El autor es el responsable de la selección de palabras y sentimientos que se expresan. El poderdante (un término que Goffman toma prestado del discurso jurídico) es la persona o institución cuya posición o creencias se están representando. También es aquel sobre quien recae la responsabilidad de cualquier posición que se presente. Aunque los hablantes suelen asumir los tres roles al mismo tiempo, es necesario establecer diferencias entre ellos con mayor frecuencia de lo que podríamos imaginar. Todo el mundo sabe que el Secretario de Estado suele actuar como el locutor de palabras cuya autoría se atribuye a otra persona (uno o más escritores de la Casa Blanca) y que se dicen en nombre del Presidente (el poderdante). Pero incluso en situaciones donde participan varias personas, los hablantes entran y salen de los distintos roles cuando citan lo que otra persona dijo, como en (2):

(2) CHOPPER: Lemme-tell-ya. = Guess what. (0.8) We was comin' home from practice, (0.4) and, three boys came up there (.) and asked-us-money-and-Tony-did-like-this. (0.6)*hh ((raising hands up))
«I AIN'T GOT n(h) (hh) [o*m(h)oney»

(Os cuento. = No os imagináis. Volvíamos a casa del ensayo, (0.4) y, tres chicos vienen pa' nosotros (.) y nos-piden-pasta-y-Tony-va-y-se-pone. (0.6) 'hh ((subiendo las manos))

«NO TENGO ni un duro, cariño»

PETE:

Ah-hih-ha,

Ja, ja, ja, (risas).

(M. H. Goodwin, 1990: 245)

En otras ocasiones, los hablantes cambian a una voz institucional con la que marcan lo que dicen, no en tanto opinión personal suya, sino en cuanto que es lo que piensan o quieren como representantes de un cierto grupo (una agencia, una empresa, una escuela, un equipo, una familia, un grupo político); estos son también contextos en los cuales los hablantes suelen alternar el plural de primera persona «nosotros» (un «nosotros» que es diferente del mayestático, como nos recuerda Goffman). Tras analizar las grabaciones en audio de un Congreso de tres días sobre salud, industria y medio ambiente, que tuvo lugar en la frontera mexicano-americana, Donna Johnson (1994) estudia los distintos significados del *nosotros* en el discurso de un hablante y muestra cómo se utiliza el pronombre para establecer distinciones que conllevan importantes presupuestos políticos sobre la integración de la comunidad en las políticas estatales y federales. Hay un momento en el que *nosotros* hace referencia a los participantes en el Congreso; en otro, adopta un sentido amplio que incluye a la comunidad de la región de la frontera entre México y Estados Unidos; y en otro, *nosotros* se convierte en un modo de establecer un contraste con el *ellos*, por el que se entiende los gobiernos federales de Estados Unidos y México. Al cambiar de un significado de «nosotros» a otro, el hablante tiene la oportunidad de establecer oposiciones, distinciones, diferenciaciones. La participación en los puntos de vista, necesidades y objetivos compartidos se construye parcialmente mediante el uso de una forma pronominal que sugiere la identificación con el hablante y, sin embargo, con el tiempo establece una jerarquía entre los distintos tipos de «nosotros».

Para Goffman, el locutor, autor y poderdante constituyen lo que él ha llamado el **formato de producción** de un enunciado (1981: 226). A este formato corresponde un conjunto de status que distinguen entre distintas clases de receptores¹⁵. Dadas las políticas de inclusión y exclusión en el uso de las formas pronominales y de tratamiento, no es sorprendente que Goffman propusiera sustituir el término «oyente» por una serie de distinciones más sutiles. En una situación dada, puede haber todo tipo de personas que «oigan» lo que se dice, pero solo unas pocas (en ocasiones solo una) tienen derecho a tomar parte en el evento comunicativo, y se espera de ellos que así sea (véase también Goffman, 1964). A estos últimos él los llamó **participantes ratificados** y a los demás **participantes no ratificados**. Entre los participantes ratificados hizo más distinciones, especialmente cuando se selecciona a una persona del auditorio como receptor principal, aquel a quien se dirige el acto de habla o a quien se cuenta la historia. Los receptores ratificados necesitan marcar su participación mediante rasgos distintivos. Como hemos mencionado anteriormente, en la casa de asamblea, dentro de la ceremonia de los cánticos de los jefes cuna (Sherzer, 1983), por ejemplo, hay siempre un jefe que da la réplica y que participa con una serie de respuestas convencionales en momentos determinados. El resto de las personas en la casa también son participantes ratificados, pero se espera que sean oyentes mudos, aunque atentos. Este tipo de marco de participación es similar, pero no idéntico, al que encontramos en el *fono* de Samoa (reunión del consejo del pueblo), donde el orador no escucha la réplica de una persona determinada, sino breves respuestas en momentos señalados mediante marcadores de apreciación convencional como *mālie!* «bien dicho» y (menos habitual) *mo'i* «cierto» (Duranti, 1984a: 231). Este tipo de respuestas, sin embargo, procede solamente de los miembros del pueblo que se sientan en el círculo más próximo de los individuos autorizados. La comparación entre los cánticos de los cuna y los discursos de Samoa sugiere que reponer de ciertas maneras o no responder en absoluto proyecta los tipos de participación

¹⁵ A veces, Goffman (1981) parece oponer las nociones de formato de producción y marco de participación, donde la primera se refiere a los distintos roles que normalmente se integran bajo el rótulo «hablante», y la segunda a los que normalmente se integran bajo el rótulo «oyente». En otras ocasiones, sin embargo, el marco de participación parece un término más general que cubre tanto la producción como la recepción.

futura; en otras palabras, que responder podría ser un modo de aceptar o anticipar contribuciones futuras. El que responde viene a decir «Estoy escuchándote, tú me tendrás que escuchar después». En contextos políticos, este mensaje implícito acarrea, por supuesto, una serie de connotaciones importantes.

La identidad del *receptor principal* ratificado es importante, porque suele ofrecer al hablante el punto de vista desde el que contar la historia. Una de las contribuciones del análisis de la conversación (véase el capítulo 8) ha sido el examen de las formas con que los hablantes diseñan su discurso de acuerdo con quién es su receptor. Schegloff (1972b) señaló que el estudio de cómo las personas definen los lugares nos habla no solo del conocimiento y deseo de los hablantes, sino también de cómo conceptualizan el conocimiento, los deseos o la persona social de su receptor. Dentro de este contexto, entra en juego la noción de **diseño del receptor**. Los hablantes «diseñan» su discurso teniendo en cuenta, entre otras cosas, a su receptor. Más concretamente, *los hablantes diseñan su discurso de acuerdo con una evaluación en marcha de su receptor, como miembro perteneciente a un grupo o clase determinados*. Esta es una importante observación, porque en ella se basa la idea de que el estudio de la conversación es un aspecto central del análisis de la sociedad. Si observamos cómo los hablantes formulan preguntas o identifican personas, objetos y lugares, podremos conocer el análisis sociológico que los propios participantes hacen de la situación. Preguntar a alguien sobre «Econ 1» significa, al menos, que se identifica a esa persona como miembro de una comunidad universitaria de habla inglesa, probablemente americana. Las personas que no pertenezcan a esa comunidad desconocerán probablemente que «Econ 1» significa «el curso denominado número 1 del Departamento de Económicas» en el campus. Hablar en Los Ángeles de «la Industria» conlleva una serie de presupuestos sobre la actividad laboral o, al menos, el conocimiento del destinatario respecto a la *industria del cine y la televisión*.

El receptor desempeña un papel importante no solo en la definición de los referentes, sino también en el contenido de la interacción. Charles Goodwin (1979, 1981) demostró que en una conversación corriente *los hablantes cambian el contenido de lo que dicen en función de a quién identifican como su receptor principal*. Si utilizamos la mirada para indicarnos el receptor principal del enunciado del hablante, un registro visual de una interacción nos puede dar el momento exacto en el que

una persona selecciona un nuevo receptor. Utilizando este tipo de análisis, Goodwin nos muestra que la fuerza ilocutiva o naturaleza de un acto comunicativo puede cambiar a medida que el hablante cambia de un receptor desconocido a uno conocido. Por ejemplo, lo que en un principio puede ser considerado como «noticia», puede reformularse si se dirige a alguien que ya la conoce. En el curso del enunciado *Realmente hace hoy una semana que he dejado de fumar*, el hablante cambia la naturaleza de lo que se comunica tres veces a medida que su mirada se desplaza en cada movimiento a un nuevo receptor. Por ejemplo, lo que empezó como la comunicación de una noticia (el hablante ha logrado dejar de fumar) a un amigo, se reformula como el anuncio de un aniversario (hace una semana) cuando el hablante termina dirigiéndose a su esposa, que ya conocía la noticia. De forma similar, en otro ejemplo, la oferta de informar a un **receptor que ignora** el modo de contar los puntos en un juego de cartas es reinterpretada por parte de los **receptores que conocen** el procedimiento como una petición para que lo verifiquen (Goodwin, 1981: 149-153)¹⁶.

El temprano interés de Goffman (1964) por la **situación**, como punto de partida del análisis sociológico de la conversación, se refleja en su preocupación por las clases de receptores que pueden no ser destinatarios oficiales. Lo que es interesante de los participantes no ratificados es que (i) pueden ser ratificados y (ii) su presencia puede tenerse en cuenta por parte de los hablantes. Los **espectadores circunstanciales** (*bystanders*) son aquellos receptores no ratificados que tienen algún tipo de acceso (auditivo y/o visual) a la situación. Como nos advierte Goffman (1981: 132), «debe considerarse su presencia como la excepción y no la regla». Estos espectadores circunstanciales pueden ser **oyentes casuales** o **furtivos** (*eavesdroppers*). Por supuesto, los contextos y las culturas varían con respecto a lo que se espera que hagan los espectadores circunstanciales. En algunos contextos, estos podrían actuar como si no estuviesen presentes (Goffman, 1981: 132), pero, en otros casos, pueden evidenciar su presencia y su comprensión de la interacción, de tal modo que se obliguen a sí mismos a partici-

¹⁶ «... a nuestros efectos, llamaremos receptor desconocido a un receptor de quien se diga que carece de una información relevante que el hablante posee; si el receptor posee información que el hablante desconoce, nos referiremos a él con el nombre de receptor conocido» (Goodwin, 1981: 150).

par en el intercambio. Esto es lo que ocurre en el siguiente ejemplo, citado por Levinson (1988: 166), donde no se dirigen directamente a Karen, sino que la participación de esta se evoca por el contenido de las palabras de Mark:

- (3) SHARON: *You didn' como tuh talk tuh Karen?*
¿No has venido a hablar con Karen?
MARK: *No, Karen- Karen' I 're having a fight,*
No, Karen- Karen y yo estamos peleao',
(0.4)
MARK: *after she went out with Keith an' not with (me).*
porque salió con Keith y no con (migo).
RUTHIE: *hah hah hah hah*
KAREN: *Witl Mark, you never asked me out.*
Pero Mark, tú no me lo pediste.

(Sacks et al., 1978: 29)

En algunos casos, parece que los hablantes convierten espontáneamente, cuando no a propósito, a los participantes en oyentes ocasionales, como un modo de invitar a que participen declinando la responsabilidad de haberlo hecho. Este el caso, por ejemplo, de las personas a las que se les ha caído o perdido algo, y hablan con su perro o con su niño pequeño en presencia de otros adultos, para que así estos puedan sentirse autorizados a ofrecer su ayuda. En otras ocasiones, los hablantes diseñan un enunciado con el fin de que sea escuchado casualmente por otras personas. Este es uno de los usos de lo que en las comunidades afroamericanas se denomina «**codificar**», que quiere decir «un modo de cifrar mensajes o significados durante la conversación que suele llevar aparejado, en la mayoría de los casos, un elemento de indirección»¹⁷ (Mitchell-Kernan, 1972: 165). Al distinguir entre distintos tipos de significado, Morgan (1996) introduce el término **indirección dirigida** para aquel uso en el que «un hablante dice algo a alguien (un receptor falso) de forma ostensible, dirigiéndose en realidad a otra persona para que esta, al oírlo, lo reconozca». En estos casos, como en la práctica denominada «**dialecto lector**» (véase el epígrafe 9.2), es importante pres-

¹⁷ Otro uso habitual es el duelo verbal donde el acto de «significar» toma vida propia sobre una secuencia extendida de turnos de palabra en los que dos hablantes tratan de anularse uno al otro (véanse Kochman, 1972, 1981; Labov, 1972b: cap. 8).

tar atención a los rasgos que se utilizan para indicar el **objetivo** pretendido; en la noción de «objetivo» (**target**, en inglés) es necesario distinguir entre el receptor aparente del mensaje («falso receptor») y la persona hacia la que en realidad se dirige la observación. Vemos en el siguiente ejemplo que, cuando Morgan introduce el tema de los «días de adolescencia», la observación de Judy sobre su propia mirada es seguida por una serie de turnos de palabra a cargo de otros participantes (Baby Ruth, especialmente) que corroboran la descripción que Judy hace de sí misma como alguien fabulosa, sin dirigirse directamente a Judy. La ambigüedad con la que Baby Ruth y Ruby cuestionan convincentemente la primera observación de Judy es típica del acto de codificar.

- (4) 1 «*Teenage Days*»
«Días de adolescencia»
- 2 M. Morgan: *what was teena- being a teenager like I mean what*
lo que era ser un quinceañero como lo que
was::
era
- 3 Judy: *O:h I was: gorfgeous*
Oh, yo era maravillosa
- 4 Baby Ruth: [*Oh well by that time HO:NEY? her*
Oh, bueno, en aquella época, cielo,
hea:d was SO: big
su cabeza era tan grande
- 5 Ruth: [*O:H my GO:D O:H my GO:D*
Oh, dios mío, dios mío
- 6 (pausa)
- 7 M. Morgan: *This is the Coca Cola ph:ase?*
¿No era la fase de la Coca Cola?
- 8 Baby Ruth: *O::BABY The whole works*
Oh, pequeña, todo iba bien
- 9 (pausa)
- 10 *She was the only one*
Ella era la única
- 11 (pausa)

- 12 *She ran in the Miss black WHAT ((tono alto))*
Ella iba a ser elegida para Miss black o lo
EV?:ER thing they
que fuese que
- 13 *was RUNNING in those da:ys=*
que tocaba por entonces
- 14 Ruth: =*Sure di:d*
Claro que sí

(Morgan, 1996: 418)

Aquí se significa mediante la introducción de palabras y rasgos prosódicos que tienen connotaciones negativas en el inglés afroamericano, como el uso de «honey» (cielo), seguido de la descripción de la cabeza de Judy como «tan grande» (línea 4) y el vocativo «baby» (pequeña) (línea 8), y el cuantificador negativo «whatever» (lo que sea) (línea 12). (Véase el artículo de Morgan para un estudio más detenido de estos términos.)

En aquellos casos en que los hablantes utilizan diferentes variedades lingüísticas para hablar con distintos participantes, el uso de una variedad que no se utiliza normalmente con un receptor puede indicar que el objetivo es otra persona. Este es el caso, por ejemplo, de una interacción que se examina en Duranti (1990), donde una esposa, que está enfadada con su marido por haberse emborrachado, habla con el investigador en una variedad fonológica («jerga») que utiliza habitualmente con aquel, pero no con el investigador.

La oratoria tradicional, especialmente en las sociedades donde las personas que ocupan un rango alto tienen un portavoz oficial, es un buen caso para poner a prueba el marco de participación de Goffman. Un ejemplo es el estudio de Yankah (1995) sobre el *òkyeame* (en plural, *akyeame*), el orador de la tribu Akan, único que tiene libre acceso en las asambleas públicas para dirigirse directamente al jefe o al rey. En un escenario formal, el jefe actúa como el poderdante. Transmite su mensaje a su *òkyeame*, quien, en funciones de locutor, presenta los deseos y opiniones de su jefe al *òkyeame* del destinatario, quien, a su vez, realiza una función similar transmitiendo el mensaje a su jefe. El esquema de Goffman nos permite hacer una serie de inferencias: a) el primer *òkyeame*, en la medida en que embellece lo que el jefe (mandante) le ha dicho, participa en la autoría del mensaje —podríamos

decir, entonces, que en un caso así se pueden distinguir dos autores, con interesantes diferencias entre los dos—; b) el jefe receptor, por otro lado, se convierte en el oyente casual de los dos mensajes: el mensaje que el jefe le dirige y el mensaje tal como lo transmite el *òkyeame* del otro jefe; finalmente, c) la presencia del segundo *òkyeame* afecta el resultado del primero, que se dedica más a la función estética del discurso oral (Yankah, 1995: 110).

Al ampliar el ámbito de fenómenos relevantes en la comunicación cara a cara, Goffman llamaba la atención también sobre lo que él denomina la **comunicación subordinada**, esto es, «la conversación que es alentada, entonada y sincronizada para que constituya una perceptible interferencia que atenúe lo que podría denominarse la comunicación dominante en su entorno inmediato» (Goffman, 1981: 133). Ocurre con frecuencia que los participantes hablan sin tener la palabra o sin haberla pedido (Goffman, 1981: 29). Esto suele hacerse por medio de observaciones rápidas, ampliaciones o clarificaciones que cumplen la función de sumarse a la conversación en marcha sin detenerla oficialmente o sin desviarla del curso de acción previsto. Goffman distingue entre tres tipos de comunicación subordinada: (i) **byplay** (juego o representación exterior), comunicación entre un subconjunto de participantes ratificados, (ii) **crossplay** (juego o representación cruzado), comunicación entre participantes ratificados, y (iii) **sideplay** (juego o representación lateral), comunicación entre espectadores circunstanciales. M. H. Goodwin (en prensa) estudió la comunicación exterior y llegó a la conclusión de que debía entenderse como una característica negociada de la interacción, que puede tener consecuencias para el turno de palabra del hablante principal o para su interpretación. Al involucrarse en un juego o representación exterior, los participantes obligan al narrador de una historia a modificar lo que dice o, incluso, a finalizar su narración sin competir oficialmente por la palabra. Por ejemplo, en una conversación que tiene lugar durante una cena, como muestra la figura 9.3, Fran describe la mesa de una elegante residencia propiedad del grupo de Coalición Cristiana al que pertenece.

La elección de Fran en (5) al formular la pregunta «I ~don't~know~how~many~people» —una forma característica de la *búsqueda de palabra*— provoca el jocoso inserto de «Hundreds» (Cientos) de la línea 4, que va acompañado de miradas hacia Ed. Este, a su vez, inicia una secuencia de otros humorísticos juegos exteriores (línea 8: «°King Art-

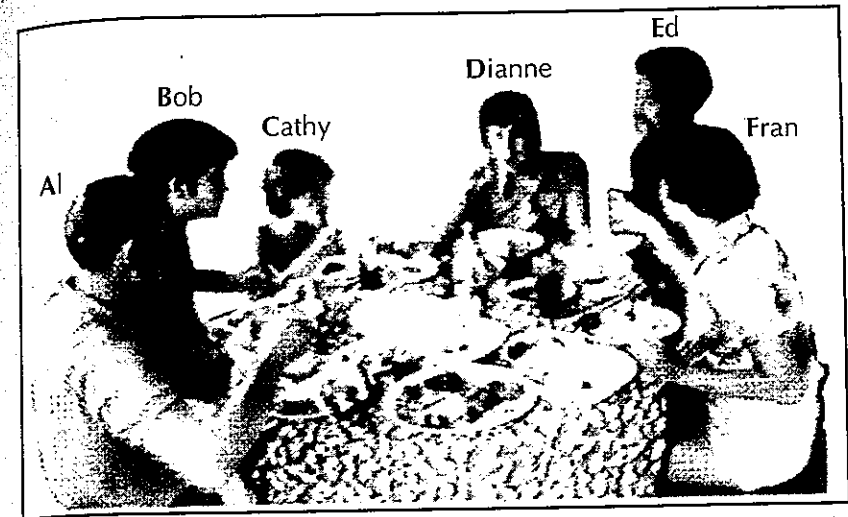


Figura 9.3. Participantes en la conversación analizada por M. H. Goodwin (en prensa).

hus:'s table» [La mesa del Rey Arturo] y línea 10: «Was it round?» [¿Era redonda?]) que termina compitiendo con la historia principal de Fran.

- | | | | |
|-----|----|-------|--|
| (5) | 1 | Fran: | <i>They have a hu:ge lon:~g table in the middle that would seat I~don't~know how~many~people.= [°h And then they have—a Tienen una enorme mesa en el centro como para no sé cuántas personas. Y, luego, tienen una</i> |
| | 4 | Bob: | <i>[Hundreds. Cientos</i> |
| | 5 | Fran: | <i>little [dining room table at the e:nd. pequeña mesa de comer al final</i> |
| | 6 | Al: | <i>[°Hundreds~at~least.) cientos, al menos.</i> |
| | 7 | Fran: | <i>Which [is the~size~of~ours. que mide lo que la nuestra</i> |
| | 8 | Ed: | <i>[°King Arthus:'s table. la mesa del Rey Arturo</i> |
| | 9 | Fran: | <i>*h BY [their ba:y window. junto a la cristalera que da al mar.</i> |
| | 10 | Bob: | <i>[Was it rou:nd? ¿Era redonda?</i> |

- 11 Fran: Y'know? *plus* they have- *h in all their bedrooms they have: *what*~are they called.= Window seats?
 ¿Sabes? Y, luego, tienen en todas las habitaciones tienen, ¿cómo se llaman?, ¿sillas de ventana?
 (Goodwin, en prensa)

La conversación o juego exterior se produce de tal modo que no interfiere en el turno de palabra de la hablante principal. Por ejemplo, Ed utiliza un tono más bajo e inclina su cabeza hacia atrás mientras mira a Bob (véase la figura 9.4). Por otro lado, a pesar del hecho de que Fran no reconoce oficialmente el juego exterior, durante el turno de la línea 5 se ajusta a él. «Inclina su cuerpo hacia Dianne, su destinataria real, y aumenta su volumen y la expansividad de sus gestos con “BY [their bay window]» (véase la figura 9.4). Las flechas de la figura muestran que tienen lugar dos interacciones paralelas dentro del espacio conversacional de la misma narración.



Figura 9.4. Interacciones paralelas dentro de la misma secuencia narrativa.

Lo que resulta llamativo de este tipo de análisis es que nos proporciona algunas herramientas para comprender que lo que en un determinado momento de la conversación puede parecer como el discurso dominante está, en realidad, subvertido de un modo sutil pero efectivo por un discurso que no compite oficialmente con la comunicación dominante. Así, en (5), Al y Ed, que hablan en voz baja (marcada por el símbolo ° antes de su enunciado), se solapan con el turno de palabra de Fran en vez de esperar al lugar adecuado para la transición (véase el capítulo 8), y producen un enunciado con un ritmo que se acopla en paralelo al primer enunciado de Al en la línea 6, es decir, que los tres turnos de juego o representación exterior tienen un doble acento silábico. Si extendemos este tipo de análisis a escenarios institucionales, como los debates políticos, los tribunales o las aulas, nos dará una valiosa medida de cuál es la solidaridad frente a la resistencia al discurso dominante. El análisis del juego o representación exterior ofrece un modo de medir el grado de participación del auditorio, una dimensión decisiva en toda clase de eventos de habla.

Al estudiar la noción de posicionamiento de Goffman, Levinson (1988), con buen criterio, suscita la cuestión de si hay **gramaticalización** de los roles participantes que Goffman había investigado, es decir, si la lengua ha codificado realmente sus distinciones. Sabemos que todas las lenguas hacen distinciones léxicas y/o morfológicas entre la primera, la segunda y la tercera persona —que se considera casi siempre como un categoría residual o de no-persona¹⁸. En algunas lenguas también se hacen distinciones sutiles dentro de cada categoría en términos de número, género y status social o rango (Anderson y Keenan, 1985). En samoano, por ejemplo, se distingue entre pronombres singulares, duales y plurales. En los pronombres que no son de primera persona del singular pueden diferenciarse a su vez entre inclusivos y exclusivos¹⁹ (véase la tabla 9.1).

¹⁸ Así, pues, en algunas lenguas no existen pronombres de tercera persona (Dixon, 1980; Levinson, 1988: 183). La idea de la tercera persona como «no-persona» se encuentra en Benveniste (1956).

¹⁹ Para un análisis componential de un sistema pronominal similar, el del hanunó (Filipinas), véase Conklin (1962). Para un estudio de algunas de las implicaciones del análisis de Conklin, véase Bean (1978).

Tabla 9.1. Pronombres personales en samoano.

	Primera	Segunda	Tercera
Singular	a`u	`oe	(`o)ia
Dual (inclusivo)	tā`ua		
(exclusivo)	mā`ua	`oulua	lā`ua
Plural (inclusivo)	tātou		
(exclusivo)	mātou	`outou	lātou

Hay lenguas que se articulan según organizaciones más complejas. Los dialectos fiyianos, por ejemplo, tienen las tres distinciones de número que encontramos en el samoano, más la forma triádica (o paucal)²⁰. Otras lenguas tienen pronombres especiales para la expresión de respeto o cortesía (Agha, 1994; Brown y Levinson, 1978, 1987). No encontramos, sin embargo, lenguas con distinciones léxicas o morfológicas que puedan relacionarse inmediatamente con categorías como locutor, autor o poderante, o que representen unívocamente la distinción entre participantes ratificados y no ratificados. Estas son categorías que son morfológica o léxicamente preteridas, es decir, marginadas, relegadas a un segundo término como categorías gramaticales abiertas. Lo que encontramos, en su lugar, es que las lenguas muestran la preocupación de sus hablantes por la inclusión o exclusión de los participantes en los eventos y características de los que se habla. Así, pues, además de la distinción universal entre hablante (*yo*) y destinatario (*tú*), muchas lenguas poseen distinciones más sutiles, como las que se ilustran para el samoano en la tabla 9.1, más arriba. En otras palabras, las lenguas ofrecen a sus hablantes las herramientas para constituir grupos y marcar divisiones. Sin embargo, ni los pronombres personales ni los adjetivos personales reflejan un mundo objetivo predefinido. Constituyen, producen y destacan grupos particulares y clases de relaciones. Cuando un marido dice a su esposa *tu hijo*, refiriéndose al hijo de los dos, está poniendo de relieve la relación de la madre con su hijo, y relegando la suya a un segundo plano. Cuando los trabajadores usan *we* al hablar sobre su empresa, muestran la identificación con su lugar de tra-

bajo. Cuando un samoano pregunta *tā ó* «¿dos-de-nosotros» (inclusivo) ir?» quiere decir «¿puedo ir contigo?». Si alguien dice *mā ó* «¿dos-de-nosotros (exclusivo) ir?» significa que el destinatario no está invitado. La elección de un pronombre puede tener implicaciones para el modo de definir los participantes reales y potenciales, y de establecer la autoridad o la posición moral desde la que se habla. Pero estas dimensiones de la interacción humana y de la conceptualización de la participación normalmente se construyen o se infieren a partir de una infinidad de sutiles mecanismos indirectos y, con frecuencia, semióticos (véase el epígrafe 5.4), algunos de los cuales son de naturaleza cinética o gestual.

Uno de los objetivos de la crítica de Goffman a propósito de los términos hablante y oyente es el énfasis en el factor sonido que estos términos implican: «es evidente que, organizativamente, la vista es muy significativa también, en ocasiones incluso el tacto» (1981: 129). He mencionado la importancia de la documentación visual en el capítulo 5 al estudiar la transcripción. Lo que la noción de participación nos proporciona es un marco teórico dentro del cual usar la información sobre el acceso visual que permiten las nuevas tecnologías. Los investigadores que han trabajado sobre el registro visual de las interacciones²¹ han mostrado que la postura visual y la mirada son importantes para establecer quién ha ratificado al receptor de la interacción. Como hemos mencionado anteriormente, Goodwin (1981) estudió cómo mediante «la combinación de cambios en la mirada con modificaciones en el habla, la oradora tiene la capacidad de cambiar el foco del destinatario y, así, reorganizar a sus receptores con un solo enunciado» (1981: 152). Kendon (1992) partió de la noción de Goffman (1974) de **trayectorias de atención** en las interacciones para enfatizar la importancia de la organización espacio-orientativa de las conductas de interacción.

En interacciones con contacto visual y auditivo, los participantes adoptan y mantienen una particular orientación y postura espacial. De esta manera, parece que se ofrecen unos a otros pruebas de que están preparados para mantener una perspectiva común orientada.

(Kendon, 1992: 329)

²⁰ Al escribir sobre Bouma, en las islas Fiyi, Dixon (1988: 53) sostiene que la formas denominadas «triádicas» pueden referirse de hecho a más de tres personas.

²¹ Véanse, por ejemplo, Goodwin (1979, 1981, 1984), Goodwin y Goodwin (1992a), Heath (1982, 1984), Kendon (1967, 1990).

De acuerdo con Kendon, en esta «perspectiva común orientada» tiene un papel decisivo la coordinación de posturas y movimientos corporales. Estos rasgos de la interacción dan lugar a clases específicas de marcos de participación, entre los cuales destacan los modelos de autoría y recepción que sean específicamente culturales (véanse los epígrafes 9.4 y 9.5).

9.3.3. Marcos participantes

En su estudio del habla de chicos y chicas de un barrio de Filadelfia, Marjorie H. Goodwin (1990) introdujo la noción de *marco participante* (por oposición a *participación*). Aunque relacionada con la de Goffman, esta noción también parte de la relevancia de la organización secuencial de la conversación en la constitución de una actividad hablada²²:

Empleo [marco participante] con el fin de abarcar dos tipos de fenómenos ligeramente distintos. En primer lugar, las actividades colocan a los participantes unos frente a otros de manera específica (por ejemplo, la actividad de construir un turno de palabra distingue a los participantes en hablante y oyente [s]), y este proceso es decisivo para el modo en que las actividades proporcionan recursos para constituir una organización social dentro de la interacción cara a cara... En segundo lugar, además de situarlos cara a cara, unos frente a otros, en razón de la actividad, las partes relevantes se caracterizan con frecuencia, o se configuran de alguna manera, como personajes animados (Goffman, 1974, 1981) o actores dentro de la conversación.

El trabajo de Goodwin parte de la misma idea que el análisis de la conversación: y es que el modo en que se estructura una conversación es por sí mismo un tipo de organización social (véase el capítulo 8). Ella utiliza esta idea para investigar en las consecuencias que tienen para los propios participantes ciertos tipos de organización conversacional, además de sus voces y posiciones. Al centrarse en las diferencias entre las estrategias verbales de los chicos y de las chicas, Goodwin muestra que tomar la participación como unidad de análisis nos da un nuevo modo, empíricamente más fundamentado, de estudiar un amplio número de fenómenos, incluyendo el modo en que puede emplearse la organización de

²² Con el fin de mantener la diferencia analítica entre las nociones de Goffman y Goodwin, cuando lo he estimado conveniente he sustituido el término *marco de participación* que en ocasiones emplea Goodwin por el de *marco participante*.

la historia para estructurar la relación entre las personas y la organización social de una discusión emergente (Goodwin, 1990: cap. 10).

Uno de los marcos participantes en una disputa que estudia Goodwin es lo que ella llama **pares contrapuestos** (*paired counters*). Son dos secuencias de turnos en donde lo que dice el primer hablante es refutado o replicado por otro hablante. He aquí algunos ejemplos:

- (6) (Chopper sube los escalones hasta donde se sienta Tony)
 TONY: Get off my steps.
Bájate de mis escalones.
 CHOPPER: No. You get on **my** steps. I get on yours.
No. Si tñ te subes en los míos, yo me subo en los tuyos.
 (Goodwin, 1990: 104)
- (7) MALCOLM: Get **out** of here, Tony.
Sal de aquí, Tony.
 TONY: I'm not gettin' out of **nowhere**.
Yo no me voy de ningún lado.
 (Goodwin, 1990: 105)
- (8) TONY: **Gimme the things.**
Dame las cosas.
 CHOPPER: You sh:ut up you big lips. (Y'all been hanging around with thieves.)
Cierra el pico. (Sois una pandilla de ladrones.)
 TONY: (**Shut up.**)
(Cállate.)
 CHOPPER: Don't gimme that.= I'm not talking to you.
Déjate de mandangas.= No estoy hablando contigo.
 (1.4)
 TONY: I'm talking to y:ou!
¡Yo sí estoy hablando contigo!
 CHOPPER: Ah you better sh:ut **up** with your little- **di:ngy** sneaks.
Por qué no te callas tus sucias patrañas.
 (1.4)
 TONY: I'm a dingy your he:ad.= How would you like **that**.
Sucias tus narices. Chúpate esa.

(Goodwin, 1990: 295)

Como se ve en el último ejemplo, donde Tony y Chopper se replican el uno al otro, turno por turno, una de las consecuencias de los opuestos recíprocos es que restringen la participación en la secuencia a un grupo pequeño de individuos, normalmente a dos hablantes (Goodwin, 1990: 241). La organización de los contrapuestos recíprocos (ABAB...) también sugiere la cuestión (para los propios participantes) de cómo finalizar una secuencia así. En contraste, la narración de una historia presenta un marco participante donde pueden estar implicadas más de dos personas, y donde quien era participante ratificado exclusivo en la serie de contrapuestos se convierte en uno más de los participantes ratificados. Este último rasgo se realiza deícticamente mediante el cambio de uso pronominal: la misma parte que solía ser un *tú*, se convierte en un *él*. Mientras se cuenta una historia, un hablante puede ampliar el marco de participación de una controversia haciendo que las partes enfrentadas en ella se unan a posturas personales que se presentan en la historia. He aquí un ejemplo de un principio de una historia que comenzaba al final del último ejemplo. Chopper se detiene en mitad de la controversia (*No you won't you little-*) (No, no me la chupo tú no-) para contar una historia sobre la conducta cobarde de Tony:

(9) TONY: I'm a dinky your head. = How would you like that.
Sucias tus narices. Chúpate esa.
(0.4)

→ CHOPPER: No you won't you little- *h guess what.
; y sabes qué

JACK: [(°foul) foul thing.
Va de farol.
(0.4)

CHOPPER: Lemme~tell~ya. = Guess what. (0.8)
We was comin' home from practice, (0.4)
and, three boys came up there (.) and
asked~us~for~money~and~Tony~did~like~this.
(0.6) *hh ((raising hands up))
«I AIN'T GOT n(h)(hh)fo °m(h)oney»
(Os voy a contar. = No os imagináis. Volvíamos a casa del
ensayo, (0.4) y, tres chicos vienen pa' nosotros (.) y nos piden
pasta-y-Tony-va-y-se-pone. (0.6) *hh ((subiendo las manos))
«NO TENGO ni un duro, bonitos»

PETE: Ah~hah~ha,
Ah, (risas).
*hh Hah~hah!
(M. H. Goodwin, 1990: 245)

En esta secuencia, Chopper comienza su historia con un típico **prólogo** (*Guess what?*) (No te imaginas), que anuncia a todos los presentes que va a contar una historia y que, por lo tanto, tomará la palabra durante más de un turno. Sin esperar a que su receptor o receptores ofrezcan una **garantía** por la historia, Chopper se lanza a contar su historia sobre Tony. Este movimiento tiene distintas consecuencias, una de las cuales es que «puesto que el enunciado que contiene la réplica de Chopper no llega a su término, Tony pierde la oportunidad de responder» (Goodwin, 1990: 244). Todos los presentes, no solamente Tony, son participantes ratificados de la historia. Además, una vez se ha contado la historia, hay diferentes tipos de acciones posibles, incluida la valoración pública de los eventos de la historia, que dará a Chopper la oportunidad de buscar el apoyo de las otras partes presentes y, por tanto, de reestructurar la organización social de la discusión.

Otro campo de investigación donde el enfoque de marco participante es especialmente útil es el **género**. Comparando la representación de controversias verbales entre chicos y chicas, Goodwin muestra que, aunque estas disputas comparten diversos rasgos —como que (1) el tema principal suelen ser las ofensas de unos a otros y (2) uno de los personajes de la historia es un participante presente—, difieren en que «entre las chicas... las ofensas responden a *historias sobre participantes ausentes*» (pág. 278). He aquí un ejemplo de una secuencia «Él-dijo-que-ella-dijo» donde la hablante (Bea) nos cuenta cómo otra chica (Kerry) excluyó ingeniosamente a una receptora principal de la historia (Julia) de un grupo particular:

(10) BEA: She said, She said that um, (0.6)
that (0.8) if that girl wasn't there=
You know that girl that always makes those funny
jokes, *h Sh'aid if that girl wan't there you wouldn't
be actin',
(0.4) a:ll stupid like that.
Ella dijo; ella dijo que; hum,
que si aquella chica no hubiera estado allí,

Bueno, ya sabes, esa chica que siempre gastaba bromas graciosas, que si aquella chica no llega a estar, no habrías actuado así de estúpido.

((faltan varias líneas))

(pág. 265)

BEA: I s'd-I s'd «How: co:me you ain't put Julia name down here.»

*h So she said, she said ((gimoteando, tono defensivo))

«That other girl called 'er so, she no:t wi:th u:s, so»,

That's what she said too. (0.2)

So I said, s- so I snatched the paper wi'her.

I said wh- when we were playin' wi'that paper?

Yo dije, yo dije «¿Y cómo es que no has escrito el nombre de Julia aquí?»

Ella dijo, dijo

«La otra chica la llamó, así que, no está con nosotros, pues»,

También dijo eso.

Y yo dije, así que le arranqué el papel cuando jugábamos con ese papel?

((salto de unas líneas))

BEA: But she ain't even put your name down there.

I just put it down there.

Me and Martha put it down.= An'I said,

and she said «Gimme-that-paper.= I don't wantt have her name down here».

Is- Is- Is- said «She woulda allowed you name».

Pero ella ni siquiera ha puesto tu nombre aquí.

Lo he escrito yo allí.

Martha y yo lo escribimos. Y yo dije,

y ella dijo «Dame ese papel. Yo no quiero que su nombre esté ahí».

Y yo dije «Ella habría dejado que pusieras tu nombre».

(Goodwin, 1990: 263)

La ausencia de la parte presuntamente causante de la ofensa tiene consecuencias. Mientras que los chicos que son las partes ofendidas pueden confrontar directamente al narrador y al ofendido, las chicas ofendidas dirigen sus contraataques a las partes ausentes. Al mismo tiempo, «la conversación del momento crea un campo de relevancia que implica de formas muy distintas a los presentes en él» (Goodwin, 1990: 270). Esto significa que los miembros del auditorio, que no se definen como parte ofendida y tampoco forman parte de la historia, deben diseñar sus contribuciones de acuerdo con ello. Un modo de hacerlo es sugerir comentarios generales sobre el carácter del ofensor. Esto es lo que Barbara hace en los siguiente ejemplos:

(11) BARBARA: Kerry~always~mad~at somebody.
°T on' care.

Kerry siempre está enfadada con alguien.

No me importa.

(De Goodwin, 1990: 270)

(12) BARBARA: Kerry always say somp'm.=
When you jump in her face she gonna deny it.

Kerry siempre deja caer alguna.

Y cuando se lo dices a la cara, lo niega.

(Ibíd.)

Estas contribuciones crean un contexto para que la parte ofendida compruebe la cantidad de apoyo que recibe de sus compañeros o compañeras y las expresiones de solidaridad o las sugerencias que le hacen sobre sus futuras acciones. La organización de la conversación, definida por el tipo particular de marco participante que se establece en la interacción, es, por tanto, un instrumento eficaz para la construcción de unidades sociales, relaciones e identidades.

El trabajo más reciente sobre diferencias de género en la interacción verbal ha continuado esta tradición de examinar las contribuciones específicas masculinas y femeninas dentro de tipos particulares de marcos participantes. Ochs y Taylor (1992), por ejemplo, estudian el modo en el que las prácticas narrativas familiares recrean lo que ellos llaman la dinámica de «mi-padre-sabe-mejor» mediante una configuración característica de presentadores de la historia, protagonista(s), y receptor principal:

Dentro de esta dinámica, se adjudica al padre —por medio de recurrentes prácticas narrativas propias y ajenas— el papel de auditorio principal, juez y crítico de las acciones de los miembros de la familia, pensamientos, sentimientos y condiciones, ya sea como protagonista narrativo (actuando en el pasado) o como conarrador (actuando en el presente).

(Ochs y Taylor, 1992: 447)

Ochs y Taylor muestran que, al contrario de lo que suele creerse sobre el impacto del movimiento feminista, esta ideología patriarcal está aún vigente en las narraciones de buena parte de las familias angloamericanas. Al examinar un vasto corpus de narraciones de sobremesa, recogidas en siete familias angloamericanas de la zona de Los Ángeles, Ochs y Taylor descubrieron que (i) los niños suelen ser los protagonistas en las narraciones de sobremesa; (ii) padres y madres suelen ser los que introducen este tipo de narraciones; (iii) también son padres y madres los privilegiados receptores principales de estas historias; y (iv) los padres superan a las madres como receptores principales. Estos datos muestran que hay una «asimetría fundamental en la actividad narrativa familiar, según la cual las vidas de los niños se cuentan a los padres, pero estos, en general, no cuentan las suyas a sus hijos» (1992: 453). Además, el análisis de los marcos participantes que se establecen durante las actividades narrativas muestra que los padres no son receptores principales porque adopten ese papel, sino porque las madres, al menos en algunas familias, seleccionan sistemáticamente a sus maridos como tales receptores, a través de una serie de estrategias retóricas como el conocido «¿No quieres contarle a papá lo que te ha ocurrido hoy?» y la tendencia a comenzar una historia orientando su propia narración hacia sus maridos. La organización de la participación en la actividad de contar historias en la mesa tiene una serie de consecuencias importantes, entre otras, la de convertir al padre en juez²³ y problematizador.

Aunque las madres y los niños también problematizan, los padres asumen este papel al 50 por ciento con las madres y 3,5 veces más de lo que lo hacen los niños. La problematización se realiza cuando algo que se ha dicho es considerado como increíble, incierto o dudoso, como en (13):

²³ Ochs y Taylor citan a Foucault (1979) y su evocación del *panopticon* de Bentham, como una metáfora que ilustra bien el «ojo que todo lo ve» o la mirada escrutadora del padre durante la actividad narrativa de sobremesa. Véase también Foucault (1980a: cap. 8, «El ojo del poder»).

- (13) MADRE: ((a Jodie))= oh:: you know what? You wanna tell Daddy what happened to you today?=
Ah, sabes qué. ¿Le cuentas a papá lo que te ha pasado hoy?
- PADRE: ((levantando la cabeza y sin mirar))=Tell me everything that happened from the moment you went in— until:
Cuéntame todo lo que ocurrió desde el momento en que entraste hasta:
- JODIE: [I got a sho:t=
Me pincharon
- PADRE: EH ((boquiabierto)) what? ((frunciendo el ceño))
¿Qué?
- JODIE: I got a sho::t
Me pincharon
- PADRE: [no
- (0.4) ((el padre comienza a negar con la cabeza))
- PADRE: couldn't be
No puede ser.
- JODIE: (sí) ((afirmando con la cabeza hacia Dan))
- JODIE: [(a) TV test? — Tv test? Mommy?
¿Probamos la tele? Probamos la tele ¿mamá?
- MADRE: ((afirma)) —mhm
- JODIE: and a sho:t
Y un pinchazo
- PADRE: ((a Jodie)) (what did you go to the ih::) ((a la madre))
Did you
go to the ?animal hospital?
Que fuiste a... ¿Fuiste al hospital de animales?
- MADRE: .hh — no:?
- PADRE: (where/what)
¿Dónde, qué?
- JODIE: I just went to the doctor and I got a shot
Fui al doctor y me pincharon

PADRE: ((negando con la cabeza)) I don't believe it
No me lo creo
JODIE: *ri:lly:*
De verdad

(Ochs y Taylor, 1992: 449)

En otras ocasiones, la problematización se hace subrayando las ramificaciones negativas o las implicaciones de un evento, como en (14), donde, ante la historia de su mujer sobre una silla rota, el padre reacciona indicándole que puede ser un signo de que necesita perder peso:

(14) (La madre acaba de hacer sitio a la silla de Ronnie [4: 11] junto a la mesa)

MADRE: (Oh) this *chair?* broke – today
Oh, esta silla se ha roto hoy
PADRE: I? know
Lo sé
((la madre vuelve a la cocina, se detiene junto a la silla de Josh, Josh [7: 10] comienza a mirar la silla de la madre y bajo la mesa))
MADRE: *No::* I mean it *rea:?lly* broke today
No, quiero decir que se ha roto de verdad hoy
PADRE: I? know
Lo sé
I know?
Que lo sé
MADRE: Oh you knew that it was split?
Oh, ¿sabías que estaba cuarteada?
PADRE: yeah?,
¿Sí?
MADRE: The whole wood (s) split?
Toda la madera resquebrajada
PADRE: yeah,
Sí,
MADRE: Oh did you do it?
Oh, ¿lo habías hecho?
(0.4)

PADRE: I don't know if I *did?* it but I saw that it *wa:??s=*
No sé si lo había hecho Pero sí sabía que estaba...
MADRE: [(oh)
((Josh se agacha bajo la mesa para inspeccionar la silla))
RONNIE?: ()
=[
MADRE: yeah I sat *down?* in it and the whole *thing* split so I –
((inclinándose como para indicar en qué lugar de la silla)) I tie:d
Sí me senté en ella y se partió completamente así que la até
PADRE: ((entonación algo admonitoria))
(a)*rea:l si:gn?* that you need to go on a *di:??et.*
¿será un signo de que necesitas hacer régimen?
MADRE: hh ((se esfuerza en sonreír mientras se levanta de su posición agachada junto a la silla de Josh))

(Ochs y Taylor, 1992: 450)

Esta investigación muestra que la noción de participación es una herramienta importante para la investigación empírica de cómo una familia y los roles de género se constituyen por medio del habla. También demuestra que hablar de participación significa hablar de *diferenciación*. A través de los diferentes modos en los que se permite a los diferentes individuos (en las familias, centros de trabajo o tareas de servicio) formar parte de determinados tipos de actividades se crean y reproducen las identidades sociales (incluyendo las identidades de género). Por medio de marcos participantes, específicos y reproducibles, se constituye la autoridad, la jerarquía y la subordinación. Si se expresa o no la voz de un individuo, si se rechaza o acepta una acusación, si se reconoce o no el punto de vista de alguien, dependerá en parte de las disposiciones interaccionales que sean posibles y de las elecciones que se vean favorecidas por esas disposiciones: véase más arriba, por ejemplo, el estudio de la conversación exterior. La deconstrucción del par hablante-oyente y su sustitución por diferentes clases de marcos y status participantes nos permiten ver modelos que antes no estaban a nuestro

alcance. La participación es una dimensión analítica que se convierte en un instrumento indispensable para el estudio de la constitución de la sociedad, con sus roles preestablecidos, sus status, y su rutinaria negociación de dichos roles y status mediante la comunicación. El reconocimiento de la participación como un terreno controvertido donde la diferenciación no solo es posible, sino sistemáticamente lograda, también puede contribuir a que volvamos a reflexionar sobre términos anteriormente neutrales como el de *repertorio lingüístico* (véase el epígrafe 3.4):

Lo que los sociolingüistas llaman *repertorio lingüístico* es un conjunto de recursos para la articulación de múltiples formas de pertenencia a un grupo y de participación. Y las formas de hablar de un individuo en una determinada comunidad de prácticas no son simplemente una función de la pertenencia o de la participación en esa comunidad. Tampoco consiste simplemente en poner en marcha un característico interruptor lingüístico ni dar curso a la afirmación simbólica de pertenencia a esa comunidad, sino una compleja articulación de las formas individuales de participación en esa comunidad, además de en otras comunidades que sean prominentes en ese momento. A su vez, las prácticas lingüísticas de una determinada comunidad de prácticas cambiarán continuamente como resultado de las muchas prominencias que se establecen entre sus diversos miembros.

(Eckert y McConnell-Ginet, 1992: 97)

El desafío, por tanto, para los antropólogos lingüísticos y para otros estudiantes del lenguaje como instrumento, vehículo y producto de las relaciones sociales es someter a prueba las distintas unidades de análisis con el fin de encontrar aquella que nos permite establecer conexiones ocultas o no registradas previamente entre el nivel micro de la interacción verbal cara a cara y el nivel macro de los status, roles e identidades institucionales.

9.4. AUTORÍA, INTENCIONALIDAD, Y LA CONSTRUCCIÓN CONJUNTA DE LA INTERPRETACIÓN

Las sutiles distinciones y los ejemplos que hemos visto más arriba no implican solamente que las categorías de «hablante» y «oyente» sean demasiado gruesas para el análisis lingüístico, sino también que debe reconceptualizarse la noción de autoría. Si nuestro punto de arranque en el análisis del habla es la participación, en lugar de los hablan-

tes individuales, debemos reconsiderar lo que significa codificar y decodificar el significado. Los individuos están, por supuesto, implicados en la construcción del significado, pero la responsabilidad en cuanto a la forma y el contenido de los mensajes se traslada de los hablantes individuales a determinados tipos de marcos participantes. Una vez que ampliamos el dominio de la investigación con el fin de incluir la organización social de cómo los mensajes se construyen e interpretan en colaboración, también necesitamos ir más allá de las nociones tradicionales de las relaciones entre lengua y mente. Las investigaciones empíricas muestran que muchos actos (si no todos), que en el mundo idealizado de las intuiciones y de las interacciones imaginadas podrían verse como el producto de un individuo, concretamente el hablante, son de hecho el **trabajo colaborativo** de diversos participantes²⁴. Esta naturaleza colaborativa y colectiva de la codificación y decodificación de los mensajes es real no solo en las interacciones rituales donde una persona habla en nombre de otra o de un grupo, sino también en los eventos de habla más corrientes, donde los individuos parecen hablar y actuar por sí mismos.

Los primeros relatos de actividades narrativas dentro del análisis de la conversación (i. e. Sacks, 1992b: 222 y ss.; Jefferson, 1978) identificaron la existencia de roles bastante estrictos en la narración dentro de la conversación. Se hizo una distinción, concretamente, entre el **narrador** y el **receptor** de la historia. El narrador es el que ha de iniciar la historia y obtener el permiso del receptor para proseguir. Más recientemente, Jennifer Mandelbaum (1987) ha establecido algunas distinciones más sutiles en los marcos participantes que se encuentran durante la narración de historias. Ella distingue entre **historias guiadas por el narrador** e **historias guiadas por el receptor**. La primera es una serie de turnos largos de un hablante que las demostraciones de atención de los receptores interrumpen por medio de diversos tipos de señales de respuesta (i. e. *mhmh*, *¿en serio?*). La segunda es una actividad en la que «el narrador y el receptor colaboran en lo que se está contando en una historia y en cómo ha de entenderse» (Mandelbaum, 1987: 238). Puede que esta distinción no funcione siempre y, concre-

²⁴ El término «colaborativo» en este caso no debe interpretarse en el sentido de compartir una parte alícuota de recursos y derechos interpretativos (véase, por ejemplo, el estudio, más arriba, sobre la conversación externa y «mi padre-sabe-mejor»).

tamente, el trabajo de los relatos familiares que hemos mencionado más arriba muestra que

La asignación de los papeles de narrador y auditorio, o de narrador y receptor, en las narraciones completas queda rota, en última instancia, en el relato conversacional, donde muchos participantes construyen una historia. En especial, cuando la narración incluye a amigos cercanos y miembros de la familia, la narración puede distribuirse en varias voces. Especialmente en estos casos tiene más sentido asignar los roles de narrador y auditorio/receptor uno por uno a medida que avanza la narración, ya que un participante puede ser el narrador en un cierto momento y ser el receptor en otro.

(Ochs, 1997: 200)

En el estudio de la narración familiar todos los miembros de la familia presentes son considerados **conarradores**. No obstante, se hace una distinción entre el **narrador inicial**, la persona que inicia la historia, y los demás, que contribuyen a la narración a medida que esta se desarrolla. Ochs, Taylor, Rudolph y Smith (1992) muestran que los conarradores suelen reescribir las narraciones con el fin de ofrecer explicaciones alternativas o puntos de vista particulares sobre los hechos narrados. De todo ello deducen que las historias deben verse como «teorías», y la narración de historias como «construcción de teorías». Los conarradores pueden aportar nueva información que pone implícitamente en cuestión una versión inicial de una historia o desafía explícitamente una interpretación inicial de los hechos (Ochs *et al.*, 1992: 59). Por ejemplo, en (15), más abajo, aunque es Lucy quien inicia el relato de un compañero de clase a quien solo se le impuso el castigo de quedarse un día después de clase, es su madre quien continúa la historia, mostrando la respuesta psicológica de Lucy ante las acciones ofensivas:

- (15) LUCY: When we were back at school um - this girl? - she pulled um - Vicky's dress ((pone la mano en la rodilla)) up t'here ((gestos con la mano a la altura del pecho)) in front of the boys
 Cuando volvimos a la escuela esta chica tiró del vestido de Vicky enfrente de los chicos

- MADRE: mhm?
 LUCY: She only- all she did was get a *day* of detention
 Ella solo - no la castigaron más que un día a quedarse después de clase
 MADRE: mhm? - *you* think she should have gotten suspended?
 ¿Y crees que deberían haberla expulsado?
 (0.6)
 LUCY: at *LEAST* - That's
 Al menos, eso es
 [faltan unas líneas]
 MADRE: (cuz Luy) was *really* embarrassed ((afirmando con la cabeza, hablando mientras come))
 Porque Lucy estaba avergonzada de verdad
 (1.6)
 MADRE: (I mean you/Lucy really) would have like to kill the - the girl - huh?
 ¿O sea que a ti/a Lucy le habría gustado matar a esa chica no?
 LUCY: ((afirma con la cabeza lentamente, mientras mastica con el tenedor en la boca))
 [
 MADRE: (cuz) you were upset with her - ((hablando rápido))
 But you were held back because you (thought) your school was goin' to do it and the school didn't do it and you feel upset
 Tú estabas disgustada con ella, pero te contuviste, porque pensaste que la escuela iba a hacer algo, y no lo han hecho, así que estás disgustada

(Ochs *et al.*, 1992: 47)

Estos datos muestran que, en una auténtica conversación, la autoría de las historias se reparte entre una serie de hablantes. La coautoría es un fenómeno que puede estar mucho más extendido (Duranti y Brenneis, 1986). Cuando observamos los enunciados desde el punto de vista del marco participante dentro del cual ocurren, incluso los actos de habla donde aparentemente participa un único individuo (i. e. hacer una oferta, acusar, saludar, expresar una opinión, hacer una petición) son, de

hecho, el esfuerzo cooperativo de una serie de participantes, de los cuales hay solo unos pocos (los ratificados) cuya conducta se reconoce como relevante. Esto significa que hay una serie de coautores reales y potenciales en cualquier momento de la interacción. El reconocimiento de que las reacciones quinéticas o verbales contribuyen a lo que se dice y hace depende de una serie de factores, entre otros, las teorías que impere localmente a propósito de la autoría, la intencionalidad y la responsabilidad (Duranti, 1993a, b; Heritage, 1990/1991; Hill e Irvine, 1993; Mandelbaum, 1993; Rosen, 1995) y el uso específico que se haga de los recursos perceptuales disponibles, marcado por el contexto. La cuestión «¿qué voz se oye?» suele traducirse en la pregunta «¿qué voz cuenta?» (Lindstrom, 1992). La ideología desempeña un papel mayor de lo que normalmente se cree en la organización de la percepción, tanto por lo que respecta a la teoría del investigador de la comunicación como a los participantes. En la sociolingüística tradicional cuantitativa, por ejemplo, la entrevista se utiliza como el principal y casi siempre único acto de habla que se considera fuente de información para los modelos de habla. Cuando observamos las transcripciones de datos recogidos de esta forma, casi siempre obtenemos la impresión errónea de que el hablante está implicado en un largo monólogo cuando, de hecho, el entrevistador está constantemente proporcionándole la retroalimentación y el marco interpretativo que construyen el sentido. Cuando ponemos estas cintas, es posible que oigamos también la voz del entrevistador al fondo (i. e. más bajo y menos claro). Aquí se ha hecho una elección teórica que favorece a un hablante determinado como el autor/productor. Igualmente, cuando oímos alguna información sobre lo que dijo tal o cual participante en un escenario determinado —i. e. en entrevistas etnográficas—, debemos recordar que, dentro de cada situación, hay teorías localmente aceptadas sobre quién habla, sobre qué tema, en nombre de quién, y a quién se dirige. Los participantes en una asamblea, por ejemplo, recordarán o querrán recordar o mencionar tan solo fragmentos de lo que dijo el orador principal, y dejarán al margen otros comentarios, suspiros o silencios del auditorio que pueden ser igualmente importantes.

Este interés en las unidades de participación contrasta con el énfasis que tradicionalmente ha puesto la teoría de actos de habla en los hablantes individuales y en sus intenciones (véase el epígrafe 7.2). La teoría de la comunicación de Searle no solo privilegia al hablante por

encima de otros participantes en el proceso interpretativo, sino que también utiliza la noción de intención de un modo no problemático. Las intenciones se estudian como algo a disposición de cualquiera que acceda a ellas con la adecuada introspección. Esto es así incluso en el caso de la noción de intencionalidad colectiva, que Searle (1990) ha introducido más recientemente.

No hay duda de que, como han sostenido los semióticos desde hace tiempo (i. e. Morris, 1938), para que algo se convierta en «signo» (véase el epígrafe 5.3) requiere ser «signo para alguien». Las bocanadas de humo que produce la boca de alguien pueden tener un significado, es decir, pueden ser la representación de algún tipo de mensaje, si hay personas que pueden atribuirles un significado. La pregunta es: ¿de dónde procede una interpretación así?, ¿cómo se asigna?, ¿qué o quién es responsable de ella? Searle cree que la fuente de representación, lo que convierte algo en un signo y le atribuye un contenido, es la mente humana. Los enunciados pueden significar algo porque tenemos estados mentales, que son intenciones (de hacer algo) que pueden exteriorizarse a través del habla (o de otras formas de acción humana). Para Searle, esto no significa que debemos pensar conscientemente antes de hablar, «Voy a decir X con el fin de lograr Y», sino que, incluso cuando hablamos espontáneamente y sin premeditación aparente, estamos representando nuestras intenciones. La distinción de Searle entre intenciones previas e intenciones en la acción pretende captar la diferencia entre la acción intencional consciente y la inconsciente (Searle, 1983: 84 y ss.).

El problema que encierra esta teoría no es la confianza en la mente humana. Por supuesto que la mente está implicada en cualquier cosa que hacemos, especialmente si se trata de pensar y hablar; y tampoco es un problema el hecho de que las intenciones sean parte del debate. La intencionalidad, como propiedad de la conciencia humana de perseguir un objetivo, de ir detrás de algo, es básica en la comprensión de la acción humana. Esta fue la primera definición de intencionalidad que dio Franz Brentano, como Husserl nos recuerda:

Entendemos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de «ser conciencia de algo»... una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un desear, de un objeto deseado, etcétera.

(Husserl, [1931] 1985: 195)

Cuando las personas se implican en una conversación o en cualquier otra forma de intercambio social, no cabe duda de que sus interacciones son acerca de algo, en el sentido de que hay intencionalidad en ellas. Sin embargo, si utilizamos las intenciones para explicar la conducta de las personas, incluida el habla, y pretendemos que sea la herramienta interpretativa suprema, nos enfrentamos a dos clases de problemas: (i) los participantes no siempre se muestran orientados hacia (o interesados en) lo que otros pretenden; (ii) cualquier reconstrucción de las intenciones de los participantes (incluida la reconstrucción que realiza el analista) debe descansar sobre la información de que dispone en el contexto de la interacción.

Los teóricos de los actos de habla han admitido que, para que las intenciones sean tenidas en cuenta, han de descansar sobre las particulares condiciones (véase el capítulo 7) contextuales (o de fortuna), que no son un conjunto de características predefinidas. Los diversos factores o dimensiones que constituyen el contexto cambian en el curso de la interacción y, por tanto, para los propios intérpretes, quienes normalmente restringen o amplían el contexto relevante (Goodwin y Duranti, 1992). El tiempo y el espacio forman parte de cualquier acto de interpretación. Esto significa que, en una actividad conjunta, los participantes deben confiar en todo momento en una serie de características que consideran relevantes para interpretar lo que sucede, lo que es posible que ocurra, lo que harán más tarde. Puesto que, en realidad, nadie puede leer la mente de otras personas ni adivinar lo que otros van a hacer, entonces «significar» debe implicar decisivamente la interpretación de información que queda fuera de la mente del hablante. Así, pues, en el mundo real el lugar del significado y, por ende, el lugar de la interpretación, es fundamentalmente externo, reside en las conductas que hacemos públicas, en los símbolos ya constituidos, en el entorno construido que habitamos, usamos y modificamos (véase el epígrafe 9.5). En otras palabras, el significado no está únicamente en la mente de las personas, también se encuentra en los actos cotidianos —i. e. los tipos de marcos participantes (véase más arriba)— y en los artefactos que utilizamos (i. e. casas, habitaciones, muebles, lápices, cuadernos de notas, ordenadores, teléfonos, etc.), los cuales nos permiten interrelacionarnos unos con otros en formas concretas. La idea de que el significado que damos al uso de estos artefactos y a estos modos habituales de acción se debe a estados intencionales de la mente de los participantes carece de

una dimensión decisiva de la acción humana, a saber, lo que Heidegger llamó la **discreción** de los seres que encontramos en la vida diaria.

No tenemos siempre ni continuamente una percepción explícita de las cosas que nos rodean en un entorno familiar, ciertamente no de tal modo que podamos ser conscientes de ellas cuando así lo deseemos. Precisamente debido a que no ocurre esta conciencia explícita de ellas ni poseemos la seguridad de que se encuentran cerca, las tenemos a nuestro alrededor de un modo peculiar, como son en ellas mismas. En la imperceptible indiferencia de nuestro habitual comercio con ellas se convierten en accesibles precisamente gracias a la discreción de su presencia. La presuposición de que hay una posible ecuanimidad en nuestro trato con las cosas reside, entre otras, en la *naturaleza ininterrumpida* de ese comercio. En la base de esta serena imperturbabilidad de nuestro comercio con las cosas yace una peculiar temporalidad, que hace posible que tomemos nuestro bagaje contextual próximo de modo tal que nos perdamos en él.

(Heidegger, 1988: 309)

Para que funcione la interacción social, la mayor parte del tiempo debemos «perdernos en ella». Cuando nos detenemos a pensar qué está ocurriendo o qué ha ido mal, accionamos un determinado tipo de control sobre la acción social por el que apelamos a un conjunto de normas que nos expliquen qué ha salido mal o qué debería haber ocurrido (Garfinkel, 1967; Heritage, 1984). Este tipo de control o actividad reflexiva da lugar también al tipo de interpretaciones de las intenciones de los hablantes que proponen los teóricos del acto de habla. El discurso de la intencionalidad está así íntimamente conectado con el discurso de la responsabilidad. Esto es cierto no solo porque las intenciones se reconstruyen típicamente para asignar la responsabilidad a algo que se ha hecho, sino también porque, en muchos contextos, la responsabilidad es uno de los principales criterios que se utilizan para interpretar un acto. Los participantes no suelen preguntarse a sí mismos ni a otras personas «¿qué ha querido decir?», sino «¿qué quiere decir esto?»; esto es, una vez producido, el acto se evalúa sobre la base de sus consecuencias sociales²⁵. De

²⁵ La cuestión del papel de la intencionalidad en la interpretación del lenguaje ha recibido mucha atención en las dos últimas décadas. Además de las referencias ya citadas, véanse Appel (1991), Bogen (1987), De Mulder (1993), Dennett (1987), Derrida (1977 [véase Hoy, 1986]), Du Bois (1993), Duranti (1988b, 1993a, b), Grice (1971), Hoy (1986), Leilich (1993), Lepore y Van Gulick (1991), Nuyts (1991, 1993, 1994), Searle (1983, 1986, 1990).

hecho; en muchas sociedades, las personas no creen que sea posible entrar en «la mente de otra persona» (Ortner, 1979; Schieffelin, 1981; Shore, 1982). Al reflexionar sobre la cuestión de la interpretación desde una perspectiva intercultural, Rosen (1995a: 1) ha escrito:

lo que, en un principio, puede parecer una cuestión totalmente ideacional [a saber, la interpretación] está, de hecho, íntimamente entrelazada con la naturaleza y distribución del poder, el retrato de los eventos y la afirmación de la personalidad, la relación de confianza y engaño, y la atribución social de responsabilidad legal y moral.

Una teoría de la interpretación de orientación antropológica debe incorporar estas intuiciones sobre el lenguaje, el poder del lenguaje y la personalidad, en el análisis de los actos comunicativos concretos. Como hemos visto en el capítulo 7, Rosaldo y otros sostienen que las ideas de los teóricos de los actos de habla respecto de la interpretación están influidas por las teorías y prácticas occidentales, incluyendo las creencias actuales sobre lo que una persona es y cómo podemos conocer la realidad o influir sobre los pensamientos y acciones de otras personas. Los antropólogos lingüísticos creen que el hecho de tomar como base los estados mentales para explicar el significado está condicionado por estas creencias. Pero hay algo más en todo ello. Creo —y en esto estoy de acuerdo con los analistas de la conversación (véase el capítulo 8)— que este interés exclusivo en las intenciones de los hablantes se debe también a limitaciones metodológicas y analíticas. Searle, al igual que otros muchos filósofos, argumenta sobre el lenguaje o la acción social a partir de situaciones artificiales basadas en sus propias intuiciones o en actos concebidos individualmente. Su estudio especula sobre lo que una expresión o acto pueden significar en un contexto general, es decir, idealizado. Solo en ese mundo idealizado los hablantes producen enunciados de forma completamente individualizada, sin tener en cuenta a su auditorio y sin ver si su discurso adquiere significado como parte de una actividad conjunta donde los demás contribuyen a dar forma a lo que se dice y lo que se quiere decir. Cuando examinamos los modos en los que los diferentes participantes colaboran en la producción del más mínimo enunciado, encontramos que la responsabilidad de su interpretación está característicamente distribuida entre todos los participantes, así como entre los recursos materiales. La interpretación es

social, no simplemente porque en ella se comparten públicamente creencias, un punto que Searle no tiene problemas en reconocer, sino porque cuanto más observamos a las personas implicadas en ella, más nos damos cuenta de que se trata de una actividad donde se dan cita una serie de productos y recursos públicamente compartidos. Las intenciones de los participantes son uno de estos recursos y no siempre el más importante. El receptor puede o no considerar que las intenciones del hablante es el contexto relevante para interpretar el discurso. En el pasado he sostenido esta posición basándome en el material lingüístico y etnográfico que recogí durante mi trabajo de campo en Samoa Occidental. En Duranti (1988b, 1993b), muestro que los participantes en asambleas políticas como el *fono* están más interesados, al parecer, en cuestiones de responsabilidad y, por tanto, en las consecuencias sociales de las palabras de un orador, antes que en temas relativos a la intencionalidad o el estado mental de los hablantes. Desde entonces, me he ido convenciendo de que convertir las intenciones del hablante en el centro de la investigación es problemático, no solo porque asume sin cuestionar una comprensión compartida del estado mental del hablante, sino porque deja al margen del proceso comunicativo el trabajo que realizan otros participantes, así como el ámbito completo de recursos semióticos que integran cualquier acto interpretativo. Si se pone el énfasis en la representación mental del hablante, no se toma en cuenta la interpenetración continua de códigos y modos de hablar y actuar que toman parte en cualquier evento de habla.

9.5. LA PARTICIPACIÓN EN EL TIEMPO Y EN EL ESPACIO: LOS CUERPOS HUMANOS EN UN ENTORNO CONSTRUIDO

Antes que las técnicas instrumentales, hay un conjunto de técnicas del cuerpo.

(Mauss, [1935] 1979: 104)

Dado el énfasis en la naturaleza simbólica de los sistemas lingüísticos, no es sorprendente que la mayor parte de los debates acerca de la estructura del lenguaje y el uso del lenguaje no hagan referencia al *entorno-construido*, esto es, a los productos de la actividad constructiva humana que rodean y sostienen la interacción humana (Lawrence y

Low, 1990)²⁶. Se entiende que las palabras, morfemas o incluso las oraciones representan ideas y, como tales, están inherentemente separadas de los objetos físicos producidos por el trabajo humano. A pesar del advenimiento de la teoría de los actos de habla, con su énfasis en los enunciados como hechos (véase el capítulo 7), no ha aumentado la atención que se presta al mundo material en el que tiene lugar la interacción social, además de la comunicación. La única gran excepción en este campo es el estudio de la deixis, esto es, la propiedad de aquellas expresiones lingüísticas, llamadas deícticos (véanse las secciones 1.4.2 y 6.8.2), que no pueden ser interpretadas sin referirse al contexto extralingüístico (o no lingüístico) de su uso (Anderson y Keenan, 1985: 259; Levinson, 1983: cap. 2; Lyons, 1977).

Un análisis del habla que comience por las unidades de participación nos permite nuevos modos de repensar la deixis. Como ha señalado Hanks (1990), habida cuenta de que el marco de participación se modifica continuamente a lo largo de una interacción o evento de habla, los participantes necesitan modos de señalarse unos a otros quién o qué voz habla en un momento determinado, y a quién ha de ponerse atención o qué punto de vista es el que se asume o se convoca. Hanks (1990) muestra que los términos deícticos del maya pueden entenderse únicamente si se toman en consideración los cuerpos humanos de los participantes, así como el mundo material donde interactúan (véase el epígrafe 6.8.2). El trabajo sobre la deixis de Hanks pone de relieve la necesidad de entender el proceso por el que se codifica y descodifica el significado dentro de un *campo fenoménico*, es decir, un campo de acción y pensamiento que se convierte en relevante a medida que los participantes se mueven dentro de él con su cuerpo y sus sentidos. Hanks ha sido el primer lingüista que ha intentado integrar los métodos estructuralistas de análisis (véase el capítulo 6) con la caracterización del cuerpo humano que la fenomenología ha realizado, como

²⁶ Para Lawrence y Low (1990: 454), el entorno constructivo se refiere «en sentido lato, a cualquier alteración física del entorno natural, desde las aldeas a las ciudades, pasando por cualquier construcción humana... incluye *formas construidas*... espacios definidos y limitados, pero no necesariamente encerrados, como la zonas abiertas de un recinto de casas, una plaza, o una calle... podría incluir lugares significativos, como templos, santuarios, que no albergan ninguna actividad... elementos específicos de los edificios (como puertas, ventanas, techos, paredes, suelos y chimeneas) o subdivisiones espaciales de los edificios... a las que se suele referir en términos de sus *planos*».

mediador decisivo en nuestra relación con el mundo de objetos que nos rodea (Merleau-Ponty, 1962; Schutz, 1967). Las expresiones deícticas entran en este proceso mediante la orientación de enunciados, miradas y movimientos dentro del espacio y el tiempo, basándose en un conjunto de convenciones ya establecidas, y mediante la construcción de un mundo conceptual que no se distingue, sino que se basa en nuestra comprensión corporal del mundo fenoménico. Decir «yo» o «tú», o elegir el uso de una expresión locativa frente a otra, significa evocar, establecer, reafirmar *campos corporales*, es decir, unidades de participación que descansan en modelos socioculturales y en modos de corporeidad (Hanks, 1990: 262).

El cuerpo humano y el entorno construido son elementos decisivos del análisis de cualquier interacción donde intervenga el movimiento a través del espacio y el tiempo. Con frecuencia olvidamos que el cuerpo humano es el primer instrumento de nuestra experiencia. Nuestra boca, manos, ojos, pies y otras partes del cuerpo son los primeros elementos de mediación en nuestra interacción con las personas y objetos que nos rodean. Pero nuestro cuerpo no opera en un espacio vacío. Nos movemos dentro de un espacio que han modelado otros antes que nosotros, un espacio que tiene historia, significado, esto es, un ámbito de posibilidades. Como ha señalado Frake (1975: 37) en su análisis de cómo entrar en una casa yucateca,

una casa, incluso una casa yucateca de una sola habitación, no es un solo espacio. Es una secuencia estructurada de espacios donde se diferencian unos eventos sociales de otros, además de por la posición en la que ocurren, por las posiciones por las que han pasado los actores para llegar allí, y la manera en la que han realizado esos movimientos.

Una vez que empezamos a considerar seriamente la importancia de las coordenadas espacio-temporales en las interacciones humanas, nos damos cuenta de que necesitamos ampliar el contexto de los intercambios verbales más allá del estudio —por muy detenido y elaborado que sea este— de lo que se dice. Necesitamos una microhistoria de la interacción humana que no incurra en reconstrucciones ideológicas y que no adolezca de las habituales limitaciones de la mera observación. Como hemos señalado en el capítulo 3, lo que hacen las personas al hablar no es algo que pueda imaginarse o recor-

darse; sobre todo debe verse, porque la vista es un campo fundamental de la experiencia humana y la mirada es una dimensión fundamental en cualquier interacción. Lo que los participantes ven y cuándo lo ven es más que una información de fondo con la que podemos contrastar lo que se dice. La mirada, que es una actividad que ocurre dentro de un mundo material, es en sí misma una acción social, es el instrumento y el producto de un viaje interpretativo que solo puede entenderse espacio-temporalmente. Por este motivo, como han sostenido los etólogos humanos durante años, es tan decisiva la documentación visual de los encuentros humanos para un análisis de lo que las personas hacen unas con otras, unas a otras y a través de unas y otras (Eibl-Eibesfeldt, 1968, 1974; Kendon, 1967, 1977, 1990, 1992; Kendon y Ferber, 1973). Sin embargo, a pesar de la accesibilidad de las tecnologías que hacen posible la reproducción mecánica y electrónica de una interacción y el registro de algunas de sus características espacio-temporales, una gran parte del estudio acerca del uso del lenguaje se basa exclusivamente en registros audio. Estos estudios no necesariamente producen un análisis inadecuado —no cabe duda de que el examen atento de los mecanismos de organización del habla es un valor (véase el capítulo 8)—, pero tienden a reproducir una visión sesgada de lo que importa a los participantes en una interacción. Si somos serios en cuanto al compromiso con el estudio del lenguaje como recurso para las prácticas culturales y producto de ellas, no podemos aislar sistemáticamente el habla del movimiento de los cuerpos participantes a través un espacio cargado material y simbólicamente.

Partiendo de estos presupuestos, en Duranti (1992) analicé el ritual de saludos de una ceremonia en Samoa, donde hacía hincapié en cómo la actuación e interpretación de las palabras que se empleaban en los saludos de bienvenida eran contingentes al desenvolvimiento temporal de los movimientos de los participantes en la casa durante y después de su llegada. Los datos audiovisuales recogidos en cintas de vídeo y película Súper 8, durante un período de varios años en la misma aldea, demuestran que las palabras que se emplean en los saludos son parte de una secuencia de actos que incluyen movimientos corporales, y que no pueden entenderse en su totalidad sin el concurso de dichos movimientos. Un análisis que se centrara exclusivamente en la ejecución lingüística de los saludos representaría el intercambio como

un par adyacente complejo (véase el epígrafe 8.1.1), donde un grupo de participantes que se encuentran ya en la casa dan la bienvenida a un recién llegado que, a su vez, responde dirigiéndose al grupo de bienvenida como tal grupo o como una serie de individuos, a los que se identifica por medio de sus títulos o por los roles posicionales que el contexto pone de relieve.

- (16) La representación esquemática de un saludo ceremonial en Samoa
- | | |
|----------|--------------|
| Parte A: | [BIENVENIDA] |
| Parte B: | [RESPUESTA] |

Como suele ocurrir en los pares adyacentes, una vez que se inicia la primera parte del par (por la Parte A), se espera la segunda parte del par. Sin embargo, lo que la parte A dice cuenta como primer par, solo después de que la Parte B se haya posicionado dentro de la casa en el lugar que garantiza la bienvenida. Esto significa que para comprender este tipo de interacción debemos, antes de nada, tomar en cuenta la *conceptualización local del espacio dentro de la casa como una representación simbólica de la organización social relevante para el evento que está aconteciendo o va a acontecer*. La distinción entre «frente» (*luma*) y «trasera» (*tua*), o entre *tala* y los otros dos lados, por ejemplo, establece de alguna manera las coordenadas generales en términos del estatuto y rango en cualquier casa samoana; a los oradores (e invitados destacados) se les ha asignado el «frente», a los grandes jefes uno de los dos *tala*, y a los oradores de rango menor la «trasera». Sin embargo, el lugar que ocuparán, o que se les invitará a ocupar a unos y otros, en parte estará en función del tipo de evento concreto que vaya a tener lugar dentro de la casa. La figura 9.5 muestra que las distintas partes de la casa se determinan sobre la base de una coordenada externa, como una carretera (o, algunas veces, el *malae* o terreno ceremonial).

Si tomamos en consideración lo que hacen los participantes, esto es, cómo se mueven con su cuerpo a través del espacio, lo que hemos descrito anteriormente como la primera parte del par del saludo de bienvenida, puede reanalizarse como la segunda parte de un par de intercambio que empieza con un acto no verbal, concretamente, con la ocupación de un lugar que he denominado «zona frontal», un área que comprende dos *tala*, el «frente» y la «trasera». Esta interacción está esquemáticamente representada en la figura 9.6.

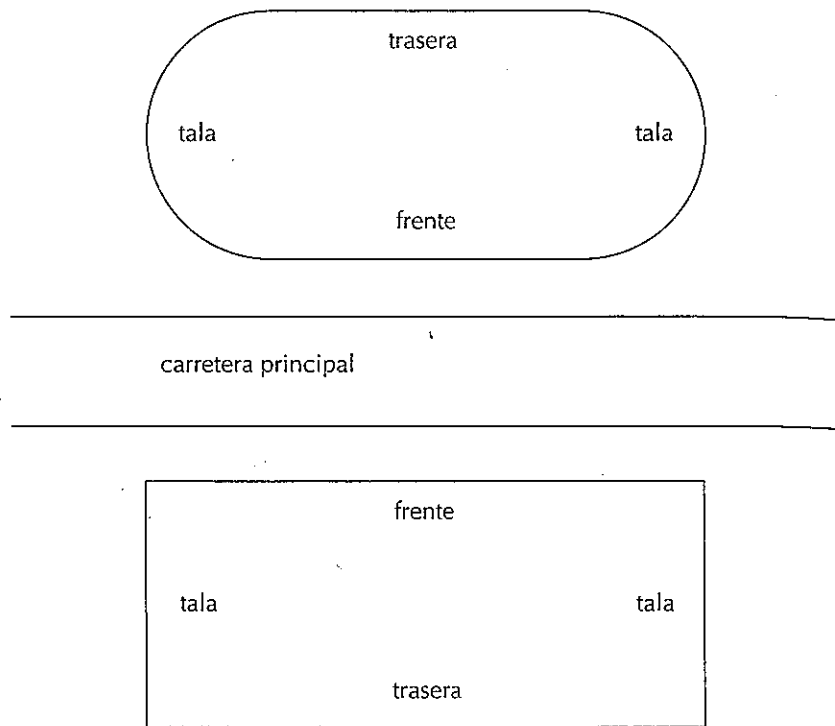


Figura 9.5. La conceptualización local de los espacios en dos casas samoanas orientadas a la carretera (Duranti, 1992).

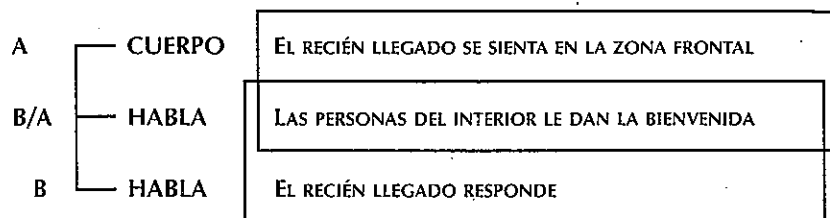


Figura 9.6. Dos interpretaciones entrelazadas de secuencias de un par adyacente durante un intercambio ceremonial de saludos de bienvenida.

El reconocimiento del papel del cuerpo del recién llegado en la interacción modifica la responsabilidad del inicio del saludo a los recién llegados, que tienen de hecho mucha más conciencia de si son saludados o no de lo que podría parecer a primera vista. Pero incluso esta interpreta-

ción ha de revisarse en algunos casos a la luz de otros movimientos posibles o reales por personas que ya están sentadas en la casa. Las personas en la casa no están completamente quietas cuando la nueva partida de recién llegados entra en el espacio común. Así como hay casos en los que no hay objeción alguna por parte del recién llegado o de las partes sentadas acerca de dónde debe sentarse el primero, también hay veces en las que se produce una cierta negociación. No es poco frecuente que los participantes que ya han tomado asiento traten de guiar o invitar al nuevo participante a que se siente en un lugar concreto. Igualmente habitual para el recién llegado es que se resista al «ofrecimiento» de una posición de alto rango. Este es el caso, por ejemplo, de la siguiente interacción, donde al jefe Agaiataua se le invita a sentarse en el *tala*, pero se las arregla para sentarse en un extremo, junto a Leuta, el orador de mayor rango en la casa (y en la subaldea donde el encuentro tiene lugar), que queda a su izquierda.

(17) (Fono en la aldea de Sanonu; el jefe Agaiataua llega cuando la reunión ya ha comenzado)

((Plano del jefe Agaiataua entrando desde el exterior, atravesando la entrada en el frente, y encaminándose hacia la trasera))

((La película se interrumpe durante unos segundos y se reanuda cuando el jefe, ya en el interior de la casa, caminando con una raíz de kava* en su mano derecha, trata de obtener un lugar en la fila trasera, entre los oradores))

- | | | |
|---|------------|--|
| 1 | ?: | (<i>afio fo`i`iā!</i>)
¡vaya hacia allí! |
| 2 | ??: | <i>ò ikū lā!</i>
¡en ese lado! |
| 3 | Jefe A.: | <i>ia``o`i`lā!</i>
¡vale, allí! |
| 4 | Orador O.: | <i>ia`afio ifo`i`ō</i>
vale, vaya hasta el final de la fila, allí |

* Es una planta piperácea de hojas gruesas, cuyas raíces se emplean para confeccionar una bebida euforizante de uso habitual en las prácticas rituales de los pueblos de las islas del sur del Pacífico, principalmente Tahití, Samoa, islas Fiji y Solomon y Nueva Guinea. (N. del T.)

- 5 Jefe A.: `o `i lā
 allí
- 6 ?:(uh uh)
- 7 ?:(uh::)
- 8 ??: ia `(ua makua ā) ((El jefe A. comienza a sentarse))
bien (es realmente muy)
- 9 ((El jefe A. deja su raíz de kava en el suelo, frente a él, a su derecha))
- 10 ?:(? ? ?)
- 11 ??: hehe
hehe
- 12 Jefe A.: ((Suspiros)) hahh!
- 13 ?:(ia `afio maia!)
¡Bien, bienvenido!
- 14 `Auga: ia `afio maia!
¡Bien, bienvenido!
- 15 Jefe A.: ia`
bien
- 16 ?:(afio maia
bienvenido
- 17 ? Leuta: afio maia – lau afioga Aga(ia)taua!
¡Bienvenida su alteza Agaiataua!
(...)

La figura 9.7, basada en la película de la interacción, sigue la trayectoria del jefe Agaiataua y sus sucesivos intentos de sentarse en la zona «trasera», con los oradores de menor rango.

La dilatada resistencia a aceptar un puesto de alto rango en esta situación no se debe simplemente a la «cortesía» (i. e. una parte ofrece un puesto de más categoría y la otra acepta uno de menor categoría), sino al hecho de que un puesto de alto rango conlleva siempre implicaciones políticas y económicas (véanse Goody, 1972; Irvine, 1974, 1989). A causa de la relación directa entre el puesto que se ocupa y el status y rango asociados a él, los jefes que no están del todo seguros de su lugar dentro de la jerarquía local y de la organización socioeconómica con él asociada pueden tratar de resistirse ante lo que parece una generosa

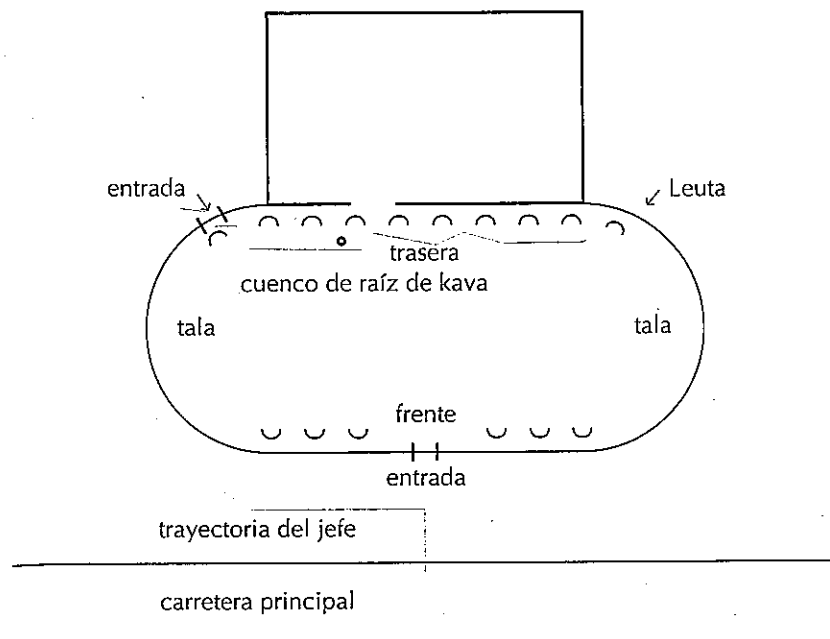


Figura 9.7. Trayectoria que sigue el jefe Agaiataua cuando llega a la casa llena de oradores de su subaldea (Duranti, 1992).

oferta, pero puede convertirse en una bendición problemática desde un punto de vista financiero (pues se espera que aquellos que ocupan los puestos de mayor rango den más que los de menor categoría). La información etnográfica revela que el status del Jefe Agaiataua dentro de la comunidad se encuentra en una ambigua posición estructural, debido a una serie de factores como el origen de su título, que procede de otro pueblo —en la mayor parte de los encuentros se dirigen a él por un título local, que no es de tan alto rango—, su situación vital (vive en una tierra que pertenece a su suegro, un orador anciano y muy respetado) y su ocupación (maestro de escuela), que le otorga una identidad al menos parcialmente próxima a los valores occidentales. Esta ambigüedad en la identidad de su status se refuerza por sus acciones: ha entrado en la casa llevando un bastón de raíz de kava, un objeto que tradicionalmente ofrece a la asamblea, pero cuando toma la palabra por vez primera, lo hace en el «habla-buena» (*tautala-lelei*), una variedad fonológica de Samoa que es habitual en la iglesia, la escuela y otros escenarios institucionales

de origen occidental, pero no en asambleas donde se reúnen la fuerzas políticas del pueblo basadas en el linaje²⁷.

Los saludos ceremoniales en Samoa también interesan a la cuestión de la diferenciación y de la constitución de la jerarquía. Si alguien es o no saludado depende de una serie de factores que establecen si su entrada es merecedora de reconocimiento público. La participación en el intercambio de saludos, una actividad negociada y negociable en grado sumo, es también un importante aspecto de la reproducción del orden social. Su organización, con hablantes múltiples que acogen conjuntamente, aunque no de forma simultánea, al recién llegado, permite oír voces individuales y epítetos concretos, que permiten contrastarse entre sí. Lo que se llama a alguien, y cómo se devuelve el saludo, son indicios significativos de la estatura social de los individuos y de los grupos que intervienen en el encuentro. El hecho de que el mismo ritual de eventos basados en jerarquías de linaje, como el *fono*, se extienda a representantes de la iglesia local o del gobierno, favorece una lectura de estas instituciones modernas en términos de valores tradicionales y urde la ficción ideológica de un mundo que se pretende que parezca el mismo, aunque en realidad está cambiando.

9.6. CONCLUSIONES

He empezado este capítulo con la noción de actividad y su importancia en el estudio de la evolución filogenética y ontogenética, y he terminado con un ejemplo de un análisis de los saludos de bienvenida basados en la documentación audiovisual y en los métodos etnográficos. ¿Cómo se relacionan estos dos campos de investigación? La respuesta que propongo es que lo hacen a través de la idea de participación, es decir, de la idea de que el estudio de la conducta humana, incluida el habla, significa comprometerse con una investigación detallada y sistemática de los recursos semióticos y materiales que intervienen en la constitución de actividades normalmente conjuntas y con múltiples participantes. Comprender el sentido de lo que hacen las personas como miembros de grupos particulares —y ser miembros de dichos

²⁷ Para una discusión de la distribución contextual de los dos registros fonológicos «habla buena» y «habla mala», véanse Duranti (1981, 1990, 1994a), Duranti y Ochs (1986), Shore (1982).

grupos— significa comprender no solo lo que una persona dice a otra, sino cómo los participantes que hablan y los que no hablan coordinan sus acciones, incluyendo los actos verbales, para constituirse a sí mismos y a otros en particulares fluidos espacio-temporales, aunque vinculados en unidades. Los lingüistas, antropólogos y sociólogos nos han proporcionado durante la última mitad de siglo una serie de unidades de análisis que tratan de captar los sistemas dinámico-funcionales de los que el habla forma parte. El modelo de evento de habla de Jakobson debe mucho a la tradición europea de la lingüística funcional que se basaba en modelos instrumentales de lenguaje (Bühler, la Escuela de Praga). Su modelo reformula la función referencial del lenguaje —la capacidad de hablar sobre el mundo— y la integra, entre otras, dentro de una serie de funciones que realiza el habla en las interacciones hablante-oyente. El modelo SPEAKING, de Hymes, amplía el esquema de Jakobson, añadiéndole sensibilidad ante las dimensiones del habla y la participación en eventos de habla que hacen del estudio de los eventos comunicativos el punto de partida para el estudio de comunidades enteras. La idea revolucionaria en este caso es el hecho de recurrir a una unidad social de análisis, el evento, que a su vez se define por el habla que lleva aparejada. Hymes invita a los investigadores a considerar y, simultáneamente, a estudiar con detalle las diversas dimensiones del uso del lenguaje, incluyendo el escenario, el género, y los objetivos del evento²⁸. Aparte de la abundante lista de componentes en los que Hymes desglosa los eventos de habla, he decidido centrarme en los «participantes», por una serie de motivos. En primer lugar, al deconstruir las categorías de «hablante» y «oyente», dos piedras angulares de las corrientes lingüísticas contemporáneas, podemos reformular el acto de habla como una actividad diferenciada que, a su vez, crea diferencias, donde lo que aparece como un mensaje fabricado por un individuo es, en realidad, el logro de una unidad social organizada. En segundo lugar, las distinciones sutiles que estableció Goffman dentro de cada categoría nos permiten pensar en los distintos modos en los que el habla propia puede representar simultáneamente las voces y las personas sociales de diferentes individuos o roles institucionales. Esto añade una riqueza

²⁸ Su modelo fue aplicado por Sherzer y Darnell (1972), en un cuestionario de investigación para investigadores de campo, que abarcaba temas tales como las variedades lingüísticas, las actitudes, la adquisición de la lengua y la tipología.

analítica que es esencial para el reconocimiento del habla como una actividad de calado sociohistórico, donde se establece, se negocia y se pone en juego quiénes somos y qué buscamos en nuestro destino real o imaginario como grupo. En tercer lugar, al pasar de los enunciados individuales a los marcos participantes, podemos beneficiarnos de algunos de los hallazgos del estudio de la interacción conversacional para investigar en las consecuencias de los distintos tipos de organización secuencial para la constitución de roles sociales y categorías dentro de los sistemas sociales específicos. Finalmente, el énfasis en la participación reformula el habla como uno más de los recursos semióticos que utilizan los actores sociales, y nos invita a que nos tomemos más en serio los recursos materiales y la información visual que se produce en toda interacción social. Con este fin hemos presentado más arriba el análisis de una interacción ceremonial de bienvenida, pues en él se integra la información recogida mediante métodos tradicionales etnográficos (i. e. observación-participante, entrevistas) con el análisis detallado —en algunos casos, plano por plano, de registros audiovisuales o intercambios interaccionales. La interrelación de recursos verbales, corporales y visuales que hemos descubierto en la bienvenida de Samoa debe entenderse más como algo cotidiano que singular en cualquier intercambio social donde los participantes tengan acceso a información visual y auditiva. También muestra que las actividades de habla que, de otra forma analizaríamos como limitadas, se interrelacionan con otras actividades (previas o posteriores) en modos muy interesantes. El resultado de este complejo entramado de niveles semióticos y canales comunicativos es un tipo de «arquitectura en red» que los saludos comparten con muchas otras actividades humanas sociales. La posibilidad de comunicar secuencialmente, y en ocasiones simultáneamente, mediante diversos recursos (habla, movimientos corporales, interacción con el entorno material y su uso) mantienen vivas múltiples versiones de la misma escena social, así como las múltiples identidades de los participantes. La capacidad de captar estas cualidades de una interacción es una herramienta importante para el estudio de la formación de la identidad social. Si examinamos los saludos de bienvenida como sugiero, podemos mostrar que los múltiples canales y modos de interacción (voz, cuerpo, cuerpo/espacio) se utilizan no solo porque son accesibles, sino porque cada uno de ellos ofrece soluciones distintas al problema de establecer y mantener una particular versión del mundo social —con

sus presupuestos sobre el conocimiento y el poder, el acceso y el rechazo, la continuidad y el cambio— sin negar la posibilidad de otras versiones, con sus propios órdenes y relaciones de poder. De esta forma, el detallado análisis micro del habla en interacción, que hemos propuesto en los últimos capítulos, puede revelarnos un dominio de investigación que es mucho mayor que el de la situación específica que se estudia, y vincula los detalles de las situaciones cotidianas a las grandes organizaciones sociales y los escenarios institucionales que dan sentido y significado a la vida social de cualquier comunidad.

Conclusiones

Uno de los desafíos que plantea la escritura de un libro —y este desde luego no es una excepción— es la necesidad de construir una narración continua a partir de lo que son solamente fragmentos de historias, que originalmente fueron contadas a auditorios distintos y con distintos propósitos. Como en cualquier otra búsqueda de continuidad teórica o temática, la escritura de un libro en cualquier campo de investigación supone una tentativa de construir a la vez un objeto de estudio y un método partiendo normalmente de una diversidad de tradiciones disparas. Si el trabajo se lleva a cabo correctamente, los lectores deberán apreciar en todo ello una síntesis o, al menos, un hilo conductor que integra esa disparidad y proyecta una imagen con un perfil que puede reconocerse fácilmente, valorarse críticamente y ser recordado. Si el resultado es inconsistente, los lectores verán en él una serie de fragmentos y piezas diversas, pero no podrán integrarlos en un objeto unitario. Trataré de hacerlo resaltando algunas de las cuestiones ya planteadas, y algunas otras que han quedado simplemente esbozadas a lo largo de los capítulos anteriores, pero evitando en lo posible hacer un resumen de aquello en lo que ya he insistido anteriormente. Al mismo tiempo que miro hacia atrás, trataré de ofrecer una idea del futuro, un futuro que, así lo espero, algunos de mis lectores contribuirán a construir.

10.1. EL LENGUAJE COMO LA CONDICIÓN HUMANA

La cuestión central de cualquier investigación antropológica ha sido siempre la misma: ¿qué es lo que nos hace humanos? Las respuestas a esta pregunta han sido tan variadas como los tipos de antropología que se han defendido desde el comienzo de la disciplina, que se remonta a

Primitive Culture, una obra de Edward B. Taylor (1871). Una manera de responder a esta pregunta ha sido la de observar la evolución de la especie humana, una tarea que realizan los antropólogos biológicos y los paleoantropólogos. Otra manera ha sido observar las distintas formas en que los seres humanos alteran su entorno, organizan sus vidas y las representan simbólicamente; esto es lo que llevan a cabo los arqueólogos y antropólogos socioculturales. Una tercera manera ha sido examinar qué entraña el hecho de que una especie haya desarrollado un sistema de comunicación tan elaborado, al cual nos referimos normalmente con el nombre de «lenguaje». Esto es lo que hacen normalmente los antropólogos lingüistas; o tal vez, debería decir, lo que *se espera* que hagan los antropólogos lingüistas. Nuestros colegas de otras subdisciplinas suelen esperar que los antropólogos lingüistas les proporcionen respuestas sobre los orígenes del lenguaje y su papel en la evolución del ser humano. A ellos este libro les puede haber resultado decepcionante, porque apenas puede encontrarse nada aquí sobre la evolución humana. Esto no se debe a ningún tipo de recelo frente a un discurso sobre los orígenes ni tampoco supone rechazar la pregunta de «¿qué es lo que nos hace humanos?»; más bien forma parte de un esfuerzo consciente de volver a pensar un objeto de estudio, el lenguaje, que ha sido adoptado, con frecuencia sin una visión crítica, por aquellos que estudian su evolución o los fenómenos culturales donde aquel *ha de* haber desempeñado algún papel. Mi intención ha sido la de ofrecer algo más que una deconstrucción de la noción de «lenguaje»; representa un esfuerzo interdisciplinar por mejorar las nociones de comunicación lingüística que se emplean o manejan habitualmente en las ciencias sociales y en las humanidades. El examen de las diversas perspectivas y «unidades de análisis» tenía dos objetivos. El primero es la valoración del trabajo que realizan los propios analistas en la producción de objetos de investigación, incluyendo los aspectos culturales de la propia producción. A la luz de esta idea, hemos puesto de relieve que los actos de habla individuales son reflejo de las ideologías preexistentes sobre la persona, el conocimiento humano y la sociedad (capítulo 7), a la vez que hemos considerado que todo enfoque centrado en la conversación y la participación surge de unas nociones más abiertas, dinámicas y constructivistas de lo que es la autoría en la comunicación (capítulo 8). El segundo objetivo ha sido el de indicar cómo las distintas perspectivas del análisis pueden ayudarnos a identificar aspectos distintos del poli-

facético fenómeno que solemos denominar «lenguaje». En otras palabras, la aceptación del hecho de que las unidades de análisis —al igual que las transcripciones (véase el capítulo 5)— son artefactos no debe interpretarse en modo alguno en el sentido de que sean una «invención» o de que no tengan relaciones predecibles con «el mundo real». Claro que tienen esas relaciones. En las siguientes secciones trataré de dirigir a los lectores hacia esas relaciones.

10.2. ADQUIRIR UN LENGUAJE

Tener una cultura significa poder comunicarse, y poder comunicarse significa tener acceso a un lenguaje. ¿Pero qué significa «adquirir un lenguaje»? Tal vez podemos empezar a plantearnos esta pregunta si pensamos acerca de algunas de las contradicciones que intervienen en la controversia sobre la adquisición del lenguaje en algunos individuos.

Cuando se ha estimado que un niño que ingresa en un nuevo sistema escolar «no ha adquirido un lenguaje» o «no tiene suficiente dominio del lenguaje», se han ceñido unos pesados grilletes a sus pies. Una disciplina como la antropología lingüística nos ofrece importantes herramientas para afirmar los fundamentos de este tipo de valoraciones. Podemos comprobar empíricamente una afirmación así si formulamos cuestiones específicas como: ¿puede el niño producir secuencias significativas de sonidos?, ¿distingue diferencias en el significado?, ¿puede utilizar el lenguaje al mismo tiempo que participa en distintas actividades (i. e. jugar, razonar, utilizar herramientas, contar un chiste)?, ¿sabe participar en una conversación?, ¿cuál es la variedad del lenguaje en la que se siente más cómodo? Una vez que participamos en este tipo de evaluaciones con la mente abierta y un sólido bagaje en el estudio de las prácticas lingüísticas como fenómenos culturales, podríamos darnos cuenta de que los niños a los que se considera «carentes de un dominio del lenguaje» puede que tengan un gran dominio de él. La pregunta, entonces, se convierte en una cuestión con importantes consecuencias prácticas, políticas y morales, a saber: «¿qué es el lenguaje?». No se me ocurre mejor ejemplo que el de los niños sordos. Hoy día sabemos que cuando los niños sordos reciben una educación basada en el lenguaje de signos, evidentemente «dominan un lenguaje» y uno que, de hecho, es muy complejo y rico, aunque manifiestamente diferente del que emplean sus compañeros oyentes. Pero en las remo-

tas épocas en que imperaba la «oralidad», no era esta la idea más extendida y se consideraba que los niños sordos «no adquirirían el lenguaje» sencillamente porque carecían del que empleaba la mayoría oyente. En la mayor parte de los casos, de hecho, se les prohibía usar el lenguaje que era natural para ellos —el lenguaje de signos— y se les obligaba a acomodarse a una lengua que no era natural para quien tiene dificultades para distinguir los sonidos —el lenguaje oral— (Lane, 1984; Monaghan, 1996; Padden y Humphries, 1988; Sacks, 1989).

A pesar de la brillante demostración que hizo Labov (1970) de la estructura perfectamente lógica del inglés no-estándar, hoy día, profesores y otros administradores escolares llegan a conclusiones similares respecto de niños que hablan distintas variedades lingüísticas o dialectos no estándar, y que están acostumbrados a modos distintos de hablar y relacionarse entre los adultos.

Dentro del contexto de este tipo de debates es donde adquiere importancia el hecho de pensar en el lenguaje en un sentido amplio, y tener una disciplina que puede dialogar con diversas personas que se consideran «expertos lingüísticos». Debemos ayudar a estos expertos a que evalúen las implicaciones de los distintos modos de hablar y de estar juntos, ya sea con o sin palabras. Esto no significa decir que las autoridades escolares deberían dejar que los antropólogos lingüistas hicieran el trabajo que les corresponde a ellas, ni que se ignorasen las diferencias entre los niños y se les considerase lingüísticamente iguales. Este tipo de conclusiones serían tan equívocas y perjudiciales como las teorías que consideran que los modelos de interacción de las clases medias son los únicos «correctos» o «racionales» y el resto manifiestan carencias. Al igual que cualquier forma de universalismo, olvida los detalles que hacen que una vida humana sea lo que es, y terminan construyendo un modelo de la existencia humana que es, en el mejor de los casos, formalmente elegante pero vacío, cualquier forma de particularismo, incluyendo el relativismo cultural extremo, se arriesga a negar la posibilidad de una comunión entre las razas, las edades y los géneros. Las aportaciones de las que hemos hablado en anteriores capítulos deberían ser un buen antídoto para cualquiera de estas posiciones extremas. Deberían obligarnos al menos a ponderar ciertas generalizaciones al mismo tiempo que a recordar que no pueden ignorarse las diferencias, pero que pueden ser comparadas, analizadas y reconsideradas. Si es cierto, como nos enseñó el estructuralismo, que sin diferencias no habría

significado, también es cierto que lo que hoy es diferente, mañana puede ser la norma. Si el caos y el orden son dos partes de la misma cosa o dos fases del mismo ciclo, como sostienen las religiones orientales y la física moderna, no debería importar mucho si empezamos desde un presupuesto de diversidad o desde uno de universalidad; lo que importa es que no perdamos de vista la otra perspectiva. Desgraciadamente, sin embargo, los gramáticos no suelen recordarse a sí mismos ni a otros las razones que impulsaron al estudio del lenguaje. Las reglas del lenguaje como un juego de ajedrez suelen eclipsar con frecuencia las reglas del lenguaje como un juego de vida. La convencionalidad de los sistemas lingüísticos y su naturaleza arbitraria han ofuscado su historicidad, la experiencia que vive en ellos y a través de ellos. Se ha demostrado que, incluso los nombres propios, a los que se solía caracterizar como el tipo de signo lingüístico más arbitrario, guardan relaciones deícticas con lugares, personas y acontecimientos, que configuran pequeñas narraciones sobre el pasado o el futuro (Basso, 1984; Rymes, 1996). Adquirir un lenguaje es como poder acceder a un enorme lienzo y a cientos, y aun miles, de colores, pero el lienzo y los colores proceden del pasado: son herencias a mi disposición. Mientras aprendemos a utilizarlos, encontramos que los que viven cerca de nosotros tienen opiniones firmes sobre cuáles han de elegirse, en qué proporciones, qué combinaciones caben y con qué propósitos. Como sabe cualquier artista, existe una ética del dibujo y el color, así como un mercado que reacciona caprichosamente algunas veces, pero la mayor parte de ellas con bastante predecibilidad, ante cualquier tentativa individual de contribuir con su sello personal a la historia de la representación o de reajustar sencillamente las proporciones de ciertos espacios en los márgenes. Así es como entiendo yo la idea de Rossi-Landi de que el lenguaje debe entenderse como un mercado (véase el capítulo 3). Igual que funciona el arte, también nuestros productos lingüísticos se descartan, reciclan o evalúan constantemente. Como hablantes también nosotros somos aprobados, elogiados, apoyados o desaprobados, regañados o ignorados. Nuestra fama profesional podría medirse por el número de discursos que pronunciamos, el número de libros que publicamos, pero nuestra posición dentro de la comunidad se mide normalmente a través del uso que hacemos diariamente del lenguaje, para afirmar una idea, granjearse una nueva amistad, manejar una crítica o reconfortar a un alma perdida. Adquirir un lenguaje significa formar

parte de una comunidad de personas que participan en actividades comunes a través del uso, si bien nunca completo, de una gran variedad de recursos comunicativos compartidos. En este sentido, adquirir un lenguaje significa formar parte de una tradición, compartir una historia y, por tanto, tener acceso a una memoria colectiva, repleta de historias, alusiones, opiniones, recetas, y otras cosas que nos hacen humanos. No adquirir un lenguaje, o tener únicamente un conjunto muy limitado de sus recursos, significa verse privado de ese acceso.

10.3. LENGUAJE PRIVADO Y PÚBLICO

La naturaleza compartida, pública y comunitaria del lenguaje lo dotan de un sentido inherente a la condición humana. El lenguaje como práctica compartida es uno de los grandes dilemas de la vida social. Si con el fin de expresarnos a nosotros mismos y comunicar nuestros pensamientos a otros individuos, necesitamos tener acceso a un recurso público como es el lenguaje, ¿cómo podemos garantizar que lo controlamos, que lo doblegamos a la medida de nuestras necesidades, que no sucumbimos en tanto individuos al peso del código socialmente compartido? ¿Cómo pueden las palabras ya nacidas y empleadas en otras épocas, por otras gentes, en contextos diferentes, seguir siendo relevantes, adecuadas y no haber perdido su significado para nosotros? ¿Hasta qué punto han sido alguna vez nuestras palabras *realmente* nuestras?

Este es, claro está, un asunto que ha fascinado y cautivado durante generaciones a los especialistas, ya que, después de todo, es el núcleo del problema de la relatividad lingüística (véase el capítulo 3). La reciente investigación realizada dentro de la antropología cultural y lingüística sugiere, sin embargo, que tras estas preguntas subyace un concepto de persona que no se corresponde con la experiencia de los actores sociales. Desde el punto de la vida social constituida sociohistóricamente, la elección entre ser uno mismo y elegir un grupo es solo teórica, pues en la práctica no es factible. Uno solamente puede ser uno mismo contra el telón de fondo de las identidades, las expectativas y las prácticas que la presencia y las acciones de otros sostienen, dentro de las cuales se incluyen también las lingüísticas. Esta tensión forma parte de lo que Myers (1986) caracteriza como el contraste entre la distinción y la relatividad, y Urban (1991) cree que responde a la tensión entre la diferencia y la semejanza, una tensión que se ha manifestado con frecuencia

en los rituales que él ha analizado en América del Sur (véase también Graham, 1993, 1995). La cuestión de la autonomía lingüística o de la creatividad forma parte entonces de un conjunto de preguntas más generales: ¿cómo pueden los individuos luchar para mantener su autonomía al mismo tiempo que forman parte de un grupo? (Duranti, 1994b, 1997). ¿Cómo podemos ser libres en nuestras elecciones a la vez que morales? Estos dilemas son evidentes en sociedades como las aborígenes australianas, donde los individuos se esfuerzan a la hora de exhibir su independencia política de un grupo, pero también desempeñan un papel en las llamadas sociedades «jerárquicas», donde se espera que las personas renuncien a sus prerrogativas y deseos individuales con el fin de indentificarse como parte de grupos políticos más amplios o como súbditos de poderosos líderes. El yo y el otros son, pues, dos caras de la misma moneda, y el lenguaje desempeña claramente un papel importante en la constitución y la reproducción de esta necesaria dicotomía, aún poco comprendida.

La variación que encontramos en la actuación y en el conocimiento lingüísticos no es sino un efecto de la tensión entre lo privado y lo público, lo interior y lo exterior, lo semejante y lo diferente, una tensión que se reproduce constantemente en nuestros pensamientos privados. Las prácticas lingüísticas contribuyen a sostenerla. Pero esta tensión es posible sobre todo debido a la indeterminación básica de cualquier caracterización y categorización lingüísticas. Aunque, en la mayoría de los casos, las palabras y las oraciones cumplen muy bien su función de describir la realidad, no la agotan. Cualquier descripción es una categorización y cualquier caracterización es demasiado amplia y demasiado estrecha. Una expresión lingüística a la vez que otorga generalidad a una experiencia única, deja fuera detalles y matices que pueden ser decisivos para cualquier otra persona. Estas cuestiones solían ser el coto privado de semánticos y etnoscépticos, pero nosotros las hemos colocado ahora en el reino empírico de los encuentros cara a cara. Al hacerlo así, hemos aprendido que las categorizaciones no se producen solamente por oposiciones léxicas mínimas (grande frente a pequeño, consanguíneo frente a afín, persona frente a animal); también se producen por las relaciones indiciales (véase el capítulo 6), la organización secuencial del habla (véase el capítulo 8) y los marcos de participación (véase la sección 9.3). Hemos aprendido que hay innumerables fuentes de categorización interaccional. En una sociedad determinada, un her-

mano puede ser alguien que puede terminar una oración, y un amigo alguien que sepa de quién estás hablando antes de que menciones ningún nombre; en otra sociedad puede hacerse una distinción entre el hermano de un hermano y la hermana de un hermano. Cabe hacer estas mismas distinciones con las formas de hablar o de evitar hablar. Los antropólogos lingüistas han mostrado que las categorizaciones y las generalizaciones no se encuentran solamente en la escritura académica o en las discusiones científicas, también están presentes durante las historias que narran todo tipo de personas. En este sentido, los relatos, ya sean los que se cuentan en una sobremesa (Ochs, Smith y Taylor, 1989) o en un escenario político o judicial (Duranti, 1994a: 175), no son tan distintos de las historias de detectives. A través del transcurso del habla los detalles se van revelando uno a uno para dar a los participantes una oportunidad —aunque de ninguna manera la misma autoridad o habilidad lingüística— para cooperar en la construcción de una historia y en la identidad moral de sus personajes (Jacquemet, 1994). Como hemos visto en el capítulo 9, la organización de los relatos favorece ciertos tipos de secuencias y ciertos tipos de soluciones (i. e. en situaciones en conflicto). Además, como hemos visto en el capítulo 6, la gramática no consiste solamente en tipologías que despliegan posibilidades de marcar un caso en una lengua dada; también son rasgos constitutivos de un punto de vista, pues presentan los eventos y los participantes de una forma determinada. La transitividad en el discurso forma parte de la construcción de la agentividad. Una teoría antropológica del lenguaje no puede dejar de prestar atención detallada a los marcadores morfológicos y a otros rasgos gramaticales, porque por medio de estos se definen y afirman la intencionalidad y la responsabilidad.

10.4. LA LENGUA EN LA CULTURA

Pero cualquier teoría que presenta el lenguaje como un instrumento de producir imágenes se arriesga a la separación entre el lenguaje y la realidad, que desde hace tiempo los antropólogos lingüistas han juzgado problemática. Adquirir un lenguaje es más que tener a nuestra disposición un repertorio infinito de metáforas a través de las cuales dotamos de sentido a nuestra experiencia. Como ha afirmado Harry Hoijer (1953), se debería pensar sobre el lenguaje *en* la cultura y no solo sobre el lenguaje y la cultura. La organización lingüística está inte-

rrelacionada con otros sistemas de la cultura. Podría decirse también para ampliar esta idea que el lenguaje está en nosotros, tanto como nosotros estamos en el lenguaje. Al conectar a las personas con su pasado, su presente y su futuro, el lenguaje *se convierte* en su pasado, presente y futuro. El lenguaje no es solamente una representación de un mundo instaurado autónomamente; también es el mundo, no en el sentido simplista que todos tenemos del pasado, sino en el sentido en que nuestros recuerdos se inscriben en relatos lingüísticos, historias, anécdotas y nombres, tanto como se contienen en olores, sonidos y formas de mover nuestro cuerpo. Si el lenguaje es acción, como propone Malinowski, y las formas que tenemos de hablar nos proporcionan modos de estar en el mundo, como sugieren Sapir, Whorf y muchos otros, la comunicación lingüística forma parte de la realidad que pretende representar, interpretar y evocar. Si el lenguaje es, en palabras de Wittgenstein, una «forma de vida», entonces adquirir un lenguaje no significa solamente tener un instrumento para representar los acontecimientos de una forma determinada; también significa tener la habilidad de interactuar con estos acontecimientos, influir en ellos o ser influido por ellos. Por tanto, para los antropólogos lingüistas, la cuestión de la naturaleza del lenguaje no puede separarse de la cuestión del uso que de él hagan individuos determinados en momentos determinados. El estudio del lenguaje es inherentemente histórico, esto es, localizado en el tiempo y con el tiempo como una de sus dimensiones fundamentales.

10.5. EL LENGUAJE ES LA SOCIEDAD

«Decir el lenguaje es decir la sociedad», escribió Lévi-Strauss en una ocasión. ¿Pero qué significa esto en realidad? Significa que la sociedad se constituye por medio de la repetición de actos comunicativos, no idénticos, aunque vinculados recursivamente entre sí; significa que el gobierno, el puesto de trabajo, la familia y otras instituciones que forman la sociedad se apoyan en el lenguaje para reproducir estas instituciones a lo largo del tiempo, extenderlas por distintos territorios a pesar de las diferencias entre sus habitantes. Es inconcebible pensar en un sistema burocrático moderno sin pensar también en los modos específicos de hablar, escribir y publicar que impone, y que guían a los individuos a través de sus normas, a menudo de prohibición, para jus-

tificar su existencia. ¿Cómo puede existir una burocracia sin sus especialistas lingüísticos, sin sus formularios escritos y hablados por medio de los cuales se cataloga a los individuos, se les separa en grupos de acuerdo con su riqueza, descendencia o incluso dialecto? En el mismo sentido, ¿podríamos concebir una soberanía (en Oceanía, América, África o cualquier otra parte del mundo) sin un lenguaje que distinga al jefe del resto de la población, sin sistemas honoríficos, sin la mediación de aquellos para quienes su trabajo es representar los pensamientos y deseos de los poderosos? La jeraquía social está de tal modo representada a la vez que instrumentada por medio del habla que el estudio de cualquier sistema social no sería posible sin entender que hay un lenguaje que sostiene y representa ese sistema. Incluso en aquellas sociedades, a las que erróneamente se denomina «igualitarias», donde se dice que los individuos se representan solamente a sí mismos y donde no hay adulto (varón) que pueda obligar a otro a hacer, pensar o decir algo que no quiere hacer, pensar o decir, el lenguaje es lo que en última instancia mantiene el equilibrio, reafirma los derechos individuales y sanciona a cualquiera que piense o actúe de forma diferente (Brenneis y Myers, 1984). Antes incluso de que estalle físicamente una pelea, se dicen, oyen, interpretan o malinterpretan palabras. Por supuesto, a continuación, hay espacio para una mayor actividad lingüística, con la consiguiente celebración narrativa o condena de la confrontación física, donde pueden compararse los puntos de vista y negociarse la comprensión (Brenneis, 1998; A. Grimshaw, 1990; Watson-Gegeo y White, 1990).

Adquirir un lenguaje no nos permite solamente dotar de sentido a lo que vemos y oímos ahí fuera; también nos permite penetrar en nuestra mente y alma para formular preguntas como: ¿quiénes somos nosotros?, ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos?, ¿por qué estamos aquí? El lenguaje está ahí para formular preguntas y para proponer respuestas. Estar inmerso en el análisis del lenguaje de las interacciones cotidianas significa creer, antes que nada, que estas preguntas no se restringen solamente a los grandes rituales de nuestras religiones o a la vida política, y a que sus posibles respuestas no se reservan únicamente para los profesionales diestros en el lenguaje, esto es, a los grandes poetas, novelistas u oradores. Como nos han enseñado los antropólogos socioculturales de la vieja escuela, una gran parte de lo que hacen los seres humanos guarda relación con la cuestión de la continuidad, esto es, con el aca-

bamiento de nuestras vidas, con la reproducción material y simbólica de nuestra individualidad, así como con nuestra propia sociabilidad. Esta preocupación, que algunas veces se ha tornado en una obsesión ritual, permea todas nuestras interacciones cotidianas, de la misma forma que el lenguaje de cualquier persona —como nos recuerda el estudio sobre la indeterminación poética de Paul Friedrich (1986: 26)— produce momentos de protagonismo poético, cuando las palabras escogidas, el ritmo de su enunciación y el sonido de su gradación temporal adquieren la riqueza y el poder de convicción del poeta, el novelista o el gran orador. Con esto no quiero decir que todo hablante sea por definición un artista, sino que él o ella es ciertamente un autor, y que los autores tienen buenos y malos días.

10.6. ¿QUÉ CLASE DE LENGUAJE?

En este libro he tratado de mostrar que el concepto de lenguaje que se desprende del trabajo que han llevado a cabo los antropólogos lingüísticos a lo largo de este siglo ha cambiado. Desde un enfoque del lenguaje como sistema de clasificación, una ventana a la realidad mental y, por tanto, un instrumento para el estudio de la cultura como sistema de conocimiento, los antropólogos lingüistas se han desplazado hacia una noción de lenguaje como agregado de rasgos, tendencias y actos que son, en unas ocasiones, el telón de fondo y, en otras, el escenario de la constitución del mundo social en el que vivimos. No hay duda de que este giro teórico ha tenido un precio. Lo que solía pensarse antes como *fuera del* lenguaje se ve ahora como más o menos *parte del* mismo, constitutivo de su organización y, por tanto, de su significado. Para algunos, esto se traduce en que hemos ampliado el fenómeno «lenguaje» hasta el punto de que parece cada vez más difícil identificar lo que *no es* lenguaje. Si, como he afirmado en capítulos anteriores, el lenguaje se convierte en sinónimo de interacción social, ¿cómo podremos distinguir aún entre las palabras y las acciones y, en última instancia, entre las palabras y los objetos? ¿Cómo podremos delimitar las fronteras de nuestras observaciones?

La respuesta es que no corresponde a una disciplina ni a sus especialistas establecer los límites de su investigación. Corresponde a otros la tarea de mostrar a los antropólogos lingüistas que han olvidado demasiadas cosas en el camino o que se han adentrado en un territorio para

cuya exploración carecen de herramientas. El lenguaje como condición humana es demasiado valioso para dejarlo escapar. Los antropólogos lingüistas deben, pues, enfrentarse al riesgo de tener un objeto de investigación en expansión, que al igual que el universo, el lenguaje y los hablantes, pugnan por controlar.

Apéndice: consejos prácticos para la grabación de una interacción

Un debate a gran escala de las distintas cuestiones prácticas que intervienen en la grabación de una interacción humana exigiría un libro entero. En este apéndice voy a limitarme a algunas cuestiones prácticas que pueden contribuir a que los estudiantes eviten algunos errores habituales y a garantizarles una mínima calidad en sus grabaciones. Los estudiantes y los investigadores de campo que deseen profundizar en su conocimiento de estos temas deberían consultar otras fuentes, especialmente Jackson (1987) y Goodwin (1993). Empezaré con algunas informaciones prácticas a fin de preparar las sesiones de grabación, y seguiré con algunas nociones útiles sobre el modo de usar el micrófono, grabar en cinta magnetofónica y en cintas de vídeo.

1. PREPARATIVOS PARA LA GRABACIÓN

Disponerse para la grabación

Si se desea utilizar cualquier tipo de equipo que no sea papel y lápiz, ha de prestarse especial atención a la preparación de las condiciones de grabación. Los aparatos requieren una atención especial y hay que revisarlos con asiduidad con el fin de asegurarse de que garantizarán un óptimo registro durante la grabación. Además, es importante elaborar una lista de pasos que deben seguirse antes, durante y después de cada sesión.

1. El día anterior a la grabación, revise todo el equipo para asegurarse de que funciona adecuadamente y de que las baterías están cargadas.

2. Elabore una lista de todas las cosas que han de recordarse, y otra de las distintas piezas del equipo que debe llevarse consigo. Una vez terminada la sesión de grabación, puede utilizarse la misma lista para comprobar que no se ha olvidado ninguna de ellas.
3. Cuando sea posible, es conveniente llevar recambios de cintas, baterías y piezas del equipo. Si al llegar al lugar de grabación descubre que por algún motivo el micrófono necesita una nueva batería o la cámara se ha estropeado, agradecerá tener un equipo de repuesto.
4. Si es posible, revise el lugar de grabación con antelación y trate de recoger datos sobre cómo será la actividad que va a producirse allí.
5. Explique lo que va a hacer a las personas que participan en el encuentro y obtenga su consentimiento. Encuentre la mejor manera de estar presente sin entorpecer el paso a los demás.
6. Si forma parte de un equipo, es conveniente repartirse las tareas con tiempo (por ejemplo, una persona puede encargarse del sonido y de las notas de campo, mientras otra se ocupa únicamente del equipo de vídeo). Si trabaja solo, acuda a experiencias anteriores para calibrar lo que podrá hacer en un momento dado y prepárese de acuerdo con ello (por ejemplo, puede que se dé el caso de que no pueda manejar a la vez el magnetófono o radiocasete y la cámara de vídeo, y que tratar de abarcar demasiado pudiera afectar a la calidad de su trabajo).

Consejos para el micrófono

1. Cuando sea factible, utilice un micrófono externo, unidireccional, ubicado tan cerca como le sea posible de los participantes. Si se ve obligado a elegir, como puede ocurrir si se trata de un grupo numeroso, coloque el micrófono junto a (o diríjalo hacia) aquellos participantes cuyas palabras o acciones audibles sean de especial interés para usted.
2. Si los participantes se encuentran en una posición estable (i. e. sentados alrededor de una mesa o distribuidos por el suelo de una habitación), ajuste el micrófono a la mesa con cinta adhesiva o cuelgue un micrófono del techo. Si los participantes se mueven, cárguese el radiocasete al hombro y dirija el micrófono en la dirección de las personas que se mueven.

3. Si los participantes se mueven a su alrededor, no hay que desestimar la colocación de un micrófono inalámbrico adherido a la persona cuyo habla es fundamental para la investigación.
4. Asegúrese siempre de que el micrófono tiene una batería nueva o cargada antes de empezar la grabación.
5. No olvide llevar baterías o cintas de repuesto.
6. No olvide llevar cascos para escuchar lo que se está grabando. ¡Es la mejor forma de garantizar la calidad y de saber si el micrófono sigue funcionando!

Consejos de grabación para aparatos de audio

1. Coloque baterías nuevas en la grabadora o asegúrese de que se han recargado las baterías de repuesto, si es posible recargarlas.
2. Después de colocar la cinta en el radiocasete o magnetófono, conecte el micrófono y los cascos en sus correspondientes conectores de entrada en el aparato, ponga en marcha la grabadora, pulse el botón de «pausa», y a continuación el de «grabar» para comprobar la calidad del sonido.
3. Una vez se ha liberado el botón de «pausa» y ha comenzado la grabación, asegúrese de que la cinta está funcionando realmente¹.
4. Si es posible, no se quite los cascos en ningún momento para poder controlar la calidad de la grabación.
5. Acuérdesse de sacar las baterías al terminar la grabación.
6. Si es posible, utilice un aparato estéreo.

Cintas (para la grabación en vídeo y audio)

1. Utilice cintas de calidad, de 60 o 90 minutos de duración (las cintas de larga duración suelen atascarse y romperse con mayor facilidad). Para el equipo de vídeo, si puede permitírselo, utilice las de mejor calidad que puedan encontrarse en el mercado.
2. Etiquete todas las cintas antes de la sesión con la fecha, los nombres de los participantes y el lugar.
3. Numere secuencialmente todas las cintas para seguir un orden cronológico y un control de la duración de las grabaciones realizadas.

¹ Una alternativa a los pasos 2 y 3 es realizar una prueba de sonido antes de comenzar a grabar.

4. Cuando haya terminado de grabar, haga copias de los originales para escuchar y transcribir. Si se ha utilizado equipo de vídeo Hi-8, es conveniente utilizar cintas de 8 mm para almacenar las copias de trabajo (son más baratas) o incluso formato VHS. Si tiene acceso a una mesa de edición con un teclado para rotular, cree sus propios títulos para las copias con información que pueda utilizar más adelante para completar las notas de campo (i. e. sobre el lugar y la hora de la grabación, el nombre de la persona que manejó la cámara, etc.).
5. Si trabaja en un lugar o clima húmedo, haga lo que pueda para mantener las cintas en algún sitio fresco y seco. (Utilice gel de silicona o una caja de seguridad si es necesario.)
6. Mantenga un registro de los contenidos de cada cinta. La mejor forma de hacerlo es crear sus propios títulos (véase la figura A1) y almacenar los contenidos en un archivo correspondiente (i. e. en un archivo del ordenador) (véase la figura A2).

Alessandro Duranti Dept. of Anthropology UCLA	3430 - kids help 3700 M. outside 3885 Marco comes 4350 Y. weeds 4600 sitting for meal
000 - kids play cards at F. and S's house 1150 playing with ball 1500 - at the table, S. serves food to kids 2352 - from outside the house - kids play ball 2480 - cleaning up kitchen	4666 - Grace Eating and talking 5780 End
No.2	kids playing at F&S Women of Ekalesia
2705 Women of the Ekalesia cleaning up house	

Figura A1. Etiqueta de vídeo producida con Hypercard (originalmente etiqueta de audio modificada por Charles Goodwin).

El registro del tiempo puede hacerse mediante el código que aparece en el contador del aparato o por el tiempo. El primer método, que es el único que permiten determinados aparatos de grabación, puede llegar a ser un problema cuando se cambia de aparato. El registro con arreglo al tiempo es el mejor método. En cintas de vídeo que tienen temporizador, el tiempo en la pantalla es una constante (i. e. permanece idéntico cada vez que se pone en marcha la cinta). No obstante, si se utiliza un contador de números, puede que existan discrepancias entre los distintos puntos de vista. El mejor método es transcribir primero y luego seguir la transcripción añadiendo la notación del tiempo a intervalos regulares (i. e. cada minuto o cada cinco minutos).

Hora	CAM/Lugar	Acción/conversación
00	aparcamiento	Mujer empujando a otra mujer en silla de ruedas
00:15	Pan del vestíbulo	Panorámica de 360° sobre las mesas vacías y las sillas
00:50	CORTE	
	Iglesia	Se envían las clases a sus respectivos profesores
1:35	Interior vestíbulo	Llegan los estudiantes y profesores
		Llegan tres profesores, K., J., y F.
2:30		El prof. J. pide a S. que diga la oración
	Zoom S. rezando	
	Mesa redonda	El profesor J. habla
3:20		Se pide a S. que se mueva
3:50		¿Qué día es hoy?
		El profesor K. llega a la mesa y se sienta mientras el prof. J. habla
4:20		Todos pasan páginas hasta la 51...
4:50		Llegan otros dos estudiantes (M., P.)
	CORTE	
	Otras clases	Las clases de los jóvenes
5:28	Panorámica de J. y K.	A una niña se le pide que lea, mientras un niño sentado en la última fila da dinero al profesor F. para la colección
6:36		«El próximo...» (se pide a cada alumno que lea un pasaje)
		El profesor K toma una hoja de la niña y la lee
7:20		El profesor J. amenaza con pegar al estudiante mientras dice «¡escucha!»
		El profesor J. lee
		El profesor J. formula preguntas y los estudiantes alzan el brazo
8:00	Panorámica de un grupo joven	Leyendo el <i>pi tautau</i> (tabla del alfabeto)
		La profesora T. sostiene el póster con letras e imágenes
		La profesora T. lee el alfabeto (ella lee «re» en vez de «ro» y el niño la corrige),
		etc.

Figura A2. Hoja de seguimiento de la grabación en vídeo de una clase dominical en la comunidad samoana de Los Ángeles.

Cuando analizan sus datos, los investigadores necesitan recuperar la máxima información posible, incluyendo los solapamientos, los movimientos de ojos y otros detalles de la interacción que podrían ser relevantes para lo que se dijo o hizo, pero que son difíciles de capturar sin unas óptimas herramientas de grabación. Por este motivo, en la solicitud de apoyo financiero para la investigación, los trabajadores de campo necesitan recalcar la importancia del mejor equipo posible. Como se ha hecho patente a lo largo de este libro, algunas de las características más importantes de la interacción se basan en la transcripción detallada de los encuentros cara-a-cara, donde todo lo que hacen los participantes es potencialmente relevante para el análisis. También es importante clarificar en cualquier solicitud de beca la necesidad de un equipo determinado. El comité de valoración de la misma podría no estar al tanto de las últimas innovaciones tecnológicas, o podría no compartir los mismos presupuestos respecto a las ventajas de utilizar un equipo determinado y no otro. Finalmente, al solicitar el apoyo financiero, debería tenerse en cuenta y clarificar si hay algún equipo disponible como el que se requiere en la institución donde uno trabaja.

2. DÓNDE Y CUÁNDO GRABAR

Se debería registrar lo más posible. Después de la compra inicial del equipo, el coste de las cintas de vídeo es relativamente bajo (el coste es un factor decisivo en la elección del vídeo frente a la película). No ahorre metros para grabar los eventos especiales. Empiece la grabación tan pronto como le sea posible, y no espere a que comience el evento. Especialmente durante las primeras semanas, un investigador de campo no tiene idea de lo que va a ocurrir a continuación. Es mejor haber grabado interacciones innecesarias que perderse una parte del comienzo de un evento. Los comienzos —como nos recuerdan muchos estudiantes de la interacción humana— son siempre analíticamente interesantes. Cuando se graba mucho al principio, los participantes también se acostumbran a ello, y se convierte en algo que forma parte de su persona social, y no algo especial que requiere una disposición extraordinaria. Al mismo tiempo hay que recordar que, dependiendo de la situación, un aparato de grabación y en especial una cámara podrían considerarse intrusos. Por eso, hay que ser sensi-

ble a las reacciones y expectativas de los participantes y mantenerlos informados en todo momento de qué se está haciendo y por qué, y pedirles permiso para ello.

Una vez que se ha hecho una mejor idea de lo que ocurre en la comunidad que es objeto de su estudio, es conveniente elaborar un horario de grabaciones donde se tengan en cuenta las mejores horas del día para grabar. En él se tendrán en cuenta además la actividad concreta y los tipos de participantes que le interesan. Para aquellos que estudian el lenguaje infantil y la socialización, por ejemplo, es importante averiguar cuando se despiertan los niños que empiezan a andar, pues ese será el momento en que interactúan con sus padres o hermanos mayores (Schieffelin, 1990: 25). Aquellos que estudian el lenguaje ceremonial o el empleado en la oratoria deben estar al tanto de la vida social de la comunidad con el fin de saber con antelación cuándo tendrán lugar los eventos públicos. Nunca se subraya lo bastante lo importante que es llegar al lugar de la actuación con antelación, preparar el equipo y estar listo para la acción (véase Jordan, 1993: 104-111).

3. DÓNDE COLOCAR LA CÁMARA

Elegir la colocación de la cámara de vídeo es una de las decisiones más difíciles que debe tomar un investigador de campo. Si los participantes están en reposo, cenando alrededor de una mesa, por ejemplo, puede usarse un trípode y salir de la habitación. Esto permitirá a los participantes comportarse con algo más de naturalidad y algo menos de preocupación ante la presencia del investigador. El único problema con este método es que si, por algún motivo, los participantes se mueven u ocurre algo al equipo (i. e. se cae al suelo o se queda sin pilas), el investigador no podrá volver para ajustar la cámara o solucionar el problema. Por este motivo, es aconsejable permanecer cerca o regresar con regularidad para comprobar la cámara y su situación. En algunos casos, el investigador podría arreglárselas para quedarse sentado o de pie junto a la cámara, tomando notas o leyendo y así entrometerse menos que si se quedara mirando desde detrás de la lente de la cámara. Por lo que se refiere a la elección de los objetivos, hay que tratar de grabar con el mayor ángulo posible (en un vídeo comercial de una cámara de 8 mm, la longitud mínima de foco suelen ser 12 o 11 mm, pero hay lentes

ajustables que permiten aumentarla o acortarla y así ensanchar el ángulo visual). Los teleobjetivos suelen ser más difíciles de utilizar, crean problemas con el foco y dejan fuera información contextual que podemos necesitar cuando veamos el vídeo más tarde. A menos que se sepa manejarlo muy bien, *utilice el zoom solo de un manera puntual y calculada*. El zoom ha de usarse cuando no se pueda acercarse más y busque información aún más detallada. Por ejemplo, es posible que desee utilizarlo para obtener una ampliación de los rostros de las personas, si desea asegurarse de que se les identificará más adelante o si está especialmente interesado en sus expresiones faciales o en sus reacciones (i. e. para ver a qué o a quién están mirando). Es posible que le interese captar la forma de una herramienta, el tatuaje en el cuerpo de un participante, la escritura de una hoja de papel o una imagen de la que se está hablando. En general, trate de captar el mayor número posible de participantes. Si estos se mueven bastante (es el caso de los niños dentro de una casa o de los participantes en ciertos eventos públicos al aire libre), puede que sean necesarias dos cámaras, una fija sobre un trípode y otra en la mano. El uso de esta última requiere cierta preparación previa y bastante práctica, y los estudiantes que sienten la necesidad o la inclinación hacia este tipo de grabación deberían buscar cursos o talleres donde aprender el manejo básico de las técnicas de documentación. Es muy importante que los estudiantes aprendan a sentirse cómodos con la cámara y adquirir confianza en la calidad de la grabación propia. Cuanto más cómodo se sienta uno con la cámara, más fácil será acomodarse a una situación y hacer que los demás se sientan cómodos también. Después de más de veinte años de experimentación con diferentes tipos de grabación y técnicas de registro, he descubierto que la mayor parte de la gente se acostumbra rápidamente a verme con la cámara en mano. Suelo seguir a los participantes utilizando grandes angulares y acercándome mucho a la acción. En algunos de mis vídeos, los participantes parecen tan «naturales» que muchos espectadores creen que el evento está preparado y que los participantes actúan. Al contrario de lo que suele creerse, el truco no es esconderse uno mismo ni la cámara, ni pretender que uno está ausente, sino permanecer al descubierto, con naturalidad, sin entorpecer el desenvolvimiento de sus acciones, pues al final los participantes encuentran el modo de *naturalizar* la presencia de la cámara y de concentrarse en sus propias acciones en vez de en las del investigador (véase la figura A3).



Figura A3. Niños recitando el alfabeto samoano en una escuela dominical en Los Ángeles (1993).

Cuando sea posible, es una buena idea observar las primeras grabaciones de vídeo con los colegas y discutir el uso de la cámara y los modos en los que puede mejorarse o adaptarse a los objetivos específicos del proyecto.

Suele hablarse mucho de cómo se sienten los participantes al verse grabados en una situación dada. Es una preocupación lógica, pero hay que considerar al mismo tiempo también cómo se siente el investigador al estar allí grabando. Es importante que sienta que lo que hace allí es legítimo y no perjudica ni se mete en la vida de nadie. Si hay motivos para no grabar, hay que estar dispuesto a apagar la cámara. Hay que recordar siempre que la cámara es un ojo más en el escenario, pero muy público, y que su presencia, como la de cualquier otro participante, ha de negociarse. En un sentido, nadie, ni siquiera el investigador, puede saber realmente cómo podría utilizarse una grabación de vídeo en el futuro. Por este motivo, hay algunos principios básicos que es útil conocer:

1. Los participantes han de firmar los documentos de consentimiento informado con antelación (normalmente, las universidades tienen una oficina a estos efectos o un comité que proporciona asistencia para la redacción de estos escritos y es posible que exija su aprobación).

2. Pueden surgir situaciones imprevistas a la hora de escribir la solicitud de beca o de preparar el documento. El sentido común y el respeto por la privacidad de los demás debería guiar a los investigadores en todo momento. Por ejemplo, los investigadores deben estar preparados para dejar de grabar cuando estimen que están a punto o han rebasado la línea de lo que debería ser apropiado exhibir para que lo vean personas que están al margen de la situación ocurrida.

3. Los investigadores de campo deben ser conscientes de si sus datos serán utilizados en otros estudios. En principio, mientras les sea posible, los investigadores de campo deben intentar mantener el control sobre las cintas originales y sus copias, pero puede que esto no sea siempre posible. Si se van a compartir datos con otros investigadores, dadas las condiciones originales de grabación (véase 1, más arriba), es importante asegurarse en lo posible de que no serán malinterpretados ni se les dará un uso inadecuado. Conviene estar prevenido frente a posibles propuestas de colegas o fundaciones para participar en la creación de grandes bases de datos. Aunque suelen ser bien intencionadas, y en buena parte centrales a la naturaleza científica de la investigación sobre la interacción humana, este tipo de empresas pueden llegar a ser peligrosas en caso de datos que no permitan a los investigadores proteger enteramente la identidad de los participantes en la interacción (siempre que se estipulase como una de las condiciones de grabación). A pesar de su rica textura, las grabaciones visuales no son inmunes a las interpretaciones, aunque los participantes o los investigadores que las hicieron consideren que son inadecuadas. A menos que se proporcionen notas etnográficas y marcos interpretativos, es perfectamente posible la mala interpretación del material visual, al igual que en cualquier otro tipo de datos de la conducta humana. En última instancia, no debería olvidarse que el tipo de grabación en vídeo o filmación del que hablamos aquí forma parte de todo el proceso etnográfico, con sus aspectos experienciales y morales. Los antropólogos lingüísticos *no* son cineastas a sueldo de las fundaciones, las empresas, o los colegas bien intencionados pero mal informados de otras disciplinas; son antes que nada etnógrafos que utilizan la documentación visual como una parte importante de su programa de investigación.

4. Cuando los investigadores deciden exhibir públicamente grabaciones donde aparecen personas durante sus quehaceres cotidianos, ya sea en su propia casa o en escenarios más públicos como escuelas, hospitales, tribunales, teatros o en la calle misma, han de ser conscientes de la responsabilidad que dicha decisión acarrea y sopesar con antelación sus posibles consecuencias.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila, 1986, *Veiled Sentiments*, Berkeley, University of California Press.
- , 1991, Writing Against Culture, en R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, Santa Fe, Nuevo México, School of American Research Press, págs. 137–162.
- Agar, Michael H., 1980, *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*, Nueva York, Academic Press.
- Agha, Asif, 1994, Honorification, *Annual Review of Anthropology*, 23, páginas 277–302.
- Albó, Xavier, 1979, The Future of the Oppressed Languages in the Andes, en W. C. McCormack y S. A. Wurm (eds.), *Language and Society*, La Haya, Mouton, págs. 309–330.
- Alwood, Jens, Lars-Gunnar Andersson y Östen Dahl, 1977, *Logic in Linguistics*, Cambridge University Press.
- Andersen, Elaine S., 1990, *Speaking with Style: The Sociolinguistics Stem of Children*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Nueva York, Schocken.
- , 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, ed. rev., Londres y Nueva York, Verso.
- Anderson, Stephen R., 1985a, Inflectional Morphology, en T. Shopen (ed.), *Language Typology and Syntactic Description*, vol. 3, *Grammatical Categories and the Lexicon*, Cambridge University Press, págs. 150–201.
- , 1985b, *Phonology in the Twentieth Century, Theories of Rules and Theories of Representation*, University of Chicago Press.
- y Edward L. Keenan, 1985, Deixis, en T. Shopen (ed.), *Language Typology and Syntactic Description*, vol. 3, *Grammatical Categories and the Lexicon*, Cambridge University Press, págs. 259–308.
- Andrews, Avery, 1985, The Major Functions of the Noun Phrase, en T. Shopen (ed.), *Language Typology and Syntactic Description*, vol. 1, *Clause Structure*, Cambridge University Press, págs. 62–154.

- Apel, Karl-Otto, 1991, Is Intentionality More Basic than Linguistic Meaning?, en E. Lepore y R. Van Gulici (eds.), *John Searle and His Critics*, Oxford, Blackwell, págs. 31-55.
- Appadurai, Arjun, 1990, Topographies of the Self, Praise and Emotion in Hindu India, en C. A. Lutz y L. Abu-Lughod (eds.), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge University Press, págs. 92-112.
- , 1991, Global Ethnoscapes, Notes and Queries for a Transnational Anthropology, en R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, Santa Fe, Nuevo México School of American Research Press, págs. 191-210.
- Argyle, Michael, 1969, *Social Interaction*, Londres, Methuen.
- y Mark Cook, 1976, *Gaze y Mutual Gaze*, Cambridge University Press.
- Armstrong, David F., William C. Stokoe y Sherman E. Wilcox, 1994, *Signs of the Origins of Syntax*, *Current Anthropology*, 35 (4), págs. 349-368.
- Aronoff, Mark, 1985, Orthography and Linguistic Theory, *Language*, 61, págs. 28-72.
- Atkinson, J. Maxwell y Paul Drew, 1979, *Order in Court, The Organisation of Verbal Interaction in Judicial Settings*, Londres, Macmillan.
- y John Heritage, 1984, *Structures of Social Action*, Cambridge University Press.
- Atran, Scott, 1987, Origin of the Species and Genus Concepts: An Anthropological Perspective, *Journal of the History of Biology*, 20, págs. 195-279.
- , 1990, *Cognitive Foundations of Natural History, Towards an Anthropology of Science*, Cambridge University Press.
- y Dan Sperber, 1991, Learning Without Teaching, Its Place in Culture, en L. Landsman (ed.), *Culture, Schooling and Psychological Development*, Norwood, Nueva Jersey, Ablex.
- Au, K. H., 1980, Participation Structures in a Reading Lesson with Hawaiian Children: Analysis of a Culturally Appropriate Instruction Event, *Anthropology and Education Quarterly*, 11 (2), págs. 91-115.
- Au, K. y J. Mason, 1981, Social Organizational Factors in Learning to Read, The Balance of Rights Hypothesis, *Reading Research Quarterly*, 17, págs. 115-152.
- Austin, J. L., 1961, *Philosophical Papers*, Londres, Oxford University Press.
- , 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press (trad. esp., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1982).
- , 1970, *Philosophical Papers*, 2ª ed., Oxford University Press.
- Bach, Kent y Robert M. Harnish, 1979, *Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Baker, Mark, 1996, *The Polysynthesis Parameter*, Oxford University Press.
- Baker, Gordon P. y Peter M. S. Hacker, 1985, *Wittgenstein: Meaning and Understanding*, University of Chicago Press.
- Bajtín, Mijail-M., 1968, *Rabelais and His World*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- , 1973, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Ann Arbor, Ardis.
- , 1981a, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, M. Holquist (ed.), Austin, University of Texas Press.
- , 1981b, Discourse in the Novel, en M. Holquist (ed.), *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin, University of Texas Press, págs. 259-422.
- Bally, Ch., 1952, *Le Langage et la vie*, 3ª ed., Ginebra, Droz.
- Barthes, Roland, 1968, *Elements of Semiology*, Nueva York, Hill & Wang.
- Basso, Ellin B., 1985, *A Musical View of the Universe*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Basso, Keith, 1972, "To Give up on Words": Silence in Western Apache Culture, en P. P. Giglioli (ed.), *Language and Social Context*, Harmondsworth, Penguin Books, págs. 67-86.
- , 1984, "Stalking with Stories": Names, Places, and Moral Narratives among the Western Apache, en E. Bruner (ed.), *Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, Washington, DC, American Anthropological Association, págs. 99-137.
- Bateson, Gregory, 1958, *Naven*, 2ª ed., Stanford University Press.
- , 1972, *Steps To An Ecology Of Mind*, Nueva York, Ballantine Books (trad. esp., *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1998).
- y Margaret Mead, 1942, *Balinese Character: A Photographic Analysis*, vol. II, Special Publication, Nueva York, Academia de Ciencias de Nueva York.
- Baudillard, Jean, 1975, *The Mirror of Production*, St. Louis, Telos.
- Bauman, Richard, 1975, Verbal Art as Performance, *American Anthropologist*, 77, págs. 290-311.
- , 1977, *Verbal Art as Performance*, Rowley, Mass., Newbury House.
- , 1983, *Let Your Words Be Few: Symbolism of Speaking and Silence Among Seventeenth-Century Quakers*, Cambridge University Press.
- , 1986, *Story, Performance, and Event*, Cambridge University Press.
- , 1992a, Contextualization, Tradition and the Dialogue of Genres, Icelandic Legends of the Kraftaskáld, en A. Duranti y C. Goodwin (eds.), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, págs. 125-145.
- (ed.), 1992b, *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*, Nueva York, Oxford University Press.
- Bauman, Richard y Charles L. Briggs, 1990, Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life, *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88.
- , 1992, Genre, Intertextuality and Social Power, *Journal of Linguistic Anthropology*, 2 (2), págs. 131-172.
- Bean, Susan S., 1978, *Symbolic and Pragmatic Semantics*, University of Chicago Press.
- Beatty, John, 1994, Sound Symbolism and Japanese Monsters, *Journal of Linguistic Anthropology*, 4, págs. 72-73.
- Benveniste, Emile, 1956, La nature des pronoms, en M. Halle et al. (eds.), *For-Roman Jakobson*, La Haya, Mouton, reimpression en Benveniste 1971, págs. 34-37.

- , 1966, *Problèmes de Linguistique générale*, París, Gallimard (trad. esp., *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971).
- Berlin, Brent, 1975, Speculations on the Growth of Ethnobotanical Nomenclature, en B. G. Blount y M. Sanchez (eds.), *Sociocultural Dimensions of Language Change*, Nueva York, Academic Press, págs. 63–101.
- , 1992, *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton University Press.
- y Paul Kay, 1969, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley, University of California Press.
- Berliner, Paul F., 1994, *Thinking in Jazz, The Infinite Art of Improvisation*, Chicago University Press.
- Besnier, Niko, 1989, Information Withholding as a Manipulative and Collusive Strategy in Nukulaelae Gossip, *Language in Society*, 18, págs. 315–341.
- , 1994, The Truth and Other Irrelevant Aspects of Nukulaelae Gossip, *Pacific Studies*, 17 (3), págs. 1–39.
- Bhabha, Homi, K., 1994, *The Location of Culture*, Londres, Routledge.
- Biber, Douglas y Edward Finegan (eds.), 1994, *Sociolinguistic Perspectives on Register*, Nueva York, Oxford University Press.
- Bilmes, Jack, 1988a, The Concept of Preference in Conversation Analysis, *Language in Society*, 17 (2), págs. 161–181.
- , 1988b, Category and Rule in Conversation Analysis, *International Pragmatics Association Papers in Pragmatics*, 2, págs. 25–59.
- Birdwhistell, Ray L., 1970, *Kinesics and Context: Essays on Body Motion Communication*, Filadelfia, University of Philadelphia Press.
- Bloch, Maurice, 1975, Introduction, en M. Bloch (ed.), *Political Language and Oratory in Traditional Society*, Londres, Academic Press, págs. 1–28.
- , 1976, Review of R. Bauman y J. Sherzer (eds.), Explorations in the Ethnography of Speaking, *Language in Society*, 5, págs. 229–234.
- , 1993, Domain-Specificity, Living Kinds and Symbolism, en P. Boyer (ed.), *Sign to Symbol, Symbol as Sign: Cognitive Aspects of a Social Process*, Cambridge University Press, págs. 111–120.
- Bloomfield, Leonard, 1935, *Language*, Londres, Allen & Unwin.
- Bloor, David, 1983, Wittgenstein, *A Social Theory of Knowledge*, Nueva York, Columbia University Press.
- Boas, Franz, 1911, Introduction, en F. Boas (ed.), *Handbook of American Indian Languages*, vol. BAE B 40, part I, Washington, DC, Smithsonian Institution.
- , 1966, *Kivakiutl Ethnography*, Helin Codere (ed.), University of Chicago Press.
- , *Introduction to the Handbook of American Indian Languages*, Washington, DC, Georgetown University Press.
- Bogen, James, 1987, Finding an Audience, *Papers in Pragmatics*, 1 (2), págs. 35–65.
- Bolinger, Dwight, 1950, Rhyme, Assonance, and Morpheme Analysis, *Word*, 6, págs. 117–136.

- Bourdieu, Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press.
- , 1982, *Ce que parler veut dire*, París, Fayard (trad. esp., *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal, 1985).
- , 1985, *Distinction, A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge, Mass., Harvard University Press (trad. esp., *La distinción*, Madrid, Taurus, 1991).
- , 1988, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford University Press.
- , 1990, *The Logic of Practice*, Stanford University Press (trad. esp., *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991).
- , Jean, Claude Passeron y Monique de Saint Martin, 1994, *Academic Discourse*, Stanford University Press.
- y Loïc J. D. Wacquant, 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press.
- Boyer, Pascal, 1990, *Tradition as Truth and Communication, A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge University Press.
- , 1993a, Pseudo Natural Kinds, en P. Boyer (ed.), *Sign to Symbol, Symbol as Sign, Cognitive Aspects of a Social Process*, Cambridge University Press, págs. 121–141.
- (ed.), 1993b, *Sign to Symbol, Symbol as Sign: Cognitive Aspects of a Social Process*, Cambridge University Press.
- Bremmer, Jan y Herman Roodenburg (eds.), 1992, *A Cultural History of Gesture*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press.
- Brenneis, Donald, 1988, Language and Disputing, *Annual Review of Anthropology*, 17, págs. 221–237.
- Brenneis, Donald Lawrence y Fred R. Myers, 1984, *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*, New York University Press.
- Briggs, Charles L., 1986, *Learning How to Ask: A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*, Cambridge University Press.
- , 1988, *Competence in Performance: The Creativity of Tradition in Mexican Verbal Art*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Brown, Gillian y George Yule, 1983, *Discourse Analysis*, Cambridge University Press (trad. esp., *Análisis del Discurso*, Madrid, Visor, 1993).
- Brown, Penelope, 1979, Language, Interaction, and Sex Roles in a Mayan Community, A Study of Politeness and the Position of Women, *tesis doctoral no publicada*, Berkeley, University of California.
- , 1980, How and Why Are Women More Polite: Some Evidence from a Mayan Community, en S. McConnell-Genet, R. Borker y N. Furman (eds.), *Women and Language in Literature and Society*, Nueva York, Praeger, págs. 111–149.
- , 1993, Gender, Politeness, and Confrontation in Tenejapa, en D. Tannen (ed.), *Gender and Conversational Interaction*, Nueva York, Oxford University Press, págs. 144–162.
- Brown, Penelope y Colin Fraser, 1979, Speech as a Marker of Situation, en K. Scherer y H. Giles (eds.), *Social Markers in Speech*, Cambridge University Press, págs. 33–62.

- Brown, Penelope y Stephen Levinson, 1979, Social Structure, Groups, and Interaction, en K. Scherer y H. Giles (eds.), *Social Markers in Speech*, Cambridge University Press, págs. 291-341.
- , 1978, Universals of Language Usage, Politeness Phenomena, en E. N. Goody (ed.), *Questions and Politeness Strategies in Social Interaction*, Cambridge University Press, págs. 56-311.
- , 1987, *Politeness, Some Universals in Language Usage*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brown, Roger y Albert Gilman, 1960, The Pronouns of Power and Solidarity, en T. A. Sebeok (ed.), *Style in Language*, Cambridge, Mass., MIT Press, págs. 253-276.
- Bühler, Karl, 1934, *Sprachtheorie, Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena, Gustav Fischer.
- , 1990, *Theory of Language, The Representational Function of Language*, Amsterdam/Filadelfia, John Benjamins.
- Burke, Kenneth, 1945, *A Grammar of Motives*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall.
- Burks, Arthur W., 1948-1949, Icon, Index and Symbol, *Philosophy and Phenomenological Research*, 9, págs. 673-689.
- Bynon, Theodora, 1977, *Historical Linguistics*, Cambridge University Press.
- Calame-Griaule, Genevieve, 1965, *Ethnologie et langage, La parole chez les Dogon*, París, Gallimard.
- Cardona, Giorgio Raimondo, 1973, La lingüística antropológica, *Parole e Metodi* (6), págs. 255-280.
- , 1976, *Introduzione all'etnolinguistica*, Bologna, Il Mulino.
- , 1985, *La foresta di piume. Manuale di etnosciencia*, Roma-Bari, Laterza.
- , 1990, *I linguaggi del sapere*, Roma-Bari, Laterza.
- Carnap, Rudolf, 1942, *Introduction to Semantics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Carroll, John B., 1956, Introduction, en J. B. Carroll (ed.), *Language, Thought, and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, Mass., MIT Press, págs. 1-34.
- Cassirer, Ernst, 1955, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 1, *Language*, New Haven, Yale University Press (trad. esp., *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1964).
- , 1979, Language and Art II, en D. P. Verene (ed.), *Symbol, Myth, and Culture*, New Haven, Yale University Press, págs. 166-195.
- Caton, Steven C., 1990, «Peaks of Yemen I summon». *Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe*, Berkeley, University of California Press.
- Chafe, Wallace, 1970, *Meaning and the Structure of Language*, University of Chicago Press.
- , 1976, Givenness, Contrastiveness, Definiteness, Subjects, Topics, and Points of View, en C. N. Li (ed.), *Subject and Topic*, Nueva York, Academic Press, páginas 25-56.

- (ed.), 1980, *The Pear Stories, Cognitive, Cultural, and Linguistic Aspects of Narrative Production*, vol. 3, Norwood, Nueva Jersey, Ablex.
- , 1987, Cognitive Constraints on Information Flow, en R. S. Tomlin (ed.), *Coherence and Grounding in Discourse*, Amsterdam, Benjamins.
- Chierchia, Gennaro y Sally McConnell-Ginet, 1990, *Meaning and Grammar: An Introduction to Semantics*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Chomsky, Noam, 1957, *Syntactic Structures*, La Haya, Mouton (trad. esp., *Estructuras sintácticas*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 1975).
- , 1959, Review of Verbal Behavior by B. F. Skinner, *Language*, 35, págs. 26-58.
- , 1965, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, Mass., MIT Press (trad. esp., *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Madrid, Aguilar, 1970).
- , 1966, *Cartesian Linguistics*, Nueva York, Harper & Row (trad. esp., *Lingüística cartesiana*, Madrid, Gredos, 1969).
- , 1968, *Language and Mind*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich (trad. esp., *La lengua y la mente*, Madrid, Visor, 1997).
- , 1986, *Knowledge of Language, Its Nature, Origin and Use*, Nueva York, Praeger (trad. esp., *El conocimiento del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1987).
- , Morris Halle y Fred Lakoff, 1956, On Accent and Juncture in English, en M. Halle, H. Lunt y H. MacLean (eds.), *For Roman Jakobson*, La Haya, Mouton.
- Cicourel, Aaron, 1972, Basic and Nonbasic Rules in the Negotiation of Status and Role, en H. P. Dreitzel (ed.), *Recent Sociology*, 2, *Patterns Of Communicative Behavior*, Nueva York, Macmillan, págs. 4-45.
- , 1973, *Cognitive Sociology*, Harmondsworth, Penguin.
- , 1992, The Interpenetration of Communicative Contexts: Examples from Medical Encounters, en A. Duranti y C. Goodwin (eds.), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, págs. 291-310.
- Clark, Katerina y Michael Holquist, 1984, *Mijail Bakhtin*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Clifford, James, 1986, Introduction, Partial Truths, en J. Clifford y G. F. Marcus (eds.), *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, págs. 1-26.
- y George E. Marcus, 1986, *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- Cole, Michael y Peg Griffin, 1986, A Sociohistorical Approach to Remediation, en S. De Castell, A. Luke y K. Egan (eds.), *Literacy, Society, and Schooling*, Cambridge University Press, págs. 110-131.
- Cole, Peter y Jerry L. Morgan (eds.), 1975, *Syntax and Semantics*, vol. 3, *Speech Acts*, Nueva York, Academic Press.
- Comaroff, John, 1975, Talking Politics, Oratory and Authority in a Tswana Chieftdom, en M. Bloch (ed.), *Political Language and Oratory in Traditional Society*, Londres, Academic Press, págs. 141-183.

- Comrie, Bernard, 1978, Ergativity, en W. P. Lehmann (ed.), *Syntactic Typology*, Austin, University of Texas Press.
- Conklin, Harold C., 1962, Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies, en F.W. Household y S. Saporta (eds.), *Problems in Lexicography*, Bloomington, Indiana, University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics.
- , 1969, Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies, en S. A. Tyler (ed.), *Cognitive Anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, págs. 41–59.
- Connor, Linda, Patsy Asch y Timothy Asch, 1986, *Jero Tapakan: Balinese Healer. An Ethnographic Film Monograph*, Cambridge University Press.
- Cook, Haruko Minegishi, 1987, Social Meanings of the Japanese Sentence-Final Particle No, *Papers in Pragmatics*, 1 (2), págs. 123–168.
- Cook-Gumperz, Jenny, 1986, *The Social Construction of Literacy*, Cambridge University Press.
- Corder, S. Pit, 1973, *Introducing Applied Linguistics*, Harmondsworth, Penguin.
- Coulthard, Malcom, 1977, *An Introduction to Discourse Analysis*, Londres, Longman.
- Couper-Kuhlen, Elizabeth y Margret Selting (eds.), 1996, *Prosody in Conversation: Interactional Studies*, Cambridge University Press.
- Crago, Martha Borgmann, 1988, Cultural Context in Communicative Interaction of Inuit Children, *tesis doctoral no publicada*, Montreal, McGill University.
- Craig, Colette Grinevald, 1979, Jacalteco: Field Work in Guatemala, en T. Shopin (ed.), *Languages and Their Speakers*, Cambridge, Mass., Winthrop, págs. 3–57.
- Croft, William, 1990, *Typology and Universals*, Cambridge University Press.
- Cruttenden, Alan, 1986, *Intonation*, Cambridge University Press.
- Crystal, David, 1987, *The Cambridge Encyclopedia of Language*, Cambridge University Press (trad. esp., *Enciclopedia del Lenguaje*, Madrid, Taurus, 1994).
- y Derek Davy, 1969, *Investigating English Style*, Bloomington, Indiana University Press.
- D'Andrade, Roy y Claudia Strauss (eds.), 1992, *Human Motives and Cultural Models*, Cambridge University Press.
- Daniloff, R. y R. Hammarberg, 1973, On Defining Coarticulation, *Journal of Phonetics*, 1, págs. 239–248.
- Darnell, Regna, 1990, *Edward Sapir, Linguist, Anthropologist, Humanist*, Berkeley, University of California Press.
- Darwin, Charles, 1965, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, University of Chicago Press.
- De Martino, Ernesto, 1961, *La Terra del Rimorso*, Milan, Il Saggiatore.
- De Mauro, Tullio, 1976, *Storia linguistica dell'Italia unita*, vol. 1, Bari, Laterza.
- De Mulder, Walter, 1993, Intentionality and Meaning: A Reaction to Leilich's "Intentionality, Speech-Acts-and-Communicative-Action", *Pragmatics*, 3. (2), págs. 171–180.

- DeLancey, Scott, 1981, An Interpretation of Split Ergativity and Related Patterns, *Language*, 57 (3), págs. 626–657.
- Demuth, Katherine A., 1983, Aspects of Sesotho Language Acquisition, *tesis doctoral no publicada*, Indiana University.
- Dennett, Daniel, 1987, *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Dilthey, Wilhelm, 1988, *Introduction to the Human Sciences*, Detroit, Wayne State University Press (trad. esp., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Alianza, 1980).
- Dixon, R. M. W., 1972, *The Dyirbal Language of North Queensland*, Cambridge University Press.
- , 1979, Ergativity, *Language*, 55, Cambridge University Press, págs. 59–138.
- , 1980, *The Languages of Australia*, Cambridge University Press.
- , 1988, *A Grammar of Boumaa Fijian*, University of Chicago Press.
- , 1994, *Ergativity*, Cambridge University Press.
- Doke, Clement M., 1935, *Bantu Linguistic Terminology*, Nueva York, Longmans, Green & Co.
- Dolgin, Janet L., David S. Kemnitzer y David M. Schneider, 1977, *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, Nueva York, Columbia University Press.
- Dorian, Nancy C., 1982, Defining the Speech Community to Include Its Working Margins, en S. Romaine (ed.), *Sociolinguistic Variation in Speech Communities*, Londres, Arnold, págs. 25–33.
- , 1993, A Response to Ladefoged's Other View of Endangered Languages, *Language*, 69 (3), págs. 575–579.
- Dougherty, Janet W. D., 1985, *Directions in Cognitive Anthropology*, Urbana, University of Illinois Press.
- Dowty, David, 1982, Grammatical Relations and Montague Grammar, en P. Jacobson y G. K. Pullum (eds.), *The Nature of Syntactic Representation*, Dordrecht, D. Reide, págs. 79–130.
- Drew, Paul y John Heritage (eds.), 1992, *Talk at Work*, Cambridge University Press.
- Dreyfus, Hubert L., 1991, Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's "Being and Time", *Division I*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Du Bois, Jack, 1986, Self Evidence and Ritual Speech, en W. Chafe y J. Nichols (eds.), *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*, Norwood, Nueva Jersey, Ablex, págs. 313–336.
- Du Bois, John, 1987, The Discourse Basis of Ergativity, *Language*, 63, págs. 805–855.
- , 1993, Meaning without intention, Lessons from divination, en J. Hill y J. Irvine (eds.), *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge University Press, págs. 48–71.
- Dummett, Michael, 1973, *Frege, Philosophy of Language*, Londres, Duckworth.
- Duranti, Alessandro, 1981, *The Samoan Fono: A Sociolinguistic Study*, Pacific Linguistics Monographs, Series B., vol. 80, Canberra, Australian National University, Department of Linguistics.

- , 1984a, Lauga and Talanoaga: Two Speech Genres in a Samoan Political Event, en D. L. Brenneis y F. R. Myers (eds.), *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*, New York University Press, págs. 217–237.
- , 1984b, The Social Meaning of Subject Pronouns in Italian Conversation, *Text*, 4 (4), págs. 277–311.
- , 1985, Sociocultural Dimensions of Discourse, en T. A. V. Dijk (ed.), *Handbook of Discourse Analysis*, vol. 1, *Disciplines of Discourse*, Nueva York, Academic Press, págs. 193–230.
- , 1988a, The Ethnography of Speaking: Toward a Linguistics of the Praxis, en F. Newmeyer (ed.), *Linguistics: The Cambridge Survey*, vol. 4, *Language: The Sociocultural Context*, Cambridge University Press, págs. 210–228 (trad. esp., *Panorama de la Lingüística Moderna*, vol. IV, Madrid, Visor, 1992).
- , 1988b, Intentions, Language and Social Action in a Samoan Context, *Journal of Pragmatics*, 12, págs. 13–33.
- , 1990, Code Switching and Conflict Management in Samoan Multiparty Interaction, *Pacific Studies*, 14 (1), págs. 1–30.
- , 1991, Four Properties of Speech-in-Interaction and the Notion of Translocutionary Act, en J. Verschueren (ed.), *Pragmatics at Issue: Selected Papers of the 1987 International Pragmatics Conference, Amberes, 17–22 de agosto de 1987*, Amsterdam, Benjamins, págs. 133–150.
- , 1992, Language and Bodies in Social Space, Samoan Ceremonial Greetings, *American Anthropologist*, 94, págs. 657–691.
- , 1993a, Intentionality and Truth: An Ethnographic Critique, *Cultural Anthropology*, 8, págs. 214–245.
- , 1993b, Intentions, Self, and Responsibility: An Essay in Samoan Ethnopragmatics, en J. H. Hill y J. T. Irvine (eds.), *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge University Press, págs. 24–47.
- , 1994a, *From Grammar to Politics: Linguistic Anthropology in a Western Samoan Village*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press.
- , 1994b, Uguale ma non troppo: Identità collettive parzialmente coincidenti, *Rassegna di Psicologia*, 11, págs. 41–60.
- , 1996, Mediated Encounters with Pacific Cultures, Three Samoan Dinners, en P. Reill y D. Miller (eds.), *Visions of Empire, Voyages, Botany, and the Representation of Nature*, Cambridge University Press, págs. 326–334.
- , 1997, Polyphonic Discourse, Overlapping in Samoan Ceremonial Greetings, *Text*.
- y Donald Brenneis, 1986, The Audience as Co-Author, *Text* “Special issue” (6–3), págs. 239–347.
- y Ernest Byarushengo, 1977, On the Notion of “Direct Object”, en E. Byarushingo, A. Duranti y L. Hyman (eds.), *Haya Grammatical Structure*, Los Angeles, University of Southern California, Department of Linguistics, páginas 54–71.

- Duranti, Alessandro y Elinor Ochs, 1986, Literacy Instruction in a Samoan Village, en B. B. Schieffelin y P. Gilmore (eds.), *Acquisition of Literacy: Ethnographic Perspectives*, Norwood, Nueva Jersey, Ablex, págs. 213–232.
- , 1990, Genitive Constructions and Agency in Samoan Discourse, *Studies in Language*, 14 (1) A, pág. 23.
- Durie, Mark, 1987, Grammatical Relations in Acehnese, *Studies in Language*, 11 (2), págs. 365–399.
- , 1988, Preferred Argument Structure in an Active Language, *Lingua*, 74, págs. 1–25.
- Eckert, Penelope y Sally McConnell-Ginet, 1992, Communities of Practice: Where Language, Gender, and Power All Live, en K. Hall, M. Bucholtz and B. Moonwomon (eds.), *Locating Power: Proceedings of the Second Berkeley Women and Language Conference*, vol. 1, Berkeley, Berkeley Women and Language Group, págs. 89–99.
- Eco, Umberto, 1976, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press (trad. esp., *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen, 1977).
- Edwards, Jane A. y Martin D. Lampert (eds.), 1993, *Talking Data: Transcription and Coding in Discourse Research*, Hillsdale, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, 1968, Zur Ethologie des menschlichen Grussverhaltens, Beobachtungen an Baliinense, Papus und Samoanern, nebst vergleichenden Bemerkungen, *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 25, págs. 727–744.
- , 1970, *Ethology: The Biology of Behavior*, Nueva York, Holt, Rinehart, & Winston.
- , 1974, Similarities and Differences Between Cultures in Expressive Movements, en S. Weitz (ed.), *Nonverbal Communication*, Nueva York, Oxford University Press, págs. 20–33.
- Ekman, Paul (ed.), 1982, *Emotion in the Human Face*, 2ª ed., Cambridge University Press.
- Ekman, Paul y Wallace V. Friesen, 1969, The Repertoire of Nonverbal Behavior, Categories, Origins, Usage, and Coding, *Semiotica*, 1, págs. 49–98.
- Ervin-Tripp, Susan, 1972, On Sociolinguistic Rules: Alternation and Co-occurrence, en J. J. Gumperz y D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Nueva York, Holt, págs. 213–250.
- , 1973, The Structure of Communicative Choice, en A. S. Dil (ed.), *Language Acquisition and Communicative Choice, Essays by Susan Ervin-Tripp*, Stanford University Press, págs. 302–373.
- , Susan M. y Claudia Mitchell-Kernan, 1977, *Child Discourse*, Nueva York, Academic Press.
- Eschbach, Achim, 1990, Karl Bühler, Sematologist, en K. Bühler (ed.), *Theory of Language*, Amsterdam/Filadelfia, John Benjamins, págs. xiii–xliii.
- Fabian, Johannes, 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, Columbia University Press.

- Farnell, Brenda, 1995, *Do You See What I Mean?: Plains Indian Sign Talk and the Embodiment of Action*, Austin, University of Texas Press.
- Feld, Steven, 1982, *Sound and Sentiment, Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluji Expression*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Ferguson, Charles, 1982, Simplified Registers and Linguistic Theory, en L. Obler y L. Menn (eds.), *Exceptional Language and Linguistics*, Nueva York, Academic Press.
- Fillmore, Charles J., 1966, Deictic Categories in the Semantics of Come, *Foundations of Language*, 2, págs. 219-227.
- , 1968, The Case for Case, en E. Bach y E. T. Harms (eds.), *Universals of Linguistic Theory*, Nueva York, Holt, págs. 1-88.
- , 1977a, The Case for Case Reopened, en P. Cole y J. M. Sadock (ed.), *Syntax and Semantics*, vol. 8, *Grammatical Relations*, Nueva York, Academic Press, págs. 59-81.
- , 1977b, Topics in Lexical Semantics, en R. Cole (ed.), *Current Issues in Linguistic Theory*, Bloomington, University of Indiana Press, págs. 76-138.
- , 1996, The Pragmatics of Constructions, en D. I. Slobin, J. Gerhardt, A. Kyratzis y J. Guo (eds.), *Social Interaction, Social Context, and Language: Essays in Honor of Susan Ervin-Tripp*, Mahwah, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum, págs. 53-69.
- Fillmore, Charles J., Paul Kay y Mary Catherine O'Connor, 1988, Regularity and Idiomaticity in Grammatical Constructions: The Case of Let Alone, *Language*, 64, págs. 501-538.
- Finegan, Edward, 1980, *Attitudes Toward English Usage: The History of A War of Words*, Nueva York, Teachers College Press.
- Finegan, Edward y Niko Besnier, 1990, *Language: Its Structure and Use*, Nueva York, Harcourt.
- Firth, Raymond, 1965, Primitive Polynesian Economy, Nueva York, Norton.
- , 1972, Verbal and Bodily Rituals of Greeting and Parting, en J. S., La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A. I. Richards*, Londres, Tavistock, págs. 1-38.
- Ford, Cecilia, 1993, *Grammar in Interaction: Adverbial Clauses in American English Conversations*, Cambridge University Press.
- Foucault, Michel, 1973, *The Order of Things, An Archaeology of Human Sciences*, Nueva York, Vintage Books.
- , 1979, *Discipline and Punish, The Birth of the Prison*, Nueva York, Random House (trad. esp., *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1988).
- , 1980a, *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, Colin Gordon (ed. y trad.), Nueva York, Pantheon.
- , 1980b, Questions on Geography, en C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, Nueva York, Pantheon, págs. 63-77.
- , 1988, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, L. H. Martin, H. Gutman, y P. H. Hutton (eds.); Amherst, University of Massachusetts Press, (Trad. esp., *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990).

- Fowler, C. 1985, Current Perspectives on Language and Speech Production: A Critical Overview, en R. Daniloff (ed.), *Speech Science*, San Diego, College Hill Press, págs. 193-278.
- Fowley, William y Robert Van Valin, 1984, *Functional Syntax and Universal Grammar*, Cambridge University Press.
- Fox, Richard (ed.), 1991, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, México, School of American Research Press.
- Frake, Charles O., 1964, A Structural Description of Subanum "Religious Behavior", en W. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology*, Nueva York, McGraw-Hill, págs. 111-129.
- , 1969, The Ethnographic Study of Cognitive Systems, en S. A. Tyler (ed.), *Cognitive Anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart, & Winston, págs. 28-41.
- , 1975, How to Enter a Yakan House, en M. Sanchez y B. G. Blount (eds.), *Sociocultural Dimensions of Language Use*, Nueva York, Academic Press, págs. 25-40.
- Frege, Gottlob, [1892] 1952, On Sense and Reference, en P. Geach y M. Black (eds.), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford, Blackwell, págs. 56-78.
- Friedrich, Paul, 1986, *The Language Parallax: Linguistic Relativism and Poetic Indeterminacy*, Austin, University of Texas Press.
- Gadamer, Hans-Georg, 1976, *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press.
- , 1986, *Truth and Method*, 2ª ed., Nueva York, Continuum (trad. esp., *Verdad y método: Fundamentos de una filosofía hermenéutica*, Salamanca, Sígueme, 1977).
- Gal, Susan, 1989, Between Speech and Silence: The Problematics of Research on Language and Gender, *Papers in Pragmatics*, 3 (1), págs. 1-38.
- , 1991, Between Speech and Silence, The Problematics of Research on Language and Gender, en M. di Leonardo (ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Berkeley, University of California Press, págs. 175-203.
- Garfinkel, Harold, 1967, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall.
- , 1972, Remarks on Ethnomethodology, en J. J. Gumperz y D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Nueva York, Holt, Rinehart, & Winston, págs. 301-324.
- Garrett, Andrew, 1990, The Origin of NP Split Ergativity, *Language*, 66 (2), págs. 261-296.
- Garvey, Catherine, 1984, *Children's Talk*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Garvin, Paul L. y S. H. Riesenberg, 1952, Respect Behavior in Ponape. An Ethnolinguistic Study, *American Anthropologist*, 54, págs. 201-220.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books (trad. esp., *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1991).

- , 1983, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Nueva York, Basic Books (trad. esp., *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós, 1989).
- , 1988, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford University Press (trad. esp., *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989).
- Giddens, Anthony, 1979, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, University of California Press.
- , 1984, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, University of California Press.
- Givón, Talmy, 1976, Topic, Pronoun, and Grammatical Agreement, en C. N. Li (ed.), *Subject and Topic*, Nueva York, Academic Press, págs. 149–188.
- (ed), 1979, *Syntax and Semantics*, vol. 12, *Discourse and Syntax*, Nueva York, Academic Press.
- Gleason, H. A. Jr, 1972, Genetic Relationship Among Languages, en A. R. Keiler (ed.), *A Reader in Historical and Comparative Linguistics*, Nueva York, Holt, págs. 3–15.
- Gluckman, Max, 1965, *The Ideas in Barotse Jurisprudence*, New Haven, Yale University Press.
- , 1972, *The Allocation of Responsibility*, Manchester University Press.
- Godard, Daniele, 1977, Same Setting, Different Norms: Phone Call Beginnings in France and the United States, *Language in Society*, 6, págs. 209–219.
- Goffman, Erving, 1961, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Garden City, Nueva York, Anchor Books, Doubleday (trad. esp., *Internados, Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970).
- , 1963, *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gathering*, Nueva York, Free Press (trad. esp., *Ensayos sobre el comportamiento cara a cara*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970).
- , 1964, The Neglected Situation, en John J. Gumperz y Dell Hymes (eds.), *The Ethnography of Communication*, *American Anthropologist*, 66 (6), part II, págs. 133–136 (trad. esp., «El olvido y la situación», en Erving Goffman, *Los momentos y sus hombres*, Barcelona, Paidós, 1991, págs. 129–134).
- , 1972, *Relations in Public*, Harmondsworth. Penguin (trad. esp., *Relaciones en público*, Madrid, Alianza Ed., 1979).
- , 1974, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Nueva York, Harper and Row.
- , 1976, Replies and Responses, *Language in Society*, 5, págs. 257–313.
- , 1979, Footing, *Semiotica*, 25, 1–29.
- , 1981, *Forms of Talk*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Gold, Raymond, 1969, Roles in Sociological Field Observations, en G. J. McCall y J. L. Simmons (eds.), *Issues in Participant Observation*, Reading, Mass., Addison-Wesley.
- Goodenough, Ward H., 1956, Componential Analysis and the Study of Meaning, *Language*, 32, págs. 195–216.

- , 1964, Cultural Anthropology and Linguistics, en D. Hymes (ed.), *Language in Culture and Society: a Reader in Linguistics and Anthropology*, Nueva York, Harper & Row, págs. 36–39.
- Goodwin, Charles, 1979, The Interactive Construction of a Sentence in Natural Conversation, en G. Psathas (ed.), *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology*, Nueva York, Irvington Publishers, págs. 97–121.
- , 1981, *Conversational Organization: Interaction Between Speakers and Hearers*, Nueva York, Academic Press.
- , 1984, Notes on Story Structure and the Organization of Participation, en M. Atkinson y J. Heritage (eds.), *Structures of Social Action*, Cambridge University Press, págs. 225–246.
- , 1987, Forgetfulness as an Interactive Resource, *Social Psychology Quarterly*, 50 (2), págs. 115–130.
- , 1993, Recording Human Interaction in Natural Settings, *Pragmatics*, 3 (2), págs. 181–209.
- , 1994, Professional Vision, *American Anthropologist*, 96 (3), págs. 606–633.
- , 1996, Transparent Vision, en E. Ochs, E. Schegloff y S. A. Thompson (eds.), *Interaction and Grammar*, Cambridge University Press, págs. 370–404.
- y Alessandro Duranti, 1992, Rethinking Context: An Introduction, en A. Duranti y C. Goodwin (eds.), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, págs. 1–42.
- Goodwin, Charles y Marjorie Harness Goodwin, 1992a, Assessments and the Construction of Context, en A. Duranti y C. Goodwin (eds.), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, págs. 147–189.
- , 1992b, Context, Activity and Participation, en P. Auer y A. di Luzio (eds.), *The Contextualization of Language*, vol. 22, Amsterdam, Benjamins, págs. 77–99.
- , 1996, Seeing as a Situated Activity, Formulating Planes, en Y. Ingestrom y D. Middleton (eds.), *Cognition and Communication at Work*, Cambridge University Press, págs. 61–95.
- Goodwin, Charles y John Heritage, 1990, Conversation Analysis, *Annual Reviews of Anthropology*, 19, págs. 283–307.
- Goodwin, Marjorie Harness, 1990, *He-Said-She-Said: Talk as Social Organization among Black Children*, Bloomington, Indiana University Press.
- , By-Play: Negotiating Evaluation in Story-telling, en G. R. Guy, J. Baugh, D. Schiffrin y C. Feagin (eds.), *Towards a Social Science of Language: Papers in Honor of William Labov*, Filadelfia, John Benjamins, págs. 77–102.
- Goody, Esther, 1972, “Greeting”, “begging” and the Presentation of Respect, en J. S. La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual*, Londres, Tavistock, págs. 39–71.
- Gordon, David y George Lakoff, 1975, Conversational Postulates, en P. Cole y J. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics*, vol. 3, *Speech Acts*, Nueva York, Academic Press, págs. 83–106.

- Gossin, Gary H., 1974, *Chanulas in the World of the Sun: Time and Space in a Maya Oral Tradition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Gouffé, C., 1966, Noms d'objets "ronds" en haussa, *Comptes rendus du Groupe Linguistique d'Etudes Chamito-Semitiqes*, 10, págs. 104-113.
- Graf, Fritz, 1992, Gestures and Conventions: The Gestures of Roman Actors and Orators, en J. Bremmer y H. Roodenburg (eds.), *A Cultural History of Gesture*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, págs. 36-58.
- Graham, Laura, 1993, A Public Sphere in Amazonia? The Depersonalized Collaborative Construction of Discourse in Xavante, *American Ethnologist*, 20, págs. 717-741.
- , 1995, *Performing Dreams: Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*, Austin, University of Texas Press.
- Greenberg, Joseph H. (ed.), 1963, *Universals of Language*, 2ª ed., Cambridge, Mass., MIT Press.
- , Charles A. Ferguson y Edith A. Moravcsik (eds.), 1978, *Universals of Human Language*, 4 vol., Stanford University Press.
- Grice, H. P., 1971, Meaning, en J. F. Rosinberg y C. Travis (eds.), *Readings in the Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall, págs. 436-444.
- , 1975, Logic and Conversation, en P. Cole y N. L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics*, vol. 3, *Speech Acts*, Nueva York, Academic Press, págs. 41-58 (trad. esp., «Lógica y conversación», en L. Valdés (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991, págs. 511-530).
- Grimshaw, Allen (ed.), 1990, *Conflict Talk*, Cambridge University Press.
- Grimshaw, Jane, 1990, *Argument Structure*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Gruber, Jeffrey S., 1965, *Studies in Lexical Relations*, tesis doctoral no publicada, Indiana University Linguistic Club, Bloomington, MIT.
- Gumperz, John J., 1964, Linguistic and Social Interaction in Two Communities, *American Anthropologist*, 66 (6), págs. 137-153.
- , 1968, Types of Linguistic Communities, en J. A. Fishman (ed.), *Readings in the Sociology of Language*, La Haya, Mouton, págs. 460-472.
- , 1972, Introduction, en J. J. Gumperz y D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Nueva York, Holt, Rinehart, & Winston, págs. 1-25.
- , 1982a, *Discourse Strategies*, Cambridge University Press.
- , 1982b, *Language and Social Identity*, Cambridge University Press.
- , 1992, Contextualization and Understanding, en A. Duranti y C. Goodwin (eds.), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, págs. 229-252.
- , 1996, The Linguistic and Cultural Relativity of Conversational Inference, en J. J. Gumperz y S. C. Levinson (eds.), *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge University Press págs. 374-407.

- y Dell Hymes (eds.), 1964, The Ethnography of Communication, *American Anthropologist*, 66 (6), part II.
- , 1972, *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Nueva York, Holt, Rinehart, & Winston.
- Gumperz, John J. y Stephen Levinson, 1991, Rethinking Linguistic Relativity, *Current Anthropology*, 32, págs. 613-623.
- (eds.), 1996, *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge University Press.
- Haegeman, Liliane, 1994, *Introduction to Government and Binding Theory*, 2ª ed., Oxford, Blackwell.
- Haiman, John, 1980, The Iconicity of Grammar, *Language*, 56, págs. 515-540.
- (ed.), 1985a, *Iconicity in Syntax*, Amsterdam, Benjamins.
- , 1985b, *Natural Syntax: Iconicity and Erosion*, Cambridge University Press.
- Hale, Kenneth, 1970, The Passive and Ergative in Language Change: The Australian Case, en S. Wurm y D. Laycock (eds.), *Pacific Linguistic Studies in Honour of Arthur Capell*, vol. 13, Canberra, Pacific Linguistics, Series C, págs. 757-781.
- Hale, Ken, Michael Krauss, Lucille J. Watahomigie, et al., 1992, Endangered Languages, *Language*, 68 (1), págs. 1-62.
- Hall, Edward T., 1959, *The Silent Language*, Nueva York, Doubleday.
- , 1966, *The Hidden Dimension*, Nueva York, Doubleday.
- Hall, Kira y Mary Bucholtz (eds.), 1995, *Gender Articulated: Language and the Socially Constructed Self*, Nueva York, Routledge.
- Halliday, M. A. K., 1976, Anti-languages. *American Anthropologist*, 78 (3), págs. 570-584.
- Hanks, William F., 1990, *Referential Practice: Language and Lived Space Among the Maya*, University of Chicago Press.
- , 1996, *Language and Communicative Practices*, Boulder, Colorado, Westview.
- Haraway, Donna J., 1991, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge.
- Harding, Sandra, 1986, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press.
- Harris, Marvin, 1976, History and Significance of the Emic/Etic Distinction, *Annual Review of Anthropology*, 5, págs. 329-350.
- Harvey, Penelope, 1991, Drunken Speech and the Construction of Meaning: Bilingual Competence in the Southern Peruvian Andes, *Language in Society*, 20, págs. 1-36.
- , 1992, Bilingualism in the Peruvian Andes, en D. Cameron y et al., (eds.), *Researching Language: Issues of Power and Method*, Londres, Routledge, páginas 65-89.
- Hatch, Elvin, 1973, *Theories of Man and Culture*, Nueva York, Columbia University Press.
- Haugen, Einar, 1980, How Should a Dialect be Written?, en J. Göschel, P. Ivic' y K. Kehr (eds.), *Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik*, vol. 26, Wiesbaden, Steiner, págs. 273-282.

- Haviland, John B., 1979, Gugu Yimidirr, en R. M. W. Dixon y B. J. Blake (eds.), *Handbook of Australian Languages*, Canberra, Australian National University Press, págs. 27-180.
- , 1986, "Con Buenos Chiles": Talk, Targets and Teasing in Zinacantan, *Text*, 6 (3), monográfico sobre la Audiencia editado por A. Duranti y D. Brenneis, págs. 249-282.
- , 1989, "Sure, Sure": Evidence and Affect, *Text*, 9 (1), págs. 27-68.
- , 1991, "That Was the Last Time I Seen Them, and No More": Voices Through Time in Australian Aboriginal Autobiography, *American Ethnologist*, 18 (2), págs. 331-361.
- , 1996, Projections, Transpositions, and Relativity, en J. J. Gumperz y S. C. Levinson (eds.), *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge University Press, págs. 271-323.
- Hawkins, John A., 1979, On Implicational and Distributional Universals of Word Order, *Language*, 55, págs. 618-648.
- Hays, Terrence E., 1994, Sound Symbolism, Onomatopoeia, and New Guinea Frog Names, *Journal of Linguistic Anthropology*, 4 (2), págs. 153-174.
- Heath, Christian, 1982, The Display of Reciprocity: An Instance of Sequential Relationship Between Speech and Body Movement, *Semiotica*, pág. 42.
- , 1984, Talk and Reciprocity: Sequential Organization in Speech and Body Movement, en M. Atkinson y J. Heritage (eds.), *Structures of Social Action*, Cambridge University Press, págs. 247-266.
- Heath, Shirley Brice, 1983, *Ways with Words: Language, Life and Work in Communities and Classrooms*, Cambridge University Press.
- Hegel, George W. F., 1967, *The Phenomenology of Mind*, Nueva York, Harper & Row (trad. esp., *La fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, FCE, 1988).
- Heidegger, Martin, 1962, *Being and Time*, Nueva York, Harper & Row (trad. esp., *El ser y el tiempo*, 2ª ed., Madrid, FCE, 1971).
- , 1971, *The Way to Language, On the Way to Language*, Nueva York, Harper & Row, págs. 111-136 (trad. esp., *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987).
- , 1977, Letter on Humanism, en D. F. Krell (ed.), *Martin Heidegger: Basic Writings*, Nueva York, Harper & Row, págs. 193-242.
- , 1985, *History of the Concept of Time, Prolegomena*, Bloomington, Indiana University Press.
- , 1988, *The Basic Problems of Phenomenology*, Albert Hofstadter (ed., rev. y trad.), Bloomington, Indiana University Press.
- , 1992, *The Concept of Time*, Oxford, Blackwell.
- Heine, Bernd, Ulrike Claudi y Friederike Hünemeyer, 1991, *Grammaticalization: A Conceptual Framework*, University of Chicago Press.
- Heller, Monica S., 1982, Negotiation of Language Choice in Montreal, en J. J. Gumperz (ed.), *Language and Social Identity*, Cambridge University Press, págs. 108-118.

- , 1995, Language Choice, Social Institutions, and Symbolic Domination, *Language in Society*, 24 (3), págs. 373-405.
- Heritage, John, 1984, *Garfinkel and Ethnomethodology*, Cambridge, Polity Press.
- , 1990-1991, Intention, Meaning and Strategy: Observations on Constraints on Interaction Analysis, *Research on Language and Social Interaction*, 24, págs. 311-332.
- y David Greatbatch, 1991, *On the Institutional Character of Institutional Talk: The Case of News Interviews*, en D. Boden y D. H. Zimmerman (eds.), *Talk and Social Structure*, Berkeley, University of California Press, págs. 93-137.
- Hill, Archibald, 1964, A Note on Primitive Languages, en D. Hymes (ed.), *Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology*, Nueva York, Harper & Row, págs. 86-89.
- Hill, Jane, 1988a, Language, Culture, and Worldview, en F. J. Newmeyer (ed.), *Linguistics: The Cambridge Survey*, vol. 4, *Language, The Socio-Cultural Context*, Cambridge University Press.
- , 1988b, Language, Genuine or Spurious?, en P. Kroskrity (ed.), *The Ethnography of Communication: The Legacy of Sapir. Essays in Honor of Harry Hoijer 1984*, Los Ángeles, UCLA, Departamento de Antropología, págs. 9-54.
- Hill, Jane H. y Kenneth C. Hill, 1978, Honorific Usage in Modern Nahuatl of the Malinche Volcano Area, *Language*, 54 (1), págs. 123-155.
- , 1986, *Speaking Mexicano: Dynamics of a Syncretic Language in Central Mexico*, Tucson, University of Arizona Press.
- Hill, Jane H. y Judith T. Irvine (eds.), 1993, *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge University Press.
- Hill, Jane H. y Bruce Mannheim, 1992, *Language and World View: Annual Review of Anthropology*, 21, 381-406.
- Hinde, Robert A. (ed.), 1972, *Non-Verbal Communication*, Cambridge University Press.
- Hinton, Leanne, Johanna Nichols y John J. Ohala (eds.), 1994, *Sound Symbolism*, Cambridge University Press.
- Hjelmslev, Louis, 1961, *Prolegomena to a Theory of Language. Revised Translation*, Madison, University of Wisconsin (trad. esp., *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1971).
- Hoijer, Harry, 1953, The Relation of Language to Culture, en A. L. Kroeber (ed.), *Anthropology Today*, University of Chicago Press, págs. 554-573.
- , 1961, Anthropological Linguistics, en C. Mohrman, A. Sommerfelt y J. Whatmough (eds.), *Trends in European and American Linguistics 1930-1960*, Utrecht y Antwerp, Spectrum Publishers, págs. 110-125.
- Hollan, Douglas, 1992, Cross-cultural Differences in the Self, *Journal of Anthropological Research*, 48 (4), págs. 283-300.
- Holland, Dorothy y Naomi Quinn (eds.), 1987, *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge University Press.

- Holm, John, 1988, *Pidgins and Creoles*, vol. 1, *Theory and Structure*, Cambridge University Press.
- , 1989, *Pidgins and Creoles*, vol. 2, *Reference Survey*, Cambridge University Press.
- Hopper, Paul y Sandra A. Thompson, 1980, Transitivity in Grammar and Discourse, *Language*, 56, págs. 251–299.
- Hopper, Paul J. y Elizabeth Closs Traugott, 1993, *Grammaticalization*, Cambridge University Press.
- Howe, James y Joel Sherzer, 1986, Friend Hairfish and Friend Rattlesnake, or Keeping Anthropologists in Their Place, *Man*, 21, págs. 680–696.
- Hoy, David C., 1986, Must We Say What We Mean? The Grammatological Critique of Hermeneutics, en B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany, SUNY Press, págs. 397–415.
- Hudson, R. A., 1980, *Sociolinguistics*, Cambridge University Press (trad. esp., *La sociolingüística*, Barcelona, Anagrama, 1981).
- Husserl, Edmund, 1931, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, Nueva York, Collier (trad. esp., *Ideas relativas a una fenomenología pura*, México, FCE).
- , 1970, *Logical Investigations*, New Jersey, Humanities Press (trad. esp., *Investigaciones Lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1976).
- Hutchins, Edwin, 1995, *Cognition in the Wild*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Hyman, Larry M., 1975, *Phonology: Theory and Analysis*, Nueva York, Holt, Rinehart, & Winston.
- Hymes, Dell, 1963, Objectives and Concepts of Linguistic Anthropology, en D. G. Mandelbaum, G. W. Lasker y E. M. Albert (eds.), *The Teaching of Anthropology*, American Anthropological Association, Memoir 94, págs. 275–302.
- , 1964a, General Introduction, en D. Hymes (ed.), *Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology*, Nueva York, Harper & Row, págs. xxi–xxxii.
- , 1964b, Introduction: Toward Ethnographies of Communication, en J. J. Gumperz y D. Hymes (eds.), *The Ethnography of Communication* “Special Issue”, Washington, DC, *American Anthropologist*, págs. 1–34.
- (ed.), 1964 c, *Language in Culture and Society*, Nueva York, Harper & Row.
- (ed.), 1971, *Pidginization and Creolization of Languages*, Cambridge University Press.
- , 1972a, Models of the Interaction of Language and Social Life, en J. J. Gumperz y D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Nueva York, Holt, Rinehart, & Winston, págs. 35–71.
- , 1972b, On Communicative Competence, en J. B. Pride y J. Holmes (eds.), *Sociolinguistics*, Harmondsworth, Penguin, págs. 269–285.
- , 1974a, *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- , 1974b, Ways of Speaking, en R. Bauman y J. Sherzer (eds.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge University Press, págs. 433–451.
- , 1981, «In Vain I Tried to Tell You»: *Essays in Native American Ethnopoetics*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Irvine, Judith, 1974, Strategies of Status Manipulation in Wolf Greeting, en R. Bauman y J. Sherzer (eds.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge University Press, págs. 167–191.
- , 1979, Formality and Informality in Communicative Events, *American Anthropologist*, 81, págs. 773–790.
- , 1989, When Talk Isn't Cheap: Language and Political Economy, *American Ethnologist*, 16 (2), págs. 248–267.
- , 1995, The Family Romance of Colonial Linguistics, Gender and Family in Nineteenth Century Representations of African Languages, *Pragmatics*, 5 (2), págs. 139–153.
- Irvine, Judith y Susan Gal, Language Ideology and Linguistic Differentiation, en P. Kroskrity (ed.), *Language Ideologies*, Santa Fe, Nuevo México, School of American Research Press.
- Jackendoff, Ray, 1972, *Semantic Interpretation in Generative Grammar*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- , 1987, The Status of Thematic Relations in Linguistic Theory, *Linguistic Inquiry*, 18, págs. 369–411.
- , 1990, *Semantic Structures*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Jackson, Bruce, 1987, *Fieldwork*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press.
- Jackson, Jean, 1974, Language Identity of the Colombian Vaupés Indians, en R. Bauman y J. Sherzer (eds.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge University Press, págs. 50–64.
- Jacquemet, Marcó, 1994, T-offences and Metapragmatic Attacks: Strategies of Interactional Dominance, *Discourse and Society*, 5 (3), págs. 297–319.
- Jakobson, Roman, 1932, Zur Struktur des russischen Verbums, *Charisteria Gvilelmo Mathesio... oblata*, Praga, Cercle Linguistique, págs. 74–83.
- , 1936, Beitrag zur allgemeinen Kasuslehre, Gesamtbedeutungen der russischen Kasus, *Travaux de Cercle Linguistique de Prague*, 6, págs. 240–288.
- , 1956, Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances, en R. Jakobson y M. Halle (eds.), *Fundamentals of Language*, La Haya, Mouton, págs. 53–82.
- , 1960, Closing Statement, Linguistics and Poetics, en T. Sebeok (ed.), *Style in Language*, Cambridge, Mass., MIT Press, págs. 398–429 (trad. esp., *Estilos del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1974).
- , 1968, Poetry of Grammar and Grammar of Poetry, *Lingua*, 21, págs. 597–609.
- , 1970, Shifters, Verbal Categories, and the Russian Verb, *Selected Writings*, vol. 2, *Word and Language*, La Haya, Mouton, págs. 130–147 (trad. esp., «Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso», en *Ensayos de Lingüística General*, Barcelona, Ariel, 1984).

- Jakobson, Roman, Gunnar Fant y Morris Halle, 1963, *Preliminaries to Speech Analysis*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Jakobson, Roman y Morris Halle, 1956, *Fundamentals of Language*, La Haya, Mouton.
- James, Deborah y Sandra Clarke, 1993, Women, Men, and Interruptions: A Critical Review, en D. Tannen (ed.), *Gender and Conversational Interaction*, Nueva York, Oxford University Press, págs. 231-280.
- Jefferson, Gail, 1978, Sequential Aspects of Storytelling in Conversation, en J. Schinkein (ed.), *Studies in the Organization of Conversational Interaction*, Nueva York, Academic Press, págs. 219-248.
- Jelinek, Eloise, 1993, Ergative "Splits" and Argument Type, en J. Bobaljik y C. Phillips (eds.), *MIT Working Papers in Linguistics*, vol 18, *Papers on Case and Agreement, I*, Cambridge, Mass., MIT Department of Linguistics, págs. 15-42.
- Jespersen, Otto, 1923, *Language, Its Nature, Development, and Origin*, Nueva York, George Allin & Unwin.
- Johnson, Donna M., 1994, Who is We?: Constructing Communities in US-Mexico Border Discourse, *Discourse and Society*, 5 (2), págs. 207-231.
- Johnson, Mark, 1987, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, University of Chicago Press.
- Jordan, Brigitte, 1993, *Birth in Four Cultures: A Crosscultural Investigation of Childbirth in Yucatan, Holland, Sweden, and the United States*, Prospect Heights, Illinois, Waveland Press.
- Jourdan, C., 1991, Pidgins and Creoles, The Blurring of Categories, *Annual Review of Anthropology*, 20, págs. 187-209.
- Jupp, T. C., Celia Roberts y Jinny Cook-Gumperz, 1982, Language and the Disadvantage: The Hidden Process, en J. J. Gumperz (ed.), *Language and Social Identity*, Cambridge University Press, págs. 232-256.
- Kant, Immanuel, 1798, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg, Friederich Nicolovius.
- Katz, Jerrold J., 1964, Analyticity and Contradiction in Natural Language, en J. A. Fodor y J. J. Katz (eds.), *The Structure of Languages*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall, págs. 519-543.
- Kay, Paul y Chad K. McDaniel, 1978, The Linguistic Significance of the Meanings of Basic Color Terms, *Language*, 54 (3), págs. 610-646.
- Keane, Webb, 1994, The Value of Words and the Meaning of Things in Eastern Indonesian Exchange, *Man N.S.*, 29, págs. 605-629.
- Keating, Elizabeth, 1993, Correction/Repair as a Resource for Co-Construction of Group Competence, *Pragmatics*, 3 (4), págs. 411-423.
- , 1996, Constructing Hierarchy: Women and Honorific Speech in Pohnpei, Micronesia, *International Journal of the Sociology of Language*.
- , 1997, Honorific Possession, Power and Language in Pohnpei, Micronesia, *Language in Society* 26, págs. 247-268.

- , *Power Sharing: Language, Rank, Gender and Social Space in Pohnpei, Micronesia*, Oxford University Press.
- Keenan, Edward L., 1972, On Semantically Based Grammar, *Linguistic Inquiry*, 3 (4), págs. 413-461.
- , 1976, The Logical Diversity of Natural Languages, en S. R. Harnard, H. D. Steklis y J. Lancaster (eds.), *Origins and Evolution of Language and Speech*, Nueva York, The New York Academy of Sciences, págs. 73-91.
- Keenan, Edward y Bernard Comrie, 1977, Noun Phrase Accessibility Hierarchy and Universal Grammar, *Linguistic Inquiry*, 8, págs. 63-99.
- Keenan, Elinor Ochs, 1974, *Conversation and Oratory in Vaninankaratra Madagascar, tesis doctoral no publicada*, University of Pennsylvania.
- , 1975, A Sliding Sense of Obligatoriness: The Polystructure of Malagasy Oratory, en M. Bloch (ed.), *Political Language and Oratory in Traditional Society*, Londres, Academic Press, págs. 93-112.
- , 1976, The Universality of Conversational Postulates, *Language in Society*, 5, págs. 67-80.
- Keesing, Roger, 1972, Paradigms Lost: The New Anthropology and the New Linguistics, *Southwest Journal of Anthropology*, 28, págs. 299-332.
- , 1974, Theories of Culture, *Annual Review of Anthropology*, 3, págs. 73-97.
- Keiler, Allan R. (ed.), 1972, *A Reader in Historical and Practical Linguistics*, Nueva York, Holt.
- Kendon, Adam, 1967, Some Functions of Gaze-Direction in Social Interaction, *Acta Psychologica*, 26, págs. 22-63.
- , 1973, The Role of Visible Behavior in the Organization of Social Interaction, en M. Von Cranach y I. Vine (eds.), *Social Communication and Movement: Studies of Interaction and Expression in Man and Chimpanzee*, Nueva York, Academic Press, págs. 29-74.
- , 1977, *Studies in the Behavior of Social Interaction*, Lisse: The Peter De Ridder Press.
- , 1980, Gesture and Speech: Two Aspects of the Process of Utterance, en M. R. Key (ed.), *Nonverbal Communication and Language*, La Haya, Mouton, págs. 207-277.
- , 1990, *Conducting Interaction: Patterns of Behavior in Focused Encounters*, Cambridge University Press.
- , 1992, The Negotiation of Context in Face to Face Interaction, en A. Duranti y C. Goodwin (eds.), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, págs. 323-334.
- , 1993, Human Gesture, en K. R. Gibson y T. Ingold (eds.), *Tools, Language and Cognition in Human Evolution*, Cambridge University Press, págs. 43-62.
- y Andrew Ferber, 1973, A Description of Some Human Greetings, en R. P. Michael y J. H. Crook (eds.), *Comparative Ecology and Behaviour of Primates*, Londres y Nueva York, Academic Press, págs. 591-668.
- , Richard M. Harris y Mary Ritchie Key, 1975, *Organization of Behavior in Face-to-Face Interaction*, La Haya, Mouton.

- Kirch, Patrick Vinton, 1984, *The Evolution of Polynesian Chiefdoms*, Cambridge University Press.
- Kochman, Thomas, 1972, Toward an Ethnography of Black American Speech Behavior, en T. Kochman (ed.), *Rappin' and Stylin' Out: Communication in Urban Black America*, Chicago, University of Illinois Press, págs. 241-264.
- , 1981, *Black and White: Styles in Conflict*, University of Chicago Press.
- Koerner, E. F. Konrad, 1992, The Sapir-Whorf Hypothesis: A Preliminary History and a Bibliographical Essay, *Journal of Linguistic Anthropology*, 2 (2), págs. 173-198.
- Kondo, Dorinne, 1986, Dissolution and Reconstitution of Self: Implications for Anthropological Epistemology, *Cultural Anthropology*, 1, págs. 74-88.
- , 1990, *Crafting Selves*, University of Chicago Press.
- Kripke, Saul A. 1982, *Wittgenstein: On Rules and Private Language*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Kroeber, Alfred L. [1923] 1963, *Anthropology: Culture Patterns and Processes*, Nueva York, Harbinger Books.
- Kroskity, Paul V., 1993, *Language, History, and Identity: Ethnolinguistic Studies of the Arizona Tewa*, Tucson, University of Arizona Press.
- Kuipers, Joel C., 1990, *Power in Performance: The Creation of Textual Authority in Weyewa Ritual Speech*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Kulick, Don, 1992, *Language Shift and Cultural Reproduction, Socialization: Self, and Syncretism in a Paptut New Guinean Village*, Cambridge University Press.
- Kuno, S., 1973, *The Structure of the Japanese Language*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Labov, William, 1966, *The Social Stratification of English in New York City*, Arlington, Center for Applied Linguistics.
- , 1970, *The Study of Nonstandard English*, Champaign, Illinois, National Council of Teachers.
- , 1972a, *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- , 1972b, The Logic of Nonstandard English, *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, págs. 201-240.
- , 1972c, *Sociolinguistic Patterns*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press (trad. esp., *Modelos sociolingüísticos*, Madrid, Cátedra, 1983).
- , 1984, Field Methods of the Project on Linguistic Change and Variation, en J. Baugh y J. Sherzer (eds.), *Language in Use: Readings in Sociolinguistics*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall, págs. 28-53.
- Ladefoged, Peter, 1975, *A Course in Phonetics*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich,
- , 1992, Another View of Endangered Languages, *Language*, 68 (4), páginas 809-811.

- Lakoff, G., 1972, Hedges: A Study in Meaning Criteria and the Logic of Fuzzy Concepts, *Papers from the Eighth Regional Meeting of the Chicago Linguistics Society*, págs. 271-291.
- , 1987, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, University of Chicago Press.
- Lakoff, George y Mark Johnson, 1980, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, (trad. esp., *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1991).
- Lane, Harlan L., 1984, *When the Mind Hears: A History of the Deaf*, Nueva York, Random House.
- Langness, L. L., 1987, *The Study of Culture*, Novato, California, Chandler & Sharp.
- Lave, Jean, 1988, *Cognition in Practice*, Cambridge University Press.
- , 1990, The Culture of Acquisition and the Practice of Understanding, en J. W. Stigler, R. A. Shweder, y G. Herdt (eds.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, Cambridge University Press, págs. 309-327.
- y Etienne Wenger, 1991, *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge University Press.
- Lawrence, Denise y Setha Low, 1990, The Built Environment and Spatial Form, *Annual Review of Anthropology*, 19, págs. 453-505.
- Leach, Edmund, 1970, *Lévi-Strauss*, Londres, Fontana/Collins.
- , 1972, The Influence of Cultural Context on Non-Verbal Communication in Man, en R. Hinde (ed.), *Non-Verbal Communication*, Cambridge University Press, págs. 315-347.
- Lehmann, Winfred P., 1973, *Historical Linguistics: An Introduction*, 2ª ed., Nueva York, Holt.
- Lehrer, Adrienne, 1974, *Semantic Fields and Lexical Structure*, Amsterdam, North-Holland.
- Leichter, Hope Jensen, 1984, Families as Environments for Literacy, en H. Goelman y A. Oberg (eds.), *Awakening to Literacy*, Londres, Heinemann, págs. 38-50.
- Leilich, Joachim, 1993, Intentionality, Speech Acts and Communicative Action: A Defense of J. Habermas' and K. O. Apel's Criticism, *Pragmatics*, 3 (2), páginas 155-170.
- Leont'ev, A. N., 1979, The Problem of Activity in Psychology, en J. V. Wertsch (ed.), *The Concept of Activity in Soviet Psychology*, Armonk, Nueva York, M. E., Sharpe, págs. 37-71.
- , 1981, *Problems of the Development of the Mind*, Moscow, Progress Publishers.
- Lepore, Ernest y R. Van Gulick (eds.), 1991, *John Searle and His Critics*, Oxford, Blackwell.
- Lévi-Strauss, Claude, 1955-1977, *Tristes Tropiques*, Nueva York, Pocket Books (trad. esp., *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 1963).

- , 1963a, *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books (trad. esp., *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968).
- , 1963b, *Totemism*, Boston, Beacon Press (trad. esp., *El totemismo en la actualidad*, México, FCE, 1965).
- , 1965, *Le triangle culinaire*, L'Arc, 26, págs. 19–29.
- , 1966, *The Savage Mind*, University of Chicago Press (trad. esp., *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1965).
- , 1978, *Myth and Meaning*, Nueva York, Schocken Books.
- Levinson, Stephin C., 1983, *Pragmatics*, Cambridge University Press (trad. esp., *Pragmática*, Barcelona, Teide, 1989).
- , 1987, Pragmatics and the Grammar of Anaphora: A Partial Pragmatic Reduction of Binding and Control Phenomena, *Journal of Linguistics*, 23, págs. 379–434.
- , 1988, Putting Linguistics on a Proper Footing: Explorations in Goffman's Concepts of Participation, en P. D. y A. Wootton (ed.), *Erving Goffman: Exploring the Interaction Order*, Boston, Northeastern University Press, págs. 161–227.
- Lewin, Bruno, 1971, Der Interpersonale Bezug im Koreanische, en P. W. Pestman (ed.), *Acta Orientalia Neerlandica, Proceedings of the Congress of the Dutch Oriental Society Held in Leiden on the Occasion of its 50th Anniversary, 8th-9th May 1970*, Leiden, E. J. Brill, págs. 196–205.
- Li, Charles N. (ed.), 1975, *Word Order and Word Order Change*, Austin, University of Texas Press.
- (ed.), 1976, *Subject and Topic*, Nueva York, Academic Press.
- (ed.), 1977, *Mechanisms of Syntactic Change*, Austin, University of Texas Press.
- Lieberman, Alvin, 1970, The Grammars of Speech and Language, *Cognitive Psychology*, 1, págs. 301–323.
- Lieberman, Philip, 1975, *On the Origins of Language: An Introduction to the Evolution of Human Speech*, Nueva York, Macmillan.
- y Sheila E. Blumstein, 1988, *Speech Physiology, Speech Perception, and Acoustic Phonetics*, Cambridge University Press.
- Lindstrom, Lamont, 1992, Context Contests, Debatable Truth Statements on Tanna (Vanuatu), en A. Duranti y C. Goodwin (eds.), *Rethinking Context, Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, págs. 101–124.
- Lounsbury, Floyd, 1956, Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage, *Language*, 32, págs. 158–194.
- , 1969, The Structural Analysis of Kinship Semantics, en S. A. Tyler (ed.), *Cognitive Anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart, and Winston, págs. 193–212.
- Lowie, Robert H., 1940, Native Languages as Ethnographic Tools, *American Anthropologist*, 42(1), págs. 81–89.
- Lucy, John A., 1992a, *Grammatical Categories and Cognition: A Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge University Press.

- , 1992b, *Language Diversity and Cognitive Development: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge University Press.
- (ed.) 1993, *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, Nueva York, Cambridge University Press.
- y Richard A. Shweder, 1979, «Whorf and His Critics», *Linguistic and NonLinguistic Influences on Color Memory*, *American Anthropologist*, 81, págs. 581–615.
- Luhmann, Niklas, 1981, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Lyons, John, 1969, *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge University Press.
- , 1977, *Semantics*, Cambridge University Press.
- Macaulay, Ronald K. S., 1991a, «Coz it izny spelt when they say it» Displaying Dialect in Writing, *American Speech*, 66, págs. 280–289.
- , 1991b, *Locating Dialect in Discourse: The Language of Honest Men and Bonnie Lasses in Ayr*, Oxford University Press.
- Maffi, Luisa, 1991, A Bibliography of Color Categorization Research, 1970–1990, en B. Berlin y P. Kay (eds.), *Basic Color Terms*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, págs. 173–189.
- Malinowski, Bronislaw, 1920, Classificatory Particles in the Language of Kiriwina, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1, págs. 33–78.
- , 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, Dutton (trad. esp., *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península, 1974).
- , 1923, The Problem of Meaning in Primitive Languages, en C. K. Ogden y I. A. Richards (eds.), *The Meaning of Meaning*, Nueva York, Harcourt, Brace, & World Inc. págs. 296–336 (trad. esp., «El problema del significado en las lenguas primitivas», en *El significado del significado*, Barcelona, Paidós, 1984).
- [1935] 1978, *Coral Gardens and Their Magic*, 2 vols., Londres, Allan & Urwin.
- Malotki, Ekkehart, 1983, *Hopi Time: A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language*, Berlin, Mouton.
- Maltz, Daniel N. y Ruth A. Borker, 1982, A Cultural Approach to Male-Female Miscommunication, en J. J. Gumperz (ed.), *Communication, Language and Social Identity*, Cambridge University Press, págs. 196–216.
- Mandelbaum, Jinny, 1987, Recipient-driven Storytelling in Conversation, *tesis doctoral no publicada*, Austin, University of Texas.
- , 1993, Assigning Responsibility in Conversational Storytelling: The Interactional Construction of Reality, *Text*, 13 (2), págs. 247–266.
- Mani, Lata, 1990, Multiple Mediations, Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception, *Feminist Review*, 35, págs. 24–41.
- Manic, Peter T., 1987, *A History and Philosophy of the Social Sciences*, Oxford, Blackwell.
- Mannheim, Bruce, 1991, *The Language of the Inka since the European Invasion*, Austin, University of Texas Press.

- , 1992, A Semiotics of Andean Dreams, en B. Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Santa Fe, Nuevo México. School of American Research Press, págs. 132–153.
- Martin, Laura, 1986, Eskimo Words for Snow: A Case Study in the Genesis and Decay of an Anthropological Example, *American Anthropologist*, 88, páginas 418–423.
- Martin, Samuel E., 1964, Speech Levels in Japan and Korea, en D. Hymes (ed.), *Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology*, Nueva York, Harper & Row, págs. 407–415.
- Marx, Karl, 1845–1978, Theses on Feuerbach, en R. C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, 2ª ed., Nueva York, Norton.
- , 1906, *Capital: A Critique of Political Economy*, Nueva York, Random House (trad. esp., *El Capital: Crítica de la Economía Política*, México, FCE, [1946] 1974, 6ª reimpresión).
- Mauss, Marcel, 1935, Les techniques du corps, *Journal de psychologie normale et pathologique*, 39, págs. 271–293.
- , 1938, La notion de personne, celle de “moi”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 68.
- , 1979, *Sociology and Psychology: Essays*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- 1985, A Category of the Human Mind: The Notion of Person; The Notion of Self, en M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes (eds.), *The Category of Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, págs. 1–25.
- McConnell-Ginet, Sally, 1988, Language and Gender, en E. J. Newmeyer (ed.), *Linguistics, The Cambridge Survey*, vol. 4, Language: *The Socio-cultural Context*, Cambridge University Press, págs. 75–99.
- McElhinny, Bonnie S., 1995, Challenging Hegemonic Masculinities: Female and Male Police Officers Handling Domestic Violence, en K. Hall y M. Bucholtz (eds.), *Gender Articulated: Language and the Socially Constructed Self*, Nueva York, Routledge, págs. 217–243.
- McTear, Michael, 1985, *Children's Conversation*, Oxford, Basil Blackwell.
- Mead, Margaret, 1939, Native Languages as Field-work Tools, *American Anthropologist*, 41 (2), págs. 189–205.
- , 1959, Apprenticeship Under Boas, en W. Goldschmidt (ed.), *The Anthropology of Franz Boas: Essays on the Centennial of his Birth, Memoir No. 89 of the American Anthropological Association*, vol. 61, San Francisco, American Anthropological Association and Chandler, págs. 29–45.
- Mehan, Hugh, 1979, *Learning Lessons*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Merlan, Francesca, 1985, Split Intransitivity: Functional Oppositions in Intransitive Inflection, en J. Nichols y A. Woodbury (eds.), *Grammar Inside and Outside the Clause: Some Approaches to Theory from the Field*, Cambridge University Press, págs. 324–362.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1962, *Phenomenology of Perception*, Londres, Routledge (trad. esp., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1957).

- Merritt, Marilyn, 1982, Distributing and Directing Attention in Primary Classrooms, en L. C. Wilkinson (ed.), *Communicating in the Classroom*, Nueva York, Academic Press, págs. 223–244.
- Mertz, Elizabeth y Richard J. Parmentier (eds.), 1985, *Semiotic Mediation: Sociocultural and Psychological Perspectives*, Orlando, Academic Press.
- Milroy, James, 1980, *Language and Social Networks*, Oxford, Blackwell.
- y Lesley Milroy, 1985, Linguistic Change, Social Network, and Speaker Innovation, *Journal of Linguistics*, 21, págs. 339–384.
- Milroy, Leslie, 1987, *Language and Social Networks*, 2ª ed., Oxford, Blackwell.
- y James Milroy, 1992, Social Network and Social Class: Toward an Integrated Sociolinguistic Model, *Language in Society*, 21, págs. 1–26.
- Milton, Kay, 1982, Meaning and Context: The Interpretation of Greetings in Kasigau, en D. Parkin (ed.), *Semantic Anthropology*, Londres, Academic Press, págs. 261–277.
- Mitchell-Kernan, Claudia, 1972, Signifying and Marking: Two Afro-American Speech Acts, en J. J. Gumperz y D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Nueva York, Holt, Rinehart, & Winston, págs. 161–179.
- Mithun, Marianne, 1986, On the Nature of Noun Incorporation, *Language*, 62, págs. 32–37.
- , 1991, Active/Agentive Case Marking and Its Motivation, *Language*, 67 (3), págs. 510–546.
- Moerman, Michael, 1977, The Preference for Self-Correction in a Tai Conversational Corpus, *Language*, 53 (4), págs. 872–882.
- , 1988, *Talking Culture: Ethnography and Conversation Analysis*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Monaghan, Leila, 1996, Signing, Oralism and Development of the New Zealand Deaf Community: An Ethnography and History of Language Ideologies, *tesis doctoral no publicada*, University of California, Los Ángeles.
- , 1986, *Space, Text and Gender: An Anthropological Study of the Marakwet of Kenya*, Cambridge University Press.
- Moore, Henrietta, 1994, *A Passion for Difference*, Bloomington, Indiana University Press.
- Moravcsik, Edith, 1974, Object-Verb Agreement, *Working Papers in Language Universals*, Stanford University, 15, págs. 25–140.
- Morgan, Marcyliena, 1996, Conversational Signifying: Grammar and Indirectness Among African American Women, en E. Ochs, E. Schegloff y S. A. Thompson (eds.), *Interaction and Grammar*, Cambridge University Press, págs. 405–434.
- (ed.), 1994, *Language and the Social Construction of Reality in Creole Situations*, Los Ángeles, Center for Afro-American Studies, UCLA.
- Morris, C. W., 1938, Foundations of the Theory of Signs, en O. Nuerath, R. Carnap y C. Morris (eds.), *International Encyclopedia of Unified Science*, University of Chicago Press, págs. 77–138.

- Morrison, Toni, 1994, *The Nobel Lecture in Literature*, 1993, Nueva York, Knopf.
- Moshi, Lioba, 1993, Ideophones in Kivunjo-Chaga, *Journal of Linguistic Anthropology*, 3 (2), págs. 185-216.
- Mühlhäusler, Peter, 1986, *Pidgin and Creole Linguistics*, Oxford, Blackwell.
- Myers, Fred. 1986, *Pintupi Country Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- Nader, Laura, 1969, *Law in Culture and Society*, Chicago, Aldine.
- Narayan, Kirin, 1993, How Native is a "Native" Anthropologist?, *American Anthropologist*, 95 (3), págs. 671-686.
- Newman, Denis, Peg Griffin y Michael Cole, 1989, *The Construction Zone*, Cambridge University Press.
- Nichols, Johanna y David A. Peterson, 1996, The Amerind Personal Pronouns, *Language*, 72 (2), págs. 336-371.
- Nuckolls, Janis B., 1992, Sound Symbolic Involvement, *Journal of Linguistic Anthropology*, 2 (1), págs. 51-80.
- , 1995, Quechua Texts of Perception, *Semiotica*, págs. 145-169.
- Nuyts, Jan, 1993, Intentions and Language Use, *Antwerp Papers in Linguistics*, 73.
- , 1993, Intentions and the Functions of Language in Communication, *Protosozologie*, 4, págs. 15-31.
- , 1994, The Intentional and the Socio-cultural in Language Use, *Pragmatics and Cognition*, 2 (2), págs. 237-268.
- Ochs, Elinor, 1979, Transcription as Theory, en E. Ochs y B. B. Schieffelin (eds.), *Developmental Pragmatics*, Nueva York, Academic Press, págs. 43-72.
- , 1982, Talking to Children in Western Samoa, *Language in Society*, 11, págs. 77-104.
- , 1984, Clarification and Culture, en D. Shiffrin (ed.), *Georgetown University Round Table in Languages and Linguistics*, Washington, DC, Georgetown University Press, págs. 325-241.
- , 1988, *Culture and Language Development: Language Acquisition and Language Socialization in a Samoan Village*, Cambridge University Press.
- , 1992, Indexing Gender, en A. Duranti y C. Goodwin (eds.), *Rethinking Context*, Cambridge University Press.
- , 1996, Linguistic Resources for Socializing Humanity, en J. J. Gumperz y S. C. Levinson (eds.), *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge, Cambridge University Press, págs. 406-437.
- , 1997, Narrative, en T. van Dijk (ed.), *Discourse as Structure and Process*, Londres, Sage, págs. 185-207.
- Ochs, Elinor y Bambi B. Schieffelin, 1983, *Acquiring Conversational Competence*, Boston, Routledge & Kegan Paul.
- , 1984, Language Acquisition and Socialization: Three Developmental Stories, en R. A. Shweder y R. A. LeVine (eds.), *Culture-Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge University Press, págs. 276-320.
- , 1995, The Impact of Language Socialization on Grammatical Development, en P. Fletcher y E. MacWhinney (eds.), *The Handbook of Child Language*, Oxford, Blackwell, págs. 73-94.
- Ochs, Elinor, Ruth Smith y Carolyn Taylor, 1989, Dinner Narratives as Detective Stories, *Cultural Dynamics*, 2, págs. 238-257.
- Ochs, E. y C. Taylor, 1992, Mothers' Role in the Everyday Reconstruction of "Father Knows Best", en K. Hall, M. Bucholtz y B. Moonwomon (eds.), *Locating Power: Proceedings of the 1992 Berkeley Women and Language Conference*, Berkeley, University of California, Berkeley, págs. 447-462.
- Ochs, Elinor, Carolyn Taylor, Dina Rudolph y Ruth Smith, 1992, Story-telling as a Theory building Activity, *Discourse Processes*, 15 (1), págs. 37-72.
- Olmsted, D. L., 1950, Ethnolinguistics So Far, *Studies in Linguistics, Occasional Papers*, 2.
- Ortner, Sherry B., 1979, *Sherpas Through Their Rituals*, Cambridge University Press.
- , 1984, Theory in Anthropology Since the Sixties, *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1), págs. 126-166.
- Oswalt, Wendell H., 1986, *Life Cycles and Lifeways, An Introduction to Cultural Anthropology*, Palo Alto, California, Mayfield.
- Owusu, Maxwell, 1978, Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless, *American Anthropologist*, 80 (2), págs. 310-334.
- Pace, David, 1983, *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Paddin, Carol y Tom Humphries, 1988, *Deaf in America: Voices from a Culture*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Palmer, Gary B. y William R. Jankowiak, 1996, Performance and Imagination: Toward an Anthropology of the Spectacular and the Mundane, *Cultural Anthropology*, 11 (2), págs. 225-258.
- Pandolfi, Mariella, 1991, *Itinerari delle emozioni*, Milan, Franco Angeli.
- Parmentier, Richard J., 1994, *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press.
- Pawley, Andrew, 1974, Austronesian Languages, *Encyclopedia Britannica*, 13ª ed., págs. 484-493.
- Peirce, Charles Sanders, 1940, Logic as Semiotic: The Theory of Signs, en J. Buchler (ed.), *Philosophical Writings of Peirce: Selected Writings*, Londres, Routledge & Kegan Paul (trad. esp. en *El hombre, un signo*, Barcelona, Crítica, 1988).
- Peters, Misja Shreuder, Milko van Gool y Ester Messing, 1992, A Bibliography on Space, Deixis, and Related Topics, with Index, *Cognitive Anthropology Research Group at the Max Plank Institute, Working Paper*, 15.
- Phillips, Susan, 1983, *The Invisible Culture: Communication in Classroom and Community on the Warm Springs Indian Reservation*, Nueva York, Longman.
- , Susan Steele y Christina Tanz, 1987, *Language, Gender, and Sex in Comparative Perspective*, Cambridge University Press.

- Philips, Susan U., 1972, Participant Structures and Communicative Competence: Warm Springs Children in Community and Classroom, en C. B. Cazdin, V. P. John y D. Hymes (eds.), *Functions of Language in the Classroom*, Nueva York, Columbia Teachers Press, págs. 370-394.
- , 1992, The Routinization of Repair in Courtroom Discourse, en A. Duranti y C. Goodwin (eds.), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, págs. 311-322.
- Pike, Kenneth L., 1954-1956, *Language, in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, parts I, II, III, Glendale, California, Summer Institute of Linguistics.
- , 1966, Ethic and Emic Standpoints for the Description of Behavior, en A. G. Smith (ed.), *Communication and Culture: Readings in the Codes of Human Interaction*, Nueva York, Holt, Rinehart, & Winston, págs. 152-163.
- , 1971, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behavior*, 2ª ed., La Haya, Mouton.
- Pinker, Steven, 1994, *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*, Nueva York, William Morrow & Co. (trad. esp., *El instinto del lenguaje: cómo crea el lenguaje la mente*, Madrid, Alianza, 1966).
- Planck, Frans (ed.), 1979, *Ergativity: Towards a Theory of Grammatical Relations*, Londres, Academic Press.
- Platt, J. T. y H. K. Platt, 1975, *The Social Significance of Speech, An Introduction to and Workbook in Sociolinguistics*, Amsterdam, North-Holland.
- Platt, Martha, 1982, Social and Semantic Dimensions of Deictic Verbs and Particles in Samoan Child Language, *tesis doctoral no publicada*, University of Southern California.
- Polhemus, Ted (ed.), 1978, *Social Aspects of the Human Body*, Harmondsworth, Penguin.
- Pomerantz, Anita, 1978, Compliment Responses: Notes on the Co-operation of Multiple Constraints, en J. Schinkein (ed.), *Studies in the Organization of Conversational Interaction*, Nueva York, Academic Press, págs. 79-112
- , 1984, Agreeing and Disagreeing with Assessments: Some Features of Preferred/ Dispreferred Turn Shapes, en J. M. Atkinson y J. Heritage (eds.), *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*, Cambridge University Press, págs. 57-101.
- Povinelli, Elizabeth A., 1995, Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor, *American Anthropologist*, 97 (3), págs. 505-518.
- Pullum, Geoffrey K. y William A. Ladusaw, 1986, *Phonetic Symbol Guide*, University of Chicago Press.
- Putnam, Hilary, 1975, The Meaning of "Meaning", *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, págs. 215-271.
- Quirk, Randolph, Sidney Greinbaum, Geoffrey Leech y Jan Svartvik, 1985, *A Comprehensive Grammar of the English Language*, Londres, Longman.

- Radford, Andrew, 1988, *Transformational Grammar: A First Course*, Cambridge University Press.
- Rappoport, Roy, 1974, Obvious Aspects of Ritual, *Cambridge Anthropology*, 2 (1), págs. 3-69.
- Reddy, Michael, 1979, The Conduit Metaphor, en A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press.
- Reill, Peter Hanns y David Philip Miller (eds.), 1996, *Visions of Empire: Voyages, Botany, and Representations of Nature*, Cambridge University Press.
- Reisman, Karl, 1974, Contrapuntual Conversations in an Antiguan Village, en R. Bauman y J. Sherzer (eds.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge University Press, págs. 110-124.
- Resnick, Laurin B., John M. Levine y Stephanie D. Teasley (eds.), 1991, *Perspectives on Socially Shared Cognition*, Washington, DC, American Psychological Association.
- Ricoeur, Paul, 1971, The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text, *Social Research*, 38, págs. 529-562.
- , 1981, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press.
- Rogoff, Barbara, 1990, *Apprenticeship in Thinking*, Nueva York, Oxford University Press.
- y Jean Lave, 1984, *Everyday Cognition: Its Development in Social Context*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Romaine, Suzanne, 1982, What Is a Speech Community?, en S. Romaine (ed.), *Sociolinguistic Variation in Speech Communities*, Nueva York, Edward Arnold, págs. 13-24.
- , 1984, On the Problem of Syntactic Variation and Pragmatic Meaning in Sociolinguistic Theory, *Folia Linguistica*, 18, págs. 409-439.
- , 1986, *Pidgin and Creole Languages*, Londres, Longman.
- , 1994, Language Standardization and Linguistic Fragmentation in Tok Pisin, en M. Morgan (ed.), *Language in Creole Situations: The Social Construction of Identity*, Los Angeles, Center for Afro-American Studies, págs. 19-41.
- Rosaldo, Michelle Z., 1980, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge University Press.
- , 1982, The Things We Do With Words: Ilongot Speech Acts and Speech Act Theory in Philosophy, *Language in Society*, 11, págs. 203-237.
- Rosaldo, Renato, 1989, *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press.
- Rosch, Eleanor, 1973, *Natural Categories*, *Cognitive Psychology* 7, págs. 573-605.
- , 1975, Universals and Cultural Specifics in Human Categorization, en R. Brislin, S. Bochner y W. Lonner (eds.), *Cross-Cultural Perspectives on Learning*, Nueva York, Helstead Press, págs. 177-206.
- , 1978, Principles of Categorization, en E. Rosch y B. Lloyd (eds.), *Cognition and Categorization*, Hillsdale, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum, págs. 27-48.

- Rosen, Lawrence, 1995a, Introduction: The Cultural Analysis of Others' Inner States, en L. Rosin (ed.), *Other Intentions: Cultural Contexts and the Attribution of Inner States*, Santa Fe, Nuevo México, School of American Research Press, págs. 1-11.
- (ed.), 1995b, *Other Intentions*, Santa Fe, Nuevo México. School of American Research.
- Rossi-Landi, Ferruccio, 1970, Linguistic Alienation Problems, *Linguaggi nella società e nella tecnica*, Milan, Edizioni di Comunità, págs. 513-543.
- , 1968, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milan, Bompiani (trad. esp., *El lenguaje como trabajo y mercado*, Caracas, Monte Ávila, 1970).
- Rumsey, Alan, 1990, Wording, Meaning, and Linguistic Ideology, *American Anthropologist*, 92 (2), págs. 346-561.
- Rymes, Betsy, 1996, Naming as Social Practice: The Case of Little Creeper from Diamond Street, *Language in Society*, 25, págs. 237-260.
- Sacks, Harvey, 1972, On the Analyzability of Stories by Children, en J. J. Gumperz y D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Nueva York, Holt, Rinehart, & Winston, págs. 325-345.
- , 1978, Some Technical Considerations of a Dirty Joke, en J. Schenkein (ed.), *Studies in the Organization of Conversational Interaction*, "publicado por Gail Jefferson a partir de cuatro conferencias impartidas en la Universidad de California, Irvine, otoño 1971", Nueva York, Academic Press, páginas 249-269.
- , 1992a, *Lectures on Conversation*, vol. 1, Cambridge, Mass., Blackwell.
- , 1992b, *Lectures on Conversation*, vol. 2, Cambridge, Mass., Blackwell.
- Sacks, Harvey, Emanuel A. Schegloff y Gail Jefferson, 1974, A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation, *Language*, 50, págs. 696-735.
- , 1978, A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation, en J. Schenkein (ed.), *Studies in the Organization of Conversational Interaction*, Nueva York, Academic Press, págs. 7-57.
- Sacks, Oliver, 1989, *Seeing Voices: A Journey into the World of the Dead*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- Sadock, Jerrold, 1980, Some Notes on Noun Incorporation, *Language*, 56, páginas 300-319.
- Sadock, Jerrold M. y Arnold M. Zwicky, 1985, Speech Act Distinctions in Syntax, en T. Shopen (ed.), *Language Typology and Syntactic Description*, vol. 1, *Clause Structure*, Cambridge University Press, págs. 155-196.
- Sahlins, Marshall, 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press.
- Said, Edward, 1978, *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- , 1989, Representing the Colonized, Anthropology's Interlocutors, *Critical Inquiry*, 15, págs. 205-225 (trad. esp., *Orientalismo*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1990).

- Salmund, Anne, 1975, Mana Makes the Man: A Look at Maori Oratory and Politics, en M. Bloch (ed.), *Political Language and Oratory in Traditional Society*, Londres, Academic Press, págs. 45-63.
- Samarin, William J., 1967, Determining the Meanings of Ideophones, *Journal of West African Linguistics*, 4, págs. 35-41.
- , 1971, Survey of Bantu Ideophones, *African Language Studies*, 2, págs. 130-168.
- Sanjek, Roger (ed.), 1990a, *Fieldnotes, The Makings of Anthropology*, Ithaca, Cornell University Press.
- , 1990b, The Secret Life of Fieldnotes, en R. Sanjek (ed.), *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Ithaca, Cornell University Press, págs. 187-270.
- , 1990c, A Vocabulary for Fieldnotes, en R. Sanjek (ed.), *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Ithaca, Cornell University Press, págs. 92-121.
- Sapir, Edward, 1921, *Language*, Nueva York, Harcourt, Brace & World.
- , 1924, Culture, Genuine and Spurious, *Journal of Sociology*, 29, págs. 401-429.
- , 1933, *Language Encyclopaedia of the Social Sciences*, págs. 155-169 (trad. esp., *El lenguaje*, México, FCE, 1965).
- , 1949a, Cultural Anthropology and Psychiatry, en D. G. Mandelbaum (ed.), *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, págs. 92-121.
- , 1949b, The Status of Linguistics as a Science, en D. G. Mandelbaum (ed.), *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, págs. 160-166.
- , 1949c, The Unconscious Patterning of Behavior in Society, en D. G. Mandelbaum (ed.), *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Society*, Berkeley, University of California Press, págs. 544-559.
- , 1949d, The Psychological Reality of the Phoneme, en D. G. Mandelbaum (ed.), *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, págs. 46-60.
- , 1993, *The Psychology of Culture: A Course of Lectures. Reconstructed and Edited by Judith T. Irvine*, Berlin, Mouton de Gruyter.
- Sapir, J. David y J. Christopher Crocker (eds.), 1977, *The Social Uses of Metaphor*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Sarup, Madan, 1989, *An Introductory Guide to Poststructuralism and Postmodernism*, Athens, Georgia, University of Georgia Press.
- Saussure, Ferdinand de, 1959, *Course in General Linguistics*, Charles Bally y Albert Sechehaye (eds.), en colaboración con Albert Riedlinger, Nueva York, Philosophical Library (trad. esp., *Curso de Lingüística General*, Buenos Aires, Losada, 1945).
- Saville-Troike, Muriel, 1989, *The Ethnography of Communication: An Introduction*, 2ª ed., Oxford, Blackwell.
- Sawyer, R. Keith, 1996, The Semiotics of Improvisation: The Pragmatics of Musical and Verbal Performance, *Semiotica*, 108 (3/4), págs. 269-306.

- Schegloff, Emanuel A., 1972a, Notes on a Conversational Practice, Formulating Place, en D. Sudnow (ed.), *Studies in Social Interaction*, Nueva York, Free Press, págs. 75–119.
- , 1972b, Sequencing in Conversational Openings, en J. J. Gumperz y D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Nueva York, Holt, Rinehart, & Winston, págs. 346–380.
- , 1979a, Identification and Recognition in Telephone Openings, en G. Psathas (ed.), *Everyday Language*, Nueva York, Lawrence Erlbaum, págs. 23–78.
- , 1979b, The Relevance of Repair for Syntax-for-Conversation, en T. Givón (ed.), *Syntax and Semantics 12: Discourse and Syntax*, Nueva York, Academic Press, págs. 261–288.
- , 1984, On Some Gestures' Relation to Talk, en J. M. Atkinson y J. Heritage (eds.), *Structures of Social Action*, Cambridge University Press, págs. 266–296.
- , 1986, The Routine as Achievement, *Human Studies*, 9, págs. 111–151.
- , 1987, Between Macro and Micro, Contexts and Other Connections, en J. Alexander, R. M. B. Giesin y N. Smelser (eds.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley, University of California Press, págs. 207–234.
- , 1989, Harvey Sacks, Lectures 1964–1965. An Introduction/Memoir, *Human Studies*, 12 (3–4), págs. 185–209.
- , 1991, Reflections on Talk and Social Structure, en D. Bodem y D. H. Zimmerman (eds.), *Talk and Social Structure*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, págs. 44–70.
- , 1992a, Introduction, in Harvey Sacks, *Lectures on Conversation*, vol. 1, Cambridge, Mass., Blackwell, págs. ix–xii.
- , 1992b, In Another Context, en A. Duranti y C. Goodwin (eds.), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, págs. 191–227.
- Schegloff, Emanuel A., Gail Jefferson y Harvey Sacks, 1977, The Preference for Self-Correction in the Organization of Repair in Conversation, *Language*, 53, págs. 361–382.
- Schegloff, Emanuel A. y Harvey Sacks, 1973, Opening Up Closings, *Semiotica*, 8, págs. 289–327.
- , 1984, Opening Up Closings, en J. Baugh y J. Sherzer (eds.), *Language in Use: Readings in Sociolinguistics*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall, págs. 69–99.
- Schieffelin, Bambi B., 1979, Getting It Together: An Ethnographic Approach to the Study of the Development of Communicative Competence, en E. Ochs y B. B. Schieffelin (eds.), *Developmental Pragmatics*, Nueva York, Academic Press, págs. 73–110.
- , 1986, Teasing and Shaming in Kaluli Children's Interactions, en B. B. Schieffelin y E. Ochs (eds.), *Language Socialization across Cultures*, Cambridge University Press, págs. 165–181.
- , 1990, *The Give and Take of Everyday Life: Language Socialization of Kaluli Children*, Cambridge University Press.
- , 1994, Code-switching and Language Socialization: Some Probable Relationships, en J. Duchan, L. E. Hewitt y R. M. Sonnenmeier (eds.), *Pragmatics: From Theory to Therapy*, Nueva York, Prentice Hall, págs. 20–42.
- y Rachele Charlier Doucet, 1994, The "Real" Haitian Creole, Ideology, Metalinguistics, and Orthographic Choice, *American Ethnologist*, 21 (1), páginas 176–200.
- y P. Gilmore, 1986, *The Acquisition of Literacy*, Norwood, Nueva Jersey, Ablex.
- y Elinor Ochs, 1986, *Language Socialization across Cultures*, Cambridge University Press.
- , Kathryn Woolard y Paul Kroskrity (eds.), 1997, *Language Ideologies*, Oxford University Press.
- Schieffelin, Edward L., 1976, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, Nueva York, St. Martins Press.
- Schiffrin, Deborah, 1994, *Approaches to Discourse*, Oxford, Blackwell.
- Scholes, Robert J. y Brinda J. Willis, 1991, Linguists, Literacy, and the Intensionality of Marshall McLuhan's Western Man, en D. R. Olson y N. Torrance (eds.), *Literacy and Orality*, Cambridge University Press, páginas 225–235.
- Schutz, Alfred, [1932] 1967, *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press.
- Scollon, Ronald y S. B. K. Scollon, 1981, *Narrative, Literacy, and Face in Interethnic Communication*, Norwood, Nueva Jersey, Ablex.
- Scribner, Sylvia y Michael Cole, 1981, *Psychology of Literacy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Searle, John R. 1969, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press (trad. esp., *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1986).
- , 1975, Indirect Speech Acts, en P. Cole y J. L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics*, vol. 3, Nueva York, Academic Press, págs. 59–82 (trad. esp., *Actos indirectos de habla en Teorema*, VII/1, 1977, págs. 23–53).
- , 1976, The Classification of Illocutionary Acts, *Language in Society*, 5 (1) páginas 1–23 (trad. esp., «Una taxonomía de los actos ilocucionarios», en *La búsqueda del significado*, 1995, Madrid, Tecnos, págs. 449–476).
- , 1983, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press.
- , 1986, Meaning, Communication and Representation, en R. E. Grandy y R. Warner (eds.), *Philosophical Grounds of Rationality*, Oxford, Clarindon Press, págs. 209–226.
- , 1990, Collective Intentionality and Action, en P. R. Cohen, J. Morgen y M. E. Rollnik (eds.), *Intention-in-Communication*, Cambridge, Mass., MIT Press, págs. 401–415.

- y Daniel Vanderveken, 1985, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge University Press.
- Severi, Carlo, 1989, Cristallizzazione e dispersione della conoscenza nella tradizione cuna, en G. R. Cardona (ed.), *La trasmissione del sapere, Aspetti Linguistici e antropologici*, Rome, Bagatto, págs. 255–277.
- Sherzer, Joel, 1973, Verbal and Non-Verbal Deixis: The Pointed Lip Gesture Among the San Blas Cuna, *Language in Society*, 2, págs. 117–131.
- , 1974, Namakke, Sunmakke, Kormakke: Three Types of Cuna Speech Event, en R. Bauman y J. Sherzer (eds.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge University Press, págs. 263–282.
- , 1983, *Kuna Ways of Speaking: An Ethnographic Perspective*, Austin, University of Texas Press.
- y Regna Darnell, 1972, Outline Guide for the Ethnographic Study of Speech Use, en J. J. Gumperz y D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Nueva York, Holt, Rinehart, & Winston, págs. 548–554.
- Shibatani, Masayoshi y Theodora Bynon (eds.), 1995, *Approaches to Language Typology*, Oxford, Clarindon Press.
- Shore, Bradd, 1982, *Sala'ilua: A Samoan Mystery*, Nueva York, Columbia University Press.
- Shuy, Roger W., Walter A. Wolfram y William Riley, 1968, *Urban Language Study*, Washington, DC, Center for Applied Linguistics.
- Silverstein, Michael, 1976a, Hierarchy of Features of Ergativity, en R. M. W. Dixon (ed.), *Grammatical Categories in Australian Languages*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies, págs. 112–171.
- , 1976b, Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description, en K. H. Basso y H. A. Selby (eds.), *Meaning in Anthropology*, Albuquerque, University of New Mexico Press, págs. 11–56.
- , 1977, Cultural Prerequisites to Grammatical Analysis, en M. Saville-Troike (ed.), *Linguistics and Anthropology: Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics 1977*, Washington, DC, Georgetown University Press, págs. 139–151.
- , 1979, Language Structure and Linguistic Ideology, en P. R. Clyne, W. F. Hanks y C. L. Hotbauer (eds.), *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago Linguistic Society, págs. 193–247.
- , 1981, *The Limits of Awareness*, Austin, Southwest Educational Development Laboratory.
- , 1985a, The Culture of Language in Chinookan Narrative Texts; or, On saying that... in Chinookan, en J. Nichols y A. Woodbury (eds.), *Grammar Inside and Outside the Clause*, Cambridge University Press, págs. 132–171.
- , 1985b, The Functional Stratification of Language and Ontogenesis, en J. V. Wertsch (ed.), *Culture, Communication and Cognition: Vygotskian Perspectives*, Cambridge University Press, págs. 205–35.
- , 1987, The Three Faces of "Function", Preliminaries to a Psychology of Language, en M. Hickmann (ed.), *Social and Functional Approaches to Language and Thought*, Nueva York, Academic Press, págs. 17–38.
- , 1992, The Indeterminacy of Contextualization: When is Enough Enough?, en P. Auer y A. Di Luzio (eds.), *The Contextualization of Language*, Amsterdam, John Benjamins.
- , 1993, Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function, en J. Lucy (ed.), *Reflexive Language*, Nueva York, Cambridge University Press, págs. 33–58.
- Slobin, Dan I. (ed.), 1967, *A Field Manual for Cross-Cultural Study of the Acquisition of Communicative Competence*, Berkeley, Language Behavior Research Laboratory, University of California, Berkeley.
- (ed.), 1985a, *The Crosslinguistic Study of Language Acquisition*, vol. 1, Hillsdale, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates.
- , 1985b, The Crosslinguistic Evidence for the Language-making Capacity, en D. I. Slobin (ed.), *The Crosslinguistic Study of Language Acquisition*, vol. 2, *Theoretical Issues*, Hillsdale, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, págs. 1157–1256.
- (ed.), 1992, *The Crosslinguistic Study of Language Acquisition*, vol. 3, Hillsdale, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates.
- Soja, Edward W., 1989, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres y Nueva York, Verso.
- Sorensen, Arthur P. Jr., 1967, Multilingualism in the Northwest Amazon, *American Anthropologist*, 69, págs. 670–684.
- Spencer, Andrew, 1991, *Morphological Theory*, Oxford, Blackwell.
- Sperber, Dan, 1985, Anthropology and Psychology, *Man*, 20, págs. 73–89.
- Spiro, Melford E., 1990, On the Strange and the Familiar in Recent Anthropological Thought, en J. W. Stigler, R. A. Shweder y G. Herdt (eds.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, Cambridge University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1985, Three Women's Texts and a Critique of Imperialism, *Critical Inquiry*, 12 (1), págs. 243–261.
- Spradley, James P., 1980, *Participant Observation*, Nueva York, Holt, Rinehart, & Winston.
- Stocking, George W. Jr. (ed.), 1974, *The Shaping of American Anthropology, 1883–1911: A Franz Boas Reader*, Nueva York, Basic Books.
- Streeck, Jürgen, 1988, The Significance of Gesture: How it is Established, *International Pragmatics Association Papers in Pragmatics*, 2 (1), págs. 60–83.
- , 1993, Gesture as Communication I: Its Coordination with Gaze and Speech, *Communication Monographs*, 60, págs. 275–299.
- , 1994, Gesture as Communication II, The Audience as Co-author, *Research on Language and Social Interaction*, 27, págs. 239–267.
- y Ulrike Hartge, 1992, Previews, Gestures at the Transition Place, en P. Auer y A. di Luzio (eds.), *Contextualization of Language*, Amsterdam, Benjamins, págs. 135–158.

- Stubbs, Michael, 1983, *Discourse Analysis*, Oxford, Blackwell (trad. esp., *Análisis del Discurso*, Madrid, Alianza, 1987).
- Suchman, Lucy A., 1987, *Plans and Situated Actions: The Problem of Human Machine Communication*, Cambridge University Press.
- Swadesh, Morris, 1972, *The Origin and Diversification of Language*, Joel Sherzer (ed.), Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Sweetser, Eve E., 1987, The Definition of *lie*, An Examination of the Folk Models Underlying a Semantic Prototype, en D. Holland y N. Quinn (eds.), *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge University Press, págs. 43-66.
- Talmy, Leonard, 1985, Lexicalization Patterns, Semantic Structure in Lexical Forms, en T. Shopin (ed.), *Language Typology and Syntactic Description*, vol. 3, *Grammatical Categories and the Lexicon*, Cambridge University Press, págs. 57-149.
- Tambiah, Stanley J., 1968, The Magical Power of Words, *Man*, 3, págs. 175-208.
- , 1973, Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View, en R. Horton y R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, Londres, Faber & Faber, págs. 199-229.
- , 1985, *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Tannen, Deborah, 1990, *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*, Nueva York, William Morrow & Co.
- (ed.) 1993a, *Gender and Conversational interaction*, Nueva York, Oxford University Press.
- , 1993b, The Relativity of Linguistic Strategies: Rethinking Power and Solidarity in Gender and Dominance, en D. Tannen (ed.), *Gender and Conversational Interaction*, Nueva York, Oxford University Press, págs. 165-188.
- Tarski, Alfred, 1956, *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford, Clarendon Press.
- Tedlock, Dennis, 1983, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Testa, Renata, 1991, Negotiating Stories: Strategic Repair in Italian Multi-Party Talk, *Pragmatics*, 1 (3), págs. 345-370.
- Tharp, R. y Robert Gallimore, 1988, *Rousing Minds to Life: Teaching, Learning, and Schooling in Social Context*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Thomason, Sarah Grey y Terrence Kaufman, 1988, *Language Contact, Creolization and Genetic Linguistics*, Berkeley, University of California Press.
- Trier, Jost, 1934, Das sprachliche Feld, *Jahrbuch für Deutsche Wissenschaft*, 10.
- Trubetzkoy, Nikolai, 1939, Gedanken zum Indogermanenproblem, *Acta Linguistica*, 1, págs. 81-89.
- Trudgill, Peter, 1974, *Sociolinguistics: An Introduction*, Harmondsworth, Penguin.
- , 1978, *Sociolinguistic Patterns in British English*, Londres, Arnold.
- Tyler, Stephen, 1978, *The Said and the Unsaid*, Nueva York, Academic Press.
- Tylor, Edward Burnett, 1871, *Primitive Culture*, Londres, John Murray
- , 1958, *The Origins of Culture, Part I of "Primitive Culture"*, Nueva York, Harper.
- Urban, Gregg, 1988, Ritual Wailing in Amerindian Brazil, *American Anthropologist*, 90 (2), págs. 385-400.
- , 1991, *A discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals*, Austin, University of Texas Press.
- Uyeno, T., 1971, A Study of Japanese Modality, A Performative Analysis of Sentence Particles, *tesis doctoral no publicada*, University of Michigan.
- Vachek, Josef (ed), 1964, *A Prague School Reader in Linguistics*, Bloomington, Indiana University Press.
- , 1966, *The Linguistic School of Prague: An Introduction to Its Theory and Practice*, Bloomington, Indiana University Press.
- Van Valin, Robert D. Jr., 1990, Semantic Parameters of Split Ergativity, *Language*, 66 (2), págs. 221-260.
- Voloshinov, Valentin Nikolaevic, 1973, *Marxism and the Philosophy of Language*, Nueva York, Seminar Press (trad. esp., *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza Universidad, 1992).
- Von Humboldt, Wilhelm, [1836] 1971, *Linguistic Variability and Intellectual Development*, Filadelfia, University of Pennsylvania.
- Vigotsky, L. S.; 1978, *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*, Cambridge, Mass., Harvard University Press (trad. esp., *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, Barcelona, Crítica, 1979).
- Wallace, Anthony F. C., 1961, *Culture and Personality*, Nueva York, Random House.
- Walters, Keith, 1988, Dialectology, en F. J. Newmeyer (ed.), *Linguistics: The Cambridge Survey*, vol. 4, *Language: The Socio-Cultural Context*, Cambridge University Press, págs. 119-139.
- Watson-Gegeo, Karen y Geoffrey White (eds.) 1990, *Disentangling: Conflict Discourse in Pacific Societies*, Stanford University Press.
- Weinrich, Uriel, 1953, *Languages in Contact*, La Haya, Mouton.
- Weinrich, Uriel, William Labov y Marvin I. Herzog, 1968, Empirical Foundations for a Theory of Language Change, en W. P. Lehmann y Y. Malkiel (eds.), *Directions in Historical Linguistics*, Austin, University of Texas Press, págs. 95-188.
- Welmers, William E., 1973, *African Language Structures*, Berkeley, University of California Press.
- Wertsch, James V., 1981, The Concept of Activity in Soviet Psychology: An Introduction, en J. V. Wertsch (ed.), *The Concept of Activity in Soviet Psychology*, Armonk, Nueva York, M. E. Sharpe, págs. 3-36.
- , 1985a, *Culture, Communication, and Cognition: Vygotskian Perspectives*, Cambridge University Press.
- , 1985b, *Vygotsky and the Social Formation of Mind*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

- , 1991, *Voices of the Mind: A Sociocultural Approach to Mediated Action*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Whorf, Benjamin Lee, 1956a, An American Indian Model of the Universe, en J. B. Carroll (ed.), *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, Mass., MIT Press, págs. 57–64 (trad. esp., *Lenguaje, Pensamiento y Realidad*, Barcelona, Barral, 1971).
- , 1956b, A Linguistic Consideration of Thinking in Primitive Communities, en J. B. Carroll (ed.), *Language, Thought, and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, Mass., MIT Press, págs. 65–86 (trad. esp., *Lenguaje, Pensamiento y Realidad*, Barcelona, Barral, 1971).
- , 1956c, Linguistics as an Exact Science, en J. B. Carroll (ed.), *Language, Thought and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, Mass., MIT Press, págs. 220–232 (trad. esp., *Lenguaje, Pensamiento y Realidad*, Barcelona, Barral, 1971).
- , 1956d, The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language, en J. B. Carroll (ed.), *Language, Thought, and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, Mass., MIT Press, págs. 134–159 (trad. esp., *Lenguaje, Pensamiento y Realidad*, Barcelona, Barral, 1971).
- , [1940] 1956e, Science and Linguistics, en J. B. Carroll (ed.), *The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language*, Cambridge, Mass., MIT Press, págs. 207–219
- , 1956f, Grammatical Categories, en J. B. Carroll (ed.), *The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language*, Cambridge, Mass., MIT Press, págs. 87–101.
- Wierzbicka, Anna, 1994, Semantic Universals and Primitive Thought: The Question of the Psychic Unity of Humankind, *Journal of Linguistic Anthropology*, 4 (1), págs. 23–49.
- Willard, Dalls, 1972, The Paradox of Logical Psychologism, Husserl's Way Out, *American Philosophical Quarterly*, 9 (1), págs. 94–100.
- Williamson, John B., David A. Karp, John R. Dalphin y Paul S. Gray (eds.), 1982, *The Research Craft: An Introduction to Social Research Methods*, Boston, Little Brown.
- Witherspoon, Gary, 1977, *Language and Art in the Navajo Universe*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Wittgenstein, Ludwig, 1958, *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe y R. Rhees (eds.), 2ª ed. Oxford Blackwell (trad. esp., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988).
- , 1960, *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations"*, Nueva York, Harper & Row (trad. esp., *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1976).
- , [1922] 1961, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Routledge & Kegan Paul, (*Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. biligüe de E. Tierno Galván, Madrid, Alianza, 1973).
- , 1974, *Philosophical Grammar*, Rush Rhees (ed.), Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- Wofson, Nessa, 1976, Speech Events and Natural Speech: Some Implication for Sociolinguistic Methodology, *Language in Society*, 5, págs. 189–209.
- Woodbury, Anthony C., 1984, Eskimo y Aleut Languages, en D. Damas (ed.), *Handbook of North American Indians*, vol. 5, *Arctic*, Washington, DC, Smithsonian Institution, págs. 49–63.
- , 1985, Noun Phrase, Nominal Sentence, and Clause in Central Alaskan Yupik Eskimo, en J. Nichols y A. Woodbury (eds.), *Grammar Inside and Outside the Clause*, Cambridge University Press, págs. 61–88.
- Woolard Kathryn A., 1989, *Double Talk: Bilingualism and the Politics of Ethnicity in Catalonia*, Stanford University Press.
- y Bambi B. Shieffelin, 1994, Language Ideology, *Annual Review of Anthropology*, 23, págs. 55–82.
- Worth, Sol y John Adair, 1972, *Through Navajo Eyes: An Exploration in Film Communication and Anthropology*, Bloomington Indiana University Press.
- Yankah, Kwesi, 1995, *Speaking for the Chief, Okyeame and the Politics of Akan Royal Oratory*, Bloomington, Indiana University Press.
- Zadeh, L.A., 1965, Fuzzy Sets, *Information and Control*, 8, págs. 338–353.
- , 1971, Quantitative Fuzzy Semantics, *Information Sciences*, 3, págs. 159–176.

Índice onomástico

- Abu-Lughod, Lila, 138, 344n
Adair, John, 167n
Agar, Michael H., 126n, 131
Agha, Asif, 242, 408
Albó, Xavier, 117
Allwood, Jens, 299
Andersen, Elaine S., 107
Anderson, Benedict, 120, 130, 407
Anderson, Stephen R., 177, 179, 430
Andersson, Lars-Gunnar, 227n
Andrews, Avery, 249n
Apel, Karl-Otto, 427
Appadurai, Arjun, 138, 317
Argyle, Michael, 174n
Armstrong, David F., 165, 233n
Aronoff, Mark, 175
Asch, Patsy, 174n
Asch, Timothy, 174n
Atkinson, J. Maxwell, 199n, 336, 350
Atran, Scott, 55
Au, K., 394n
Austin, J. L., 37-38, 292, 296-305,
306-310, 312, 317, 327, 372
- Bach, Kent, 303n
Bajtin, Mijail, 113-114, 390-391
Baker, Gordon P., 321n
Bally, Charles, 75
Barthes, Roland, 230
Basso, Ellen B., 280, 371
Basso, Keith, 24, 447
Bateson, Gregory, 174n, 204, 342n
- Baudrillard, Jean, 70n
Bauman, Richard, 24, 30, 38, 390
Bean, Susan S., 255n, 407n
Beatty, John, 279
Benedict, Ruth, 174
Benveniste, Emile, 253, 407n
Berlin, Brent, 100-106, 183-184,
279-280
Berliner, Paul F., 39
Besnier, Niko, 169-170, 234, 360-361
Bhabha, Homi, K., 47
Biber, Douglas, 107
Bilmes, Jack, 350, 359n
Birdwhistell, Ray L., 204, 209
Bloch, Maurice, 55, 56n, 369n, 390
Bloomfield, Leonard, 118
Bloor, David, 296n
Blunstein, Sheila E., 232
Boas, Franz, 20n, 49-50, 52, 84-89,
173-174, 293n
Bogen, James, 427n
Bolinger, Dwight, 241
Borker, Ruth A., 321n
Bourdieu, Pierre, 28-29, 32, 39, 74-76,
79, 103, 226, 311
Boyer, Pascal, 54-56
Bremmer, Jan, 204
Brenneis, Donald, 38, 432, 452
Briggs, Charles L., 30, 38, 151-152,
217, 390
Brown, Gillian, 14, 333
Brown, Penelope, 284-286, 408

- Brown, Roger, 43
 Bucholtz, Mary, 43, 122
 Bühler, Karl, 297n, 377n, 380, 384, 439
 Burke, Kenneth, 385n
 Burks, Arthur W., 40
 Byarushengo, Ernest, 181n
 Bynon, Theodora, 14, 175, 186, 186n
- Calame-Griaule, Genevieve, 141
 Cardona, Giorgio Raimondo, 20n, 51, 177, 279
 Carnap, Rudolf, 225
 Carroll, John B., 91
 Cassirer, Ernst, 96–99, 103, 379
 Caton, Steven C., 39
 Chafe, Wallace, 194–195, 261
 Chierchia, Gennaro, 227n, 257n
 Chomsky, Noam, 26n, 36–38, 44, 56, 93, 110–113, 187, 226, 237, 240, 269, 359n, 374
 Cicourel, Aaron, 30–31, 358n, 363n, 365
 Clark, Katerina, 31
 Clarke, Sandra, 285n
 Claudi, Ulrike, 231n
 Clifford, James, 29, 126n, 134
 Cole, Michael, 30–31, 378n
 Cole, Peter, 306
 Comaroff, John, 391
 Comrie, Bernard, 187
 Conklin, Harold C., 52, 255n, 407n
 Connor, Linda, 174n
 Cook, Haruko M., 285
 Cook, Mark, 174n
 Cook-Gumperz, Jenny, 30, 60
 Corder, S. Pit, 120
 Coulthard, Malcom, 331n
 Couper-Kuhlen, Elizabeth, 288
 Crago, Martha B., 270
 Craig, Colette G., 260
 Crocker, J. Christopher, 66
 Croft, William, 256, 280
 Cruttenden, Alan, 383
 Crystal, David, 279, 383
- Dahl, Osten, 227n
- D'Andrade, Roy, 67n
 Daniloff, R., 232
 Darnell, Regna, 89, 386, 439n
 Darwin, Charles, 203–204
 Davy, Derek, 383
 De Martino Ernesto, 127, 171
 De Mauro, Tullio, 114
 De Mulder, Walter, 427n
 DeLancey, Scott, 250, 262n
 Demuth, Katherine A., 270
 Dennett, Daniel, 427n
 Dilthey, Wilhelm, 73
 Dixon, R. M. W., 248, 251–252, 256, 262n
 Doke, Clement M., 280
 Dolgin, Janet L., 103
 Dorian, Nancy, 118n, 119–120
 Doucet, Rachelle C., 182
 Dougherty, Janet W. D., 94
 Dowty, David, 251n
 Drew, Paul, 336
 Dreyfus, Hubert L., 38n, 79
 Du Bois, John, 263, 308, 311, 427n
 Dummett, Michael, 227
 Durie, Mark, 262n
- Eckert, Penelope, 420
 Eco, Umberto, 230
 Edwards, Jane A., 199
 Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, 174n, 204, 432
 Ekman, Paul, 174n
 Ervin-Tripp, Susan, 75, 108, 188
 Eschbach, Achim, 380n
- Fabian, Johannes, 86
 Fabre d'Olivet, Antoine, 91
 Fante, Gunnar, 61n
 Farnell, Brenda, 204, 207–209
 Feld, Steven, 141, 145–146, 280, 371
 Ferber, Andrew, 432
 Ferguson, Charles, 381n
 Fillmore, Charles, 248–251, 282–283
 Finegan, Edward, 107, 177, 234
 Firth, Raymond, 25, 133
 Foucault, Michele, 32–34, 73, 416n
- Fowler, C., 233n
 Fowley, William, 233n
 Fox, Richard, 47
 Frake, Charles O., 54, 239, 431
 Fraser, Colin, 284
 Frege, Gottlieb, 227
 Friedrich, Paul, 453
- Gadamer, Hans-Georg, 50, 64
 Gal, Susan, 29–30, 176, 286
 Galimore, Robert, 394n
 Garfinkel, Harold, 31, 35, 332n, 348
 Garrett, Andrew, 262n
 Garvey, Catherine, 188, 344
 Garvin, Paul L., 20
 Geertz, Clifford, 63–65, 79, 87, 126n, 128, 161, 213, 317
 Giddens, Anthony, 12–33
 Gilman, Albert, 43
 Gilmore, Perry, 30
 Givón, Talmy, 187, 261
 Gleason, H. A. Jr., 185
 Gluckman, Max, 362
 Godard, Daniele, 370
 Goethe, Johann W. Von, 291
 Goffman, Erving, 30, 39, 342n, 358n, 359, 392, 394–398, 400, 403–404, 406,
 Gold, Raymond, 144
 Gonzales, Patrick, 202
 Goodenough, Ward H., 52–54, 239
 Goodwin, Charles, 45, 176, 190, 200–201, 204–205, 211, 295, 331n, 343, 352n, 358n, 361, 365–366, 399–400, 409, 426, 455
 Goodwin, Marjorie H., 45, 199n, 200–201, 204, 211, 271, 357n, 392, 397, 409n, 410–415
 Goody, Esther, 436
 Gordon, David, 306
 Gossen, Gary H., 154–156
 Gouffé, C., 279
 Graf, Fritz, 203n
 Graham, Laura, 371
 Greenbaum, Sidney, 381n
 Greenberg, Joseph H., 187
- Griaule, Marcel, 141
 Grice, H. P., 40n, 306, 309, 312–314
 Griffin, Peg, 31, 378n
 Grimshaw, Allen, 452
 Grimshaw, Jane, 249n
 Gruber, Jeffrey S., 249n
 Gumperz, John J., 35, 43, 60, 118, 120n, 154, 287–288, 382
- Hacker, Peter M. S., 321n
 Haegeman, Liliane, 275n
 Haiman, John, 250n, 280
 Hale, Kenneth, 118n, 251
 Hall, Edward T., 204
 Hall, Kira, 43, 120
 Halle, Morris, 61n
 Halliday, M. A. K., 117, 187
 Hammarberg, R., 230
 Hanks, William F., 45, 65n, 283, 295, 371, 430
 Haraway, Donna J., 140
 Harding, Sandra, 140
 Harnish, Robert M., 303n
 Harris, Marvin, 239
 Harris, Richard M., 204
 Hartge, Ulrike, 204
 Harvey, Penelope, 169–170
 Hatch, Elvin, 85n
 Haugen, Einar, 199
 Haviland, John B., 147, 206–207, 220, 253
 Hawkins, John A., 187
 Hays, Terence E., 279
 Heath, Shirley Brice, 30, 270, 409n
 Hegel, George W. F., 50, 127
 Heidegger, Martin, 32n, 45, 73–74, 371, 427
 Heine, Bernd, 231n
 Heller, Monica, 41–42
 Heritage, John, 199n, 331n, 336, 343, 350, 424, 427
 Herzog, Marvin I., 186
 Hill, Jane, 90, 94, 96, 116–118, 148, 159, 189, 218–219, 362, 424
 Hill, Kenneth C., 116–118, 148, 159, 189, 218–219

- Hinton, Leanne, 279–280
Hjelmslev, Louis, 52
Hojjer, Harry, 16n, 450
Hollan, Douglas, 309n, 317
Hollan, Dorothy, 67n
Holm, John, 36n
Holquist, Michael, 31
Hopper, Paul, 263, 265–266, 280
Howe, James, 147
Hoy, David C., 427n
Hudson, R. A., 14, 20, 118n, 375
Humphries, Tom, 49, 446
Hünemeyer, Friederike, 172n
Hunt, George, 86
Husserl, Edmund, 282n, 425
Hutchins, Edwin, 30, 57
Hyman, Larry M., 61n, 233
Hymes, Dell, 21, 23n, 30, 35, 36n, 38, 44, 85n, 112, 118, 356–359, 376, 384–388, 394
Irvine, Judith, 176, 185n, 192, 362, 390, 424, 436
Jackendoff, Ray, 249n
Jackson, Bruce, 126n, 455
Jackson, Jean, 121
Jacobv, Sally, 202
Jacquemot, Marco, 276–277
Jakobson, Roman, 38, 61–62, 65, 230, 282, 376, 380–385
James, Deborah, 285n
Jankowiak, William R., 38–39
Jefferson, Gail, 190, 198, 351, 421
Jelinek, Eloise, 257
Jespersen, Otto, 282
Johnson, Donna M., 397
Johnson, Mark, 66, 99–100, 295
Jones, William, 185
Jordan, Brigitte, 461
Jourdan, Christine, 36n
Jupp, T. C., 60
Kant, Immanuel, 40, 73, 97–98
Katz, Jerrold J., 102
Kaufman, Terrence, 36n
Kay, Paul, 100–102, 184
Keane, Webb, 371
Keating, Elizabeth, 353, 243–244
Keenan, Edward, 181, 407, 430
Keenan, Elinor O., *véase* Ochs, Elinor
Keesing, Roger, 48n, 53, 63, 238
Keiler, Allan R., 175
Kemnitzer, David S., 103
Kendon, Adam, 174n, 204, 295, 342n, 409, 409n, 410, 432
Key, Mary Ritchie, 204
Kirch, Patrick V., 185
Kochman, Thomas, 401n
Koerner, E. F. Konrad, 94, 96
Kondo, Dorinne, 127, 138
Kripke, Saul A., 296n
Kroeber, Alfred L., 85
Kroskrity, Paul V., 115, 326
Kuipers, Joel C., 218, 316, 390
Kulick, Don, 114n, 160, 221, 270
Kuno, S., 250
Laban, Rudolf, 208
Labov, William, 112, 119, 148–149, 186, 196, 273, 286, 330, 401n
Ladefoged, Peter, 118n, 197, 235
Ladusaw, William A., 197
Lakoff, George, 66n, 99–100, 102, 306
Lampert, Martin D., 199
Lane, Harlan L., 446
Langness, L. L., 85n, 317
Lave, Jean, 30, 56–57, 151, 209, 378n
Lawrence, Denise, 429, 430n
Leach, Edmund, 60
Leech, Geoffrey, 381n
Lehmann, Winfred P., 175
Lehrer, Adrienne, 50n
Leichter, Hope J., 147
Leilich, Joachim, 427n
Leontyev, A. N., 377, 379
Lepore, Ernest, 427n
Lévi-Strauss, Claude, 60–63, 72, 80, 169
Levine, John M., 56
Levinson, Stephen, 331n, 242, 267n, 284, 286, 306, 309, 331, 394, 407, 407n, 408, 430
Lewin, Bruno, 242
Li, Charles N., 187
Lieberman, Alvin, 232
Lieberman, Philip, 231–232
Lindstrom, Lamont, 318, 392
Lounsbury, Floyd, 51–52
Low, Setha, 430, 430n
Lowie, Robert H., 157n
Lucy, John A., 65n, 85n, 95–96, 101–102, 383
Luhmann, Niklas, 213
Lyons, John, 226, 282–283, 430
Macaulay, Ronald K., 199
Maffi, Luisa, 101
Malinowski, Bronislaw, 21n, 27, 131, 132, 139–140, 173, 214, 292–296, 383, 451
Malotki, Ekkehart, 961
Maltz, Daniel, 321n
Mandelbaum, Jenny, 421
Mani, Lata, 138
Manicas, Peter T., 127
Mannheim, Bruce, 63, 96, 114, 281
Marcus, George, 29, 126n
Martin, Laura, 89, 89n
Martin, Samuel E., 242
Marx, Karl, 67–68, 378
Mason, J., 394n
Mauss, Marcel, 50, 74n, 395
McConnell-Ginet, Sally, 227n, 257n, 284–285, 420
McDaniel, Chad K., 101–102
McElhinny, Bonnie S., 286
McTear, Michael, 188
Mead, Margaret, 157n, 174
Mehan, Hugh, 339
Merlan, Francesca, 262n
Merleau-Ponty, Maurice, 45, 431
Merritt, Marilyn, 338, 339
Mertz, Elizabeth, 65n
Messing, Ester, 283n
Miller, David P., 171
Milroy, James, 107, 120n, 375
Milroy, Lesley, 107, 125n, 375
Milton, Kay, 338
Mitchell-Kernan, Claudia, 188, 401
Mithun, Marianne, 262n
Moerman, Michael, 312, 339, 358, 360, 369n
Monaghan, Leila, 49, 446
Moore, Henrietta, 63
Moravcsik, Edith, 261
Morgan, Jerry L., 306
Morgan, Marcylina, 177, 383–384, 401–403
Morris, Charles W., 425
Morrison, Toni, 27, 109, 113
Moshi, Lioba, 280n
Mühlhäusler, Peter, 36n
Myers, Fred, 134–135, 137, 448
Nader, Laura, 362
Narayan, Kirin, 138
Newman, Denis, 378n
Nichols, Johanna, 186, 280
Nuckolls, Janis B., 280
Nuyts, Jan, 427n
O'Connor, Mary C., 100
Ochs, Elinor, 30, 136–137, 146, 150, 188, 194, 197, 202, 267, 270–271, 285, 308n, 314, 360, 361, 382, 415, 416–419, 422–423, 438n, 450
Ohala, John J., 280
Olmsted, D. L., 20
Ortner, Sherry B., 48n, 309, 428
Oswalt, Wendell H., 49
Owusu, Maxwell, 157n, 158
Pace, David, 60
Padden, Carol, 49, 446
Palmer, Gary B., 38–39
Parmentier, Richard J., 65n
Passeron, Jean-Claude, 75
Pawley, Andrew, 186

- Peirce, Charles S., 40, 65, 278, 278n, 281
 Peters, Misja S., 283n
 Peterson, David A., 186
 Philips, Susan U., 122, 366-367, 392-394
 Pike, Kenneth L., 237, 238
 Pinker, Steven, 26
 Planck, Frans, 251n
 Platt, H. K., 108
 Platt, J. T., 108
 Platt, Martha, 267, 270
 Polhemus, Ted, 204
 Pomerantz, Anita, 199, 339, 341
 Povinelli, Elizabeth A., 313-314
 Pullum, Geoffrey K., 197
 Putnam, Hilary, 320n

 Quinn, Naomi, 67n
 Quirk, Randolph, 381n

 Radford, Andrew, 249n, 251n
 Rappaport, Roy, 308, 311
 Reddy, Michael, 294n
 Reill, Peter H., 171
 Reisman, Karl, 370
 Resnick, Lauren B., 56
 Ricoeur, Paul, 161, 193
 Riesenber, S. H., 20
 Riley, William, 153
 Roberts, Celia, 60
 Rogoff, Barbara, 30, 151, 378n
 Romaine, Suzanne, 36n, 119, 182, 227, 375
 Roodenburg, Herman, 204
 Rosaldo, Michelle Z., 308-309, 311, 314-317
 Rosaldo, Renato, 126n, 127
 Rosch, Eleanor, 66, 102
 Rosen, Lawrence, 424, 428
 Rossi-Landi, Ferruccio, 67, 71, 103, 122-123
 Rudolph, Dina, 422
 Rumsey, Alan, 325-326
~~Ryle, Gilbert, 64~~
 Rymes, Betsy, 447

 Sachs, Harvey, 35, 190, 196, 324n, 330-337, 343-344, 348, 351-356, 421
 Sacks, Oliver, 446
 Sadock, Jerrold M., 219, 306n
 Sahlins, Marshall, 70n
 Said, Edward, 47, 138
 Saint Martin, Monique de, 75
 Salmond, Anne, 391
 Samarin, William J., 279
 Sanjek, Roger, 86, 126n
 Sapir, David J., 69, 235-236
 Sapir, Edward, 59, 72, 89-91, 179n, 351, 451
 Sarup, Madan, 73
 Saussure, Ferdinand de, 26n, 36, 97, 102, 278, 333
 Saville-Troike, Muriel, 387n
 Sawyer, R. Keith, 33
 Schegloff, Emanuel, 35, 190, 198, 330-360, 363-364, 368-369, 399
 Schieffelin, Bambi B., 30, 123, 141, 182, 188, 215, 270-271, 314, 326, 361, 428, 461
 Schieffelin, Edward L., 141
 Schiffrin, Deborah, 331n
 Schneider, David M., 103
 Scholes, Robert J., 178
 Schutz, Alfred, 431
 Scollon, Ronald, 30
 Scollon, S. B. K., 30
 Scribner, Sylvia, 30
 Searle, John, 292, 296, 300-302, 304-313, 316-317, 319-320, 340-341, 345-346, 372, 424-425, 427n, 428-429
 Selting, Margret, 288
 Severi, Carlo, 389
 Sherzer, Joel, 147, 207, 216, 386, 388-390, 398, 439n
 Shibatani, Masayoshi, 187n
 Shore, Bradd, 428, 438n
~~Shuy, Roger W., 153~~
 Shweder, Richard A., 101-102

 Silverstein, Michael, 27, 41-43, 65-66, 104, 123, 227, 251-257, 273-274, 276-277, 308n, 326
 Slobin, Dan I., 269, 270n
 Smith, Ruth, 422, 450
 Soja, Edward W., 33
 Sorensen, Arthur P., Jr., 121
 Spencer, Andrew, 242
 Sperber, Dan, 55
 Spiro, Melford E., 127
 Spivak, Gayatri Chakravorty, 142
 Spradley, James P., 126n, 144
 Steele, Susan, 122
 Stocking, George W. Jr., 85n, 86
 Stokoe, William C., 165, 233n
 Strauss, Claudia, 67n
 Streeck, Jürgen, 204
 Stubbs, Michael, 125n
 Suchman, Lucy A., 56
 Svartvik, Jan, 381n
 Swadesh, Morris, 279

 Talmy, Leonard, 258-259
 Tambiah, Stanley J., 99n, 295-296, 308, 319n
 Tannen, Deborah, 122, 286, 321n
 Tanz, Christina, 122
 Tarski, Alfred, 383
 Taylor, Carolyn, 415-416, 450
 Taylor, Edward B., 444
 Teasley, Stephanie D., 56
 Tedlock, Dennis, 87, 129, 157, 217
 Testa, Renata, 394n
 Tharp, R., 361n
 Thomason, Sarah Grey, 36n
 Thompson, Sandra A., 263, 265-266
 Tillohash, Toni, 235
 Traugott, Elizabeth C., 280
 Trier, Jost, 52
 Trubetzkoy, Nikolai, 186
 Trudgill, Peter, 115n
 Tyler, Stephen, 24, 52n, 229

 Urban, Gregg, 371, 448

 Uyeno, T., 284-285

 Vachek, Josef, 384
 Van Gool, Milko, 283n
 Van Gulick, R., 427n
 Van Valin, Robert, 262n
 Van Valin, Robert D. Jr., 262n
 Vanderveken, Daniel, 302, 310n, 340, 347
 Volosinov, Valentin N., 31, 294n
 Von Humboldt, W., 96-97
 Vygotsky, Lev S., 31, 69, 377-379

 Wacquant, Loïc J. D., 28-29, 74n, 75
 Wallace, Anthony F. C., 59, 130
 Walters, Keith, 375
 Watson-Gegeo, Karen, 452
 Weinreich, Uriel, 186
 Welmers, William E., 98
 Wenger, Etienne, 30, 56, 209
 Wertsch, James, 31, 65n, 377-378
 White, Geoffrey, 452
 Whorf, Benjamin L., 89-96, 99, 101-102, 316, 451
 Wierzbicka, Anna, 89n
 Wilcox, Sherman E., 165, 233n
 Willard, Dallas, 228n
 Williamson, John B., 144
 Willis, Brenda J., 178
 Witherspoon, Gary, 158
 Wittgenstein, Ludwig, 228n, 296-297, 301, 315, 319-324, 326, 329, 372-373
 Wolfram, Walter A., 153
 Wolfson, Nessa, 154
 Woodbury, Anthony, 89n, 260
 Woolard, Kathryn A., 115-116, 123, 326
 Worth, Sol, 167n

 Yankah, Kwesi, 403-404
 Yule, George, 333

 Zadeh, L. A., 102
~~Zwicky, Arnold M., 306n~~

Índice de materias

- aborígenes australianos, 134–135,
313–314
- aceptabilidad
estándares de aceptabilidad, 188–192
- aceptación (*uptake*), 340
- acto ilocutivo, 298
- acto locutivo, 298
- acto perlocutivo, 298
- actos de habla, 297–327
crítica de la antropología lingüística,
307–319
indirectos, 305–307
- acto perlocutivo, 298
- actuación
variación en la, 38–39, 157
y competencia, 36–37
y creatividad, 38–39, 389–390
y estética, 38–39
- adquisición, 61, 269–271
- afección, 73
- afecto, 275
- afijo, 242
- afirmaciones, 338–342
- afroamericano, 401, 403
- agente, *véase* transitividad
- alienación lingüística, 123
- alófonos, 237
- alternancia de códigos, 41
- alternancia de turnos, 334–354
- amerindios
lenguas, 85–88, 91–92
niños, 392–394
- anáfora cero, 267
- análisis componencial, 52
- análisis conversacional, 190–192, 221,
329–374, 428
- anti-lengua, 117
- antropología analógica, 129
- antropología cognitiva, 53–61
- antropología «de salvación», 86, 176
- antropología dialógica, 129
- antropología holística, 84
- antropología interpretativa, 63–65
- antropología lingüística
como parte de la antropología, 22–23
definiciones, 20–23
y otras disciplinas, 30–34
y sociolingüística, 22, 34–36
- aprendizaje, 57–58
- arte y lenguaje, 98
- articulación, 233
- aserciones, 297
- asimilación, 236
- asiniboine, *véase* nakota
- aspiración, 235
- atsugewi, 258–259
- audiencia, *véase* autoría
- autor, *véase* autoría
- autoría, 396, 420–429
- azteca, *véase* mexicano
- Befindlichkeit, *véase* afección
- belyuen, 313
- Bildung* (cultura), 50

- bricolaje, 61n
byplay (juego exterior), 404-406
- cámara
 de video *véase* grabación de la interacción
 dónde colocarla, 461-465
 la conducta, 167-168
 que afecta a la interacción, 166-169
- campo fenoménico, 430
- caso, absoluto *véase* lenguas ergativas
- casos, *véase* morfología nominal
- castellano, 115-116
- catalán, 115-116
- categorías abiertas (*overt*), 92
- categorías encubiertas (*covert*), 92-93
- causativo, 257-258
- chirbal, 247-248, 251-252
- uitar, 396-397
- coarticulación, 232
- cocinar, *véase* triángulo culinario
- codificar, 401-402
- competencia
 competencia y actuación (*performance*), 36-39
- competencia comunicativa, 37; *véase también* competencia
- comunidad de habla, 109-123
- multilingüe, *véase* multilingüismo
- comunidad fática, *véase* función fática
- conarrador, *véase* narrativas
- conciencia, 24
- conciencia metalingüística, 232-277
- condiciones de fortuna, 303-304
- condiciones de sinceridad, 305; *véase también* verdad
- configuraciones, 92
- conmutadores, 281-283
- conocimiento
 distribuido, 56-60
 procedimental, 53, 320
 proposicional, 53-54, 73
véase también, cultura como conocimiento
- contexto de situación, 293
- contextualización, 307, 363-374
- conversación, 329-374
 y el contexto 356-374
- conversación bilingüe, 41-42
- conversación telefónica, 41-43, coreano, 234
 niveles de habla, 242-243
- cortesía, 436-437, *véase también* honoríficos
- cosmovisión, 91-94
- criptotipos, *véase* categorías encubiertas
- crossplay* (juego cruzado), 404
- crossstalk* (malentendido), 287
- cuestionario estandarizado, 153-154
- cultura, 27, 47-81
 como comunicación, 60-67
 como conocimiento, 52-60
 como conocimiento distribuido, 56-60
 como distinta de la naturaleza, 48-52, 62
 como organización de la diversidad, 59, 130
 como sistema de mediación, 67-73
 como sistema de participación, 76-77
 como sistema de prácticas, 72-77
 como sistema de signos, 60-66
 crítica de la noción de, 47-48
 noción semiótica de, 60-66
 teoría de la, 47-81
- culturas «espurias», *véase* «genuinas»
- cumplidos, 338-341
- cuna, 216, 388-389
- definición ostensiva, 273, 323
- deícticos, 40, 66, 282-283, deixis, 40-44, 65-66; *véase también* deícticos
- descifrar, 232
- descripción densa, 64, 213
- dialecto lector, 383-384
- dicotomía subjetivación/objetivación, 74
- discurso monológico, 189
- diseño del receptor, 399
- distribución complementaria, 237
- dogón, 141
- dualidad estructural, 33
- ecología del cuestionario, *véase* entrevistas
- engarinyi, 325
- entes naturales, 54-56
- entonación, *véase* unidades de entonación
- entorno construido, 429-438
- entrevistas, 148-157
- ecología cultural de las, 149-152
- épica, 390-391
- ergatividad parcial, 252, 256
- ergativo-absolutivo *véase* lenguas ergativas
- escribir, 161-165, 175-183
- Escuela de Praga de Lingüística, 384
- espacio, *véanse* entorno construido, deícticos
- español, 258
- estructura argumental preferida, 263
- estructura profunda, 93, 111
- estudios evolucionistas
 de la terminología de color, 183
- estudios longitudinales, 366
- estructuralismo, 24, 26, 227-230
- esquimal, 85
 palabras para «nieve», 88-89
 yupí, centro alaskano, 260
- ética del trabajo de campo, 169-171
- ético y émico, *véase también* punto de vista émico y ético
- etnografía, 126-142
 colaborativa, 141
 globalizadora, 139-141
 total *véase* globalizadora
- etnografía de la comunicación, 35, 384-392
- etnógrafos como mediadores culturales, 134-139
- etnolingüística, 20
- etnólogos, 84
- etnometodología, 31-32
- evento comunicativo, 380-392
- experiencia-distante, 128
- experiencia próxima, 128
- explicación psicológica
 evitar la, 354-355
 extrañamiento, 50
- falacia ocasionalista, 28
- falso inicio, 190
- fenotipo *véase* categorías abiertas (*overt*)
- fijiano, 185-186
- flujo de atención, 250
- fonema, 90, 233-237
 experimentos de supresión de, 178
 realidad psicológica, 235
- fonosimbolismo, 279-280
- footing* *véase* posicionamiento
- formas de hablar, 120
- formas de tratamiento, 43
- formato de producción, 398
- fórmulas mágicas, 293-296
- francés, 41-43
- fricativos, 236
- función conativa, 380, 382
- función emotiva, 380-382
- función fática, 383
- función metalingüística, 272, 383
- función referencial, 381; *véase también* significado
- funciones del lenguaje, 380-385
- gaélico, 119-120
- género y lenguaje, 29-30, 120, 283-286, 413-420
- «genuinas» frente a «espurias» (culturas), 90
- gestos, 203-206
- glosa
 morfema a morfema, 219-221
 palabra por palabra, *véase* traducción
- glosas *véase* traducción
- grabación audiovisual, *véase* grabación de la interacción
- grabación de la interacción, 160-161, 166-169, 455-465
 con cámara, 166-169, 460-465
 con micrófono, 456-457
 indicaciones prácticas, 455-465

- gramática cultural, 53
 gramática de casos, 248–250
 gugu-yimidiro, 253
- habitus*, 74–76
 hablantes
 como actores sociales, 21
 fluidos, 39
 hanunó, 255n
 Haya, 180
 Herramientas, 67–72
 heteroglosía, 109–115, 391
 hipercorrección, 286
 hipótesis Sapir-Whorf, 89–94
 historia, véase narrativas
 honoríficos, 242
 de exaltación 243–244
 de humildad, 243–244
 hopí, 92, 96, 115
 huasteco, 220
- iconicidad, 278–281
 idealización, 110–115, 189
 ideófonos, 280
 ideología, véase ideología lingüística
 ideología lingüística, 109–123, 326
 ilongotos, 308–311, 314–315
 incorporación de nombre, 219
 India hindú, 317
 Índice, 40–41, 281–288
 Indicios contextualizadores, 43,
 287–288
 indirección dirigida, 401
 información dada, 262
 inglés, 233–235, 241–242, 249–250,
 257, 278–279
 inscribir, 193
 instinto lingüístico, 26
 instrumentos, véase herramientas
 intencionalidad, véase intenciones
 intenciones, 312–315, 420–429
 interacción aprendiz/experto, 58
 interacción en el aula, 392–394, 445
 intersubjetividad, 343
 intuiciones, 110, 143, 221–222, 240
- italiano, 181–182, 274–277, 347,
 367–369
- jacalteco, 259
 japonés, 279, 284
 jerarquía de rasgos, 249–257
 jerarquía de topicalidad, 261–262
 juegos de lenguaje, 319–327
- kaluli, 141
 kasigau, 338
 kuakiudl, 85–86
- Labanotación, 208
 latín, 180, 248–247
 lengua-E, 26n, 112
 lengua estándar, 75, 177
 lengua-I véase lengua interiorizada
 lengua interiorizada, 26n, 112
 lenguaje
 como un dialecto, 107
 como un modo de acción, 292–296
 como una actividad mediadora,
 71–72
 como una guía del mundo, 71–72,
 99–100
 como una objetivación, 96–99
 lenguaje de las mujeres, 29; véase también
 género y lenguaje
 Lenguaje de Signos de los Indios de las
 Llanuras, 207–208
 lenguaje formalizado, 390
 lenguas austronesias, 185–186
 lenguas bantúes, 98, 180–181
 lenguas ergativas, 247–248, 251–253,
 255–256, 259–260
 lenguas nativo-americanas véase
 amerindios (lenguas)
 lenguas nominativo-acusativas, 247
 lenguas oprimidas, 117
 lenguas primitivas
 crítica del concepto, 89–90, 293n
 lenguas polisintéticas, 258
 línea, 216, 218
 lingüística antropológica, 20

- lingüística de campo, 142–144
 lingüística histórica, 184–186
 local, 33
 log del registro de la interacción, 459
 lugar de transición relevante, 334
- malayo, 184–186
 masoretas, 175
 matriz comunicativa, 157
 maya, 430
 mercado lingüístico, 75
 metafísica (en el lenguaje), 92
 metáfora dramaturgica, 39, 395
 metáforas, 66–67, 99–100
 metalenguaje, véase función
 metalingüística
 metapragmática, 65–66, 104
 ataques metapragmáticos, 276–277
 conciencia metapragmática, 274
 método comparativo, 184–185
 método formal, 225–226
 métodos etnográficos, véase etnografía
 mexicano, 116–118
 mirada, 205, 365–366
 modelo SPEAKING, 385–386
 modos de hablar, 122
 morfema, 241–249
 morfología, 245–261
 nominal, 245–257
 verbal, 257–261
 multilingüismo, 115–118
- nahuatl, véase mexicano
 nakota, 207
 narrativas, 412
 navegación, 57
 niños sordos, 49, 445–446
 nombres, 324–325, 447
 «nosotros» exclusivo, 253–254, 408–409
 «nosotros» inclusivo, 253–254, 408–409
 notas etnográficas, 164–165
 nueva etnografía, 238
- objetividad, 166–169
 objetivismo, 105
- observación, 131
okyeame, véase oradores Akan
 onomatopeyas, 279–280
 oposición binaria, 61–62
 oraciones declarativas, 297, 306n
 oraciones elípticas, 323
 oradores Akan, 403
 ortografía, 180–182, 195–200
 otro generalizado, 138
- palabra
 como unidad de análisis en la
 antropología, 183–184
 como unidad de análisis en la
 lingüística, 179–186
 par adyacente, 337–348
 paradigmáticas (relaciones), 228
 parentesco, 212
 participación, 44–45, 76–77, 376–441
 completa, 144–145
 estructura de, 392–394
 marco de, 394–410
 pasiva, 144
 véase también participante
 (observación)
 participante
 marco, 410–420
 no ratificado, 398
 observación, 131, 144–148
 paradoja del observador, 167
 periférico, 209–210
 ratificado, 398
 pausas, 189–192
 payuté del sur, 235–237
performance, véase actuación
 persona, 49–50, 64–65, 315–319
 perspectiva instrumental del lenguaje,
 71–72
 perspectiva pragmática del lenguaje,
 294–296
 pintupí, 134–135
 poesía del norte de Yemen, 39
 ponapeano, 244
 posicionamiento, 394–395
 postestructuralismo, 72–75

prácticas lingüísticas, 24-30
 pre-asignación, 334
 pre-cierre, 344-346
 predecir, 77-80
 preferencia, 348-351
 presente etnográfico, 86
 prólogo de una historia, 413
 pronombres enclíticos, 180-182
 proto-austronesias, 185-186
 proto-indoeuropeo, 237
 punto ciego, 146
 punto de vista, 250,
 punto de vista émico y ético, 127,
 237-241
 quechua, 281
rashorecie, véase heteroglosia
 red ética, 238
 redes, 107, 375
 regionalización, 33
 relativismo cultural, 87
 relativismo lingüístico, 94-106
 relevancia, véase contextualización
 reparación, 190, 351-354
 repertorio lingüístico, 108-109, 154, 420
 responsabilidad, 362
 ruego, 317-318
 sakau, 245
 saludos, 25, 329, 333, 346-347, 383,
 432-438
 Samoano, 185-186, 219, 258, 263n,
 265, 267
 organización espacial dentro de la
 casa, 136-137
 selección de hablantes, 335-336
 semihablantes, 119-120
 señalización, 378-379
sideplay (juego lateral), 404
 significado
 como el efecto de un acto
 perlocutivo, 272
 como la fuerza de un acto ilocutivo,
 299
 denotativo, 226-227
 no-natural, 312
 referencial, 226, 380-382
 signo, véase también cultura como
 sistema de signos
 arbitrario, 40
 natural, 40, 40n
 simbolismo de sonidos, véase
 fonosimbolismo
 sincretismo lingüístico, 159
 sintagmáticas (relaciones), 228
 sistemas de intercambio de habla, 336
 situación de habla, 386
 socialización por el lenguaje, 50,
 269-271
 sociolingüística, 34-36, 152-154
 solapamientos, 189-190, 334-335
sound play, 196
 subjetivismo, 105
 sueños, 104
 tagalo, 185-186
 taiap, 221
 taxonomía chamula de la conducta
 verbal, 154-156
 teoría de la actividad, 377-379
 teoría de los actos de habla, véase actos
 de habla
 teoría de la estructuración, 32
 teoría de los prototipos, 66-67
 teoría práctica, 32
 terminología cromática, 100-102
 teva, 115
 tok pisin, 221
 tradición boasiana, 84-94
 traducción, 214-221
 transcripción, 128-129, 161-165,
 173-223
 además de la escrita, 202-214
 de gestos, véase gestos
 formatos, 193-202
 miradas, 204-205
 transcripción fonética, 197
 transitividad, 263-269
 triángulo culinario, 62

triángulo vocálico, 61-62
 trobriandeses, 295
 tucano como lengua franca, 121
 tuvaluano, 360-361
 tzeltal, 284-285
 Umwelt, 45
 unidades de análisis, 28; véase también
 participación
 unidades entonación, 194
 universales del pensamiento, 63
 variedad lingüística, 107
 verbos performativos, 37, 300
 verdad, 310-312
 verso, 216
 veyewa, 218
 volofos, 192
 voz, véase heteroglosia
 Weltanschauung, véase cosmovisión
 Xavante, 371
 yo, véase persona
 yucatecas, 425
 zafimaniri, 55