



DOI: 10.29112/RUAE.v5.n1.4

Traducción benjaminiana y etnografía: otro-sujeto en América Latina

BENJAMIN: TRANSLATION AND ETHNOGRAPHY OTHER-SUBJECT IN LATIN AMERICA

TRADUÇÃO, BENJAMIN E ETNOGRAFIA: OUTRO SUJEITO NA AMÉRICA LATINA

Francisco Javier Gómez Carpinteiro

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP.
panchog39@hotmail.com

Número ORCID: 0000-0002-7975-1362

71

Recibido: 25/03/20. Aceptado: 5/05/20.

RESUMEN

Sostengo la creación de un relato etnográfico opuesto a las ideas hegemónicas del capital y la democracia, entendidas en sí mismas como grandes narrativas. Sugiero una propuesta analítica fundamentada en las nociones de traducción de Walter Benjamin, que brinde posibilidades para descripciones específicas e históricas más humanas, solidarias, dialógicas y no positivistas, sobre las historias antagónicas del otro y su dignidad.

Palabras clave, etnografía, narrativas, Walter Benjamin, sujeto, identidad

SUMMARY

I sustain the creation of an ethnography opposed to the hegemonic ideas of capital and democracy, understood in themselves as great narratives. I suggest an analytical proposal based on the notions of translation of Walter Benjamin. This perspective can give us possibilities for specific and historical descriptions more human, supportive, dialogical, and non-positivist.

Key Words: ethnography, narratives, Walter Benjamin, subject, identity

RESUMO

Defendo a criação de um relato etnográfico oposto às idéias hegemônicas do capital e da democracia, tanto em si mesmas como grandes narrativas. Sugiro uma proposta analítica fundamentada nas noções de texto de Walter Benjamin, que ofereça possibilidades para descrições específicas e históricas mais humanas, solidárias, dialógicas e não positivistas, sobre as histórias antagônicas do outro e a sua dignidade.

Palavras-chave: etnografia, narrativas, Walter Benjamin, sujeito, identidade

La crítica de Walter Benjamin a un tiempo homogéneo y la posibilidad de contemplar los problemas de la traducción de lo que la modernidad ha significado y significa replantear un relato sobre la diferencia humana. El meollo de esa crítica posiblemente esté situado en la existencia de una lucha de narrativas en el cual, al colocarnos en los campos de la construcción de conocimiento, seamos presa de visiones cuyas líneas argumentativas trascurren por dos caminos ontológicos: (1) el de encontrar la coherencia, sobre el significado de ser moderno y (2) el de reconocer la incoherencia, como sino que desmiente toda lógica racional y universal.

Aunque vislumbrada así esta cuestión tiene una naturaleza académica e intelectual, lo cierto es que de esas perspectivas surgen proyecciones ideológicas para naturalizar viejas ideas de progreso, orden y racionalidad; mientras que el reconocimiento de la diversidad y el fragmento dan cabida a una idea de multiculturalismo que supone una condición apolítica. Trasladando estas preocupaciones a nuestros tiempos, discursos así sirven como sustento de poderes jerárquicamente organizados en el mundo neoliberal, en el que cada vez es más palpable la catástrofe (aquella preocupación apocalíptica de Benjamin bien sustentada con el ascenso del nazismo), la intención, sugiero, es hacer visible una forma de traducción de historias globales que descanse en otras posibilidades de dignidad humana surgidas desde los lugares y sujetos que se oponen al poder dominante.

72

El juego de las narrativas

Traducir una idea propia de los márgenes de la civilización a un sistema cognitivo dominante de Occidente puede toparse con el problema de la existencia de estructuras de lenguaje rígidas donde las acciones y significadas del otro, colonial o dominado, se topan con nociones normativas a las cuales esos significados se tienen que adaptar. Ese era el ejemplo que el antropólogo británico Evans-Pritchard ofrecía cuando encontraba problemas para describir el mundo mágico y religioso de Los Nuer (una población de nómadas del actual Sudán), al sistema de categorías religiosas judeo-cristianas (1956). La nula flexibilidad de estructuras de lenguaje occidentales ofrecía cortapisas para describir universos simbólicos no atados a las ideas divinas de la biblia. En este sentido, Evans-Pritchard anticipaba un problema limitante para generar conocimiento antropológico que rebasara esos problemas jerárquicos de traducir de un idioma dominado a otro dominante.

Dicho esto, tiene mucho sentido la afirmación de Clifford Geertz (1987) de que la cultura es un ensamble de textos. Define a la antropología, simbólica como la interpretación, las acciones e ideas humanas en una red de significados, tal como de ese modo Max Weber lo consideraba. De hecho, la famosa etnografía de Geertz (1987),

“La pelea de gallos en Bali” es la descripción de la manera en que los balineses hablan sobre sí mismos y los otros, a través de ese evento que le permite descubrir el “ethos” balinés. El texto como cultura es también un principio hermenéutico. Como literalmente lo indica Geertz, miró atrás de los hombros de esas personas de Bali para adentrarse en los más profundos y densos significados sobre la pelea de gallos y esa gente. Para Geertz, esta descripción recoge textos que realmente son las interpretaciones nativas de otros textos, entonces darles forma y contenido es prácticamente un acto literario que el etnógrafo o etnógrafa debe emprender.

¿Qué alcances tiene esta propuesta si busca establecer procedimientos para generar conocimiento? La obra de Geertz –inspiradora igualmente de análisis históricos, sociológicos, lingüísticos- define buena parte de la agenda temática de la antropología sociocultural de estos tiempos (veáse Ortner 1999). En gran medida esa seducción obedece a la idea de inscripción de Geertz, con ello, sostengo, resuelve la preocupación de Evans-Pritchard, de inscribir los significados de símbolos en el contexto particular de su significación. Si embargo, es en esta idea donde reside tanto su mayor acierto como lo más fuerte de su problemática.

La descripción densa de la cultura supone el distanciamiento social entre quien observa y quien es observado, y con ello recrea la dicotomía sujeto-objeto. De este modo, los textos de las personas que son objeto de estudio no tienen valor epistemológico por sí mismas. Adquieren un estatus de este tipo, solo sí el antropólogo/a se convierte en el autor que narra ese texto y le otorga coherencia. ¿Por qué entonces es tan válido convertirse en un excelente traductor de las obras de Shakespeare o Proust, por ejemplo?, para reconocerles a esos autores su grandiosidad en otras lenguas, pero en cambio ¿no concederle el mismo peso a lo que un sujeto pueda decir o callar de su experiencia cultural e histórica?

La obra de Geertz constituye una fuerte inspiración para la antropología posmoderna. Retomar la idea de la cultura como texto y definir a la etnografía, lo que hacen los antropólogos/a, como un género literario se convirtió en un aliciente para innumerables etnografías experimentales que desde esas premisas han explorados diversos aspectos de la condición humana, aunque muchas veces le han otorgado un giro egocéntrico, obviamente centrado en el autor, para explorar la problemática constitución de su psique, y con ello perdido la oportunidad de propiciar un diálogo conceptual entre personas sobre distintas o similares formas de ver el mundo.

Sin embargo, hay excepciones interesantes como el trabajo del antropólogo chicano, José E. Limón (1989) entre trabajadores pobres del Sur de Texas. Limón narra la constitución de un sentido de comunidad en jornaleros de origen mexicano que laboran para empleadores de esa zona de Estados Unidos. Alguna vez por mes, tales trabajadores se reúnen en algún pedazo de tierra que pertenece a uno de ellos muy a las afueras de alguna población texana. Ellos se refieren a eso irónicamente como “ir al rancho”, bromeando que su terreno es similar a las enormes extensiones de tierra con ganado de los ricos petroleros texanos. El motivo de esas reuniones, describe Limón, es realizar un asado, solo que en lugar de cocer finos cortes, asan la carne más barata que pueden conseguir, tripas y demás vísceras, que acompañan con innumerables cervezas. En estas comidas sostienen pláticas sobre diversos temas, y en ellas se refieren con mucha crudeza a su condición de explotados y realizan críticas expresas a la clase adinerada texana muy parecida en ese entonces a la popular serie de televisión, Dallas, que daba cuenta de intrigas y venganzas sobre ese banal estrato de la sociedad norteamericana. Esas charlas están llenas de un lenguaje soez, con significados machistas, misóginos y

homofóbicos. La tripa como carne es un tropo de connotaciones sexuales con el cual se trata de denigrar al amigo, o al propio antropólogo, que en su condición de académico, es visto con poca hombría.

Limón discute que estos trabajadores no constituyen eso que, en palabras de Octavio Paz, son los chingados. El análisis de Limón cuestiona ese esencialismo sobre los pobres, particularmente en México, que a través del género literario del ensayo determina que hay atavismos que marcan tal ontología. Esa cualidad que Paz liga a un trauma cultural inherente a los mexicanos de clase baja, cuya condición trans histórica es definida por los chingones: conquistadores, colonialistas, políticos y ricos. De modo que ser pobre es sentirse de la chingada, hablar de la chingada como un lugar, como un calificativo, bueno o malo; somos chingados, somos chingones; y es parte de un campo semántico en donde ser un chingado tiene esa condición violenta de que el conquistador abusó sexualmente de una mujer que parió desde entonces a gente con tal sino.

Limón sostiene que lejos de una esencia, estos trabajadores de Texas usan esa condición de chingados para cuestionar la estructura de poder en la que están inmersos. Por tanto, su habla, llena de connotaciones groseras, mayormente como indiqué, están dirigidas a esa clase social alta de chingones, que recrean vidas idealizadas, consumistas y vacías. Estar en ese asado, para Limón es constituir una comunidad, es alejarse de un mundo que los estigmatiza y explota cotidianamente. Su comunidad, entonces, revela ese sentido carnavalesco que confiere Bajtín al momento de huir de la estructura y tiempo lineales y totalizantes, que por algunos momentos hacen a los dominados cuestionar el poder y sentirse como una fuerza colectiva, con los alcances que tenga esto.

74

Aunque la riqueza del discernimiento de Limón nos lleva a comprender la riqueza textual de palabras y acciones constituidas en un contexto para leerlas en los que propiamente son nuestros, su relato no cuestiona esa carga misógina, homofóbica, de gran violencia simbólica contra otros también dominados, como mujeres y homosexuales. Si bien el retomar el concepto de carnaval de Bajtín (2008, 364) enriquece su propuesta analítica que refleje múltiples voces articuladas o antagónicas, ésta es aún limitada para entender cómo el texto etnográfico está atado a estructuras de poder y dominación muy complejas de las cuales es parte el propio antropólogo/a. Es por ello que sostengo que esta limitación puede ser superada por la idea de traducción de Walter Benjamin.

Como dice el antropólogo William Roseberry (2014), la promesa del enfoque de Geertz para lograr una completa interpretación del texto etnográfico finalmente no es cumplida. Aunque la inscripción resulte en un procedimiento valioso para lograr entender los significados culturales, si estos no se atan a las condiciones de su producción histórica y materiales, por lo cual palabras e imágenes tienen anclajes débiles para su entendimiento en otros contextos, un asunto que sugería hacer Raymond Williams para entender el proceso de producción material de lo cultural (véase Roseberry 2014).

Traducción como acto crítico

Con base en lo que significa la construcción de un conocimiento desde abajo y que profile hacia adelante un futuro distinto, el punto aquí es reconocer que la idea de traducción de Benjamin permite un entendimiento sobre los términos en que lo específico y lo general participan en una intertextualidad, donde el propio relato universal del capitalismo y la democracia liberal tienen asiento en una gobernabilidad relacionada con las ciencias sociales. Tal vez al presentar la discusión como un problema narrativo,

simplifique mucho lo que ha significado el pensamiento occidental, así como los términos diversos en que se ha objetado tanto la racionalidad como los esencialismos que ensalzan la singularidad y la diversidad en el mundo. Sin embargo, tiene una utilidad reflexiva porque implica considerar que ese debate refiere al asunto de una narrativa; una narrativa, ya sea de un tipo u otro, que tiene a los mejores representantes para hablar en nombre de “otros”, en buena medida considerando que hay un origen desde donde surge una narración y un destino o un destinatario de ésta.

Por ejemplo, hablar aún del “fin de la historia”, con el uso de la metáfora introducida por Francis Fukuyama para indicar la derrota de la utopía comunista y el delineamiento del horizonte para la realización del liberalismo capitalista, ha sido moneda de cambio para anticipar no sólo el advenimiento de los principios estructurantes del capitalismo tardío, sino también la emergencia de un sujeto plural que desplaza al sujeto colectivo de la trama marxista. La individualidad se erige en componente central de una racionalidad tanto económica como política y da forma, incluso, a la protesta y la lucha en el marco de los derechos y obligaciones del liberalismo. En este relato de consumación de la utopía liberal un nuevo tiempo histórico se anuncia con el tránsito y la realización de la sociedad democrática, instituyéndose como forma política su carácter representativo y como su ritual el ciclo electoral.

Sin embargo, las historias periféricas parecen proporcionar evidencias para argumentos de la importancia de la naturaleza de poderes descentrados y la existencia de otros relatos que interpretan fuera de la visión europea la modernidad y sus tropos de cambio. El caudal enorme de las experiencias nacionalistas y poscoloniales de países liberados de la órbita imperial europea, las luchas específicas contra ese yugo (por ejemplo, Argelia), las inestables muestras de formación de estados en sociedades marcadas por la existencia de capas subalternas estructuradas por la dominación de castas y sin experiencias previas en el mundo de la ciudadanía burguesa dieron visos suficientes para anticipar que el relato sobre el cambio liberal tenía que ser reescrito en otros sentidos. Al respecto Franz Fanon en *Los condenados de la tierra* (2007 [1961]) formula una crítica a la modernización imperial, identifica rasgos patológicos en la introyección del colonialismo y observa la existencia de una conciencia entre campesinos y proletarios para luchar contra éste.

De la misma manera, este flujo social que representó las consecuencias de la modernidad en el sur de Asia dio pie a interpretaciones y narraciones diferentes sobre el lugar de las culturas locales y autónomas hechas por *Subaltern Studies* (Estudios subalternos), un grupo principalmente de historiadores y etnógrafos hindúes encabezados por Ranajit Guha (1999). En tanto que la apreciación occidental por lo “extraño” y “exótico” quedó deconstruida por Edward Said (2002: 53) al crear un relato célebre sobre los términos en que las relaciones entre conocimiento y poder inventaron a “Oriente”, erigiéndose como un texto clave en los intentos posmodernos y posestructuralistas para deconstruir la diferencia cultural.

Las narrativas creadas en la modernidad descansan en estructurar relatos sobre los alcances del proceso de civilización moderno y las diferentes respuestas que ha encontrado por su despliegue de violencia física y simbólica. Como producciones académicas e intelectuales se puede distinguir por parte del pensamiento científico conceptos y categorías que estructuran un lenguaje que dota de coherencia a los sujetos articulados al curso de una historia homogénea. Si creo entender bien a Adorno (2005), palabras como estado, sociedad civil, ciudadanía, individualidad, derechos humanos, progreso, civilización y desarrollo, entre otras, contienen cargas de significados políticos que son

parte de constelaciones que anuncian la racionalidad de la época y aquello que desde una dimensión subjetiva es coherente para el dominio. Como contraparte, el despliegue de una hermenéutica subraya los contenidos locales del conocimiento y lo opone a la lógica externa que ha supuesto una dimensión universal. Al final parece que estamos entrampados en una disputa por la representación de experiencias y significados que en verdad existen en la historia de la modernidad, ¿cómo salir de esa trampa y dar forma a una narrativa crítica cuando lo hacemos en posición antagónica para la construcción de conocimiento y formamos parte de historias latinoamericanas que han generado interpretaciones diversas de la modernidad?

En términos de una coherencia analítica, la modernidad latinoamericana se definió a través de la construcción de un sujeto abstracto (el proletariado) según la narrativa del capitalismo y la formación de la ciudadanía, igualmente abstracta, conforme a la teoría de la democracia. Si uno quiere encontrar los orígenes de la “uniformidad” como intento homogeneizador de las diferencias en la región, tendría que reparar en la existencia de proyectos de creación de subjetividades para la dominación de individuos, cuyas conciencias estuvieron o están atadas a discursos de desarrollo y formación de estados nacionales.

Sin embargo, estas visiones generales y abstractas sólo han sido meta-narrativas sobre el progreso y la dominación con traducciones diversas. La constitución de un relato vigoroso sobre el progreso ha sido traducida siempre desde los marcos de políticas locales. Las pretensiones de crear ciudadanos libres siempre quedaron atadas a las interpretaciones de élites de las regiones específicas del subcontinente.

La construcción de la ciudadanía tuvo interpretaciones variadas. Sirvió para acentuar mecanismos de dominación y proyectos de modernización regionales. Confrontó las nociones modernas sobre el individuo con valores locales sobre derechos colectivos. Impulsó visiones en torno al progreso. Reactivó discursos comunales para el control de recursos naturales y productivos. Remarcó la existencia de una lógica cultural propia con éticas para establecer lo justo y lo injusto, la cual sirvió de base para medir los agravios externos y fijar principios de autonomía realizables o potenciales. Subrayó la existencia de un mundo no-secular, habitado por sus propios muertos, creencias, deidades y con el cual pudieran valorarse la expansión de lo moderno y secular. Pese a la uniformidad lograda por el capitalismo y la creación simultánea de mundos fragmentados relacionados con su esfera, los sujetos han actuado de maneras no orientadas a la reproducción de la lógica del capital.

Los procesos disciplinarios del capital más que la generalización de fuertes sindicatos, se enfrentaron con trabajadores cuyas experiencias laborales estuvieron ancladas en cosmovisiones locales (pensemos en los mineros de Bolivia, por ejemplo), así que el tiempo del capital más que imponerse se relacionó con rituales y cultos religiosos que desdijeron cualquier coherencia lograda por el liberalismo económico. No obstante que actividades y unidades productivas locales estuvieron enlazadas al mercado de producción de mercancías, generándose con ello relaciones basadas en valores de cambio, siempre se activaron significados ancestrales de prácticas de reciprocidad opuestas a la lógica del mercado capitalista (el caso de economías campesinas en Oaxaca, México es revelador de esto). Esas interpretaciones tuvieron (y tienen) fundamentos muy visibles en las realidades particulares. Para campesinos e indígenas e incluso para poblaciones marginales viviendo en grandes metrópolis cosmopolitas, la reinención de prácticas de cooperación y reciprocidad han sido y son necesaria para ajustarse a nuevas realidades económicas y novedosas situaciones de vida social que apuntalaron y apuntalan

la continuidad de sus comunidades (las grandes urbes de Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, México, Perú, Uruguay tienen muchas ilustraciones de esto).

Para Benjamin (2009) la traducción implica la recontextualización de un lenguaje ajeno dentro de las experiencias históricas propias de quien es su receptor. Aquello que es lo original alcanza con ésta su expresión póstuma más vasta y renovada. Pretender convertir al traductor en un intermediario para la comunicación entre un origen y una factible audiencia es un signo de un mal trabajo; en virtud de que no se debe aspirar a lograr la semejanza con el idioma original. Como afirmara Benjamin, ninguna traducción sería posible si su deseo supremo fuera la similitud con el original. Esta aseveración fue un aliciente para los posmodernistas que identificaron una argumentación sólida contra la pretensión positivista de lograr un conocimiento basado en la objetividad debido a su afán de la “reproducción de la realidad”. Sin embargo, al mismo tiempo constituyó un freno para la reificación de la representación posmoderna como el medio idóneo de un relato cultural y no historizado.

Palabras finales

Si la antropología moderna rechaza toda pretensión de verdad y totalidad, no hay duda que pudieran ver en la idea de traducción de Benjamin lo novedoso de esa “transitoria y provisional para interpretar lo que tiene de singular cada lengua” (Benjamin, 2009, 4). Por ello, como señala Barnard (2000, 169) lo singular es ensalzado por la etnografía posmoderna y constituye la incredulidad necesaria a las pretensiones de las meta narrativas científicas, como lo sostuvo Lyotard.

Por consiguiente, un cuestionamiento a esta aparente verdad puede desprenderse de la lectura de Benjamin de la siguiente manera: la singularidad fue concebida como un fragmento, una pieza de un mosaico multicultural sin ninguna articulación a específicas configuraciones de poder que enmarcaron relaciones históricas de dominación y lucha para estabilizar la diferencia cultural. Empero, no hay nada más lejos de esa interpretación del fragmento que la suposición de los críticos posmodernistas de encontrar culturas desunidas entre sí, paradójicamente, por sus propias historias. De acuerdo a Benjamin (2009, 6), la traducción, tal como la alegoría de la vasija rota que busca ser reconstruida por medio de sus fragmentos en los menores detalles, aunque no se persiga su exactitud, es mejor cuando registra el espíritu original, al reconstituir “hasta en los menores detalles el pensamiento de aquél en su propio idioma, para que ambos, del mismo modo que los trozos, de la vasija, puedan reconocerse como fragmentos de un lenguaje superior”.

La aspiración de lograr un relato del fragmento y su desarticulación de la totalidad pierde sentido en esta conceptualización de la traducción. Incluso los más pequeños fragmentos son componentes de una totalidad. Si se aspira a la reconstitución de una historia global esto sólo tiene cabida si se reconocen en ella las diferentes partes, las cuales están constituidas por historias singulares o específicas que la dotan de sentido. De hecho, tal es la atribución que Marx concede a la mercancía como un fragmento del capital, cuya apariencia fantasmagórica esconde su conexión con relaciones sociales que establecen formas de desigualdad y diferenciación, del mismo modo que zonas no capitalistas que parecieran sin conexión con el capital son parte de su lógica de reproducción.

Cuando los posmodernos optaron por representar, eligieron una estrategia de escritura en la que sus textos pudieran ser vistos como un género literario (Geertz 1994).

Sin embargo, como se argumentó arriba, sus apreciaciones en su mayor parte fueron solo estéticas y el contexto de poder desde donde emergieron fue eludido.

Así pues, la traducción benjaminiana pone de relieve el problema político de la representación, al considerar que aquello que se convierte en texto se hace por la operación de discursos dominantes equiparados con los conceptos y categorías para interpretar el otro cultural, fragmentado éste por la modernidad capitalista. Traducir supone, pues, la necesidad de abordar críticamente la construcción de ese otro reducido a convenciones de escritura donde dialógica y polifonía, medios fundamentalmente elegidos para hacer esa representación, descontextualizan voces desde donde sujetos creaban espacios para su propia realización. En verdad, el “otro”, recordemos a los trabajadores texanos descritos por Limón, más que personaje literario es un nudo de contradicciones y antagonismos, fiel reflejo de la creación del mundo moderno. Comenzar por entender qué significa lo universal conjuntamente con lo específico encierra la necesidad de mirar la creación de relatos distintos sobre la desigualdad que emergen en configuraciones complejas e históricas de poder, en virtud de que impulsa nuestra reflexión sobre las implicaciones que tienen las relaciones entre construcción de conocimiento y control de poblaciones.

Así en Benjamin (2009, 7), esto implicaría resituar en el proceso de traducción categorías también clave de la modernidad –el trabajo abstracto y la ciudadanía– y no partir de falsas premisas: “no querer convertir en alemán lo griego, indio o inglés en vez de dar forma griega, india o inglesa al alemán”. Tal vez en esos procedimientos de traducción los sujetos, “humildes e ignorados”, con sus propios conocimientos, nos lleven ventaja al respecto.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. W. (2005) *Dialéctica negativa-La jerga de la autenticidad*. Obras completas 6, edición de Rolf Tiedemann con la colaboración de Gretel Adorbo, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz. Madrid: Akal ediciones.
- Bajtín, Mijail M., *Estética de la creación literaria*. Siglo XXI editores: Argentina.
- Barnard, Alan, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Benjamin, W., (2009) *La tarea del traductor*. Libros de Tauro: Argentina.
- Evans-Pritchard, E.E., (1956) *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Fanon, F., (2007, [1961]) *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, Clifford, (1987) *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa editorial.
- Geertz, C., (1994) *Géneros confusos*. En *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Guha, R., (1999) *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham, Nueva York: Columbia University Press.
- Limón, José E., (1989) “Carne, carnales, and carnivalesque: Bakhtinian batos, disorder and narrative discourses”. *American Ethnologist*, volumen 16, número 3, pp. 471-486.
- Ortner, Serry B., (1999) *The Fate of Culture. Geertz and Beyond*. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.
- Roseberry, William, (2014) *Antropologías e historias. Ensayos sobre cultura, historia y economía política*. México: El Colegio de Michoacán.
- Said, E., (2002) *Orientalismo*. Madrid: Debate.