

XOGO DE REFLEXIVIDADES: A ANTROPOLOXÍA COMO ALIADA PARA REPENSAR A INTERPRETACIÓN SOCIAL

Cristina Marey-Castro

Instituto de Altos Estudos Sociais, Universidade Nacional de San Martín.
Universidade de Vigo
cristinamarey@yahoo.es

[Recibido 20/10/20; aceptado 13/11/20]

Resumo

Nunha investigación anterior¹, propuxérame reflexionar sobre o que acontece cos prexuízos na interpretación social, en particular en contextos estigmatizados como as situacións de violencia de xénero e as situacións de prostitución. Para iso, valérame de fontes documentais que proviñan dos estudos da interpretación e do campo da psicoterapia, no que dera con algúns conceptos que me permitiran nomear certos procesos que, dende o meu punto de vista, se poñen en xogo no encontro entre as intérpretes e as persoas interpretadas.

Ora ben, malia que non desboto a utilidade dese enfoque nun primeiro achegamento, o obxectivo desta proposta é moverse dese marco e suxerir a antropoloxía social como un campo do que botar man para analizar as experiencias da interpretación sen perder o eixe da estrutura social e da axencia das persoas interpretadas. A través do diálogo multidisciplinario con fontes documentais e con estudos da antropoloxía social, dos estudos da interpretación e da tradución e da socioloxía, propono a reflexividade (Guber, 2001, 2004 [1991]) como unha categoría frutífera a partir da que pensar as interaccións na interpretación social, un labor antropolóxico.

Palabras clave

Interpretación social; antropoloxía social; reflexividade; transferencia; contratransferencia.

Abstract

In a previous dissertation², I aimed to reflect on the effect of prejudices on community interpreting, particularly in stigmatized situations

1 Trabajo inédito.

2 Unpublished paper.

such as in the context of gender-based violence and prostitution. The analysis was supported through sources from various fields from interpreting studies to psychotherapy. Certain terms from the field of psychotherapy enabled me to frame processes that, from my point of view, can occur during an encounter between interpreters and participants.

Regardless of how useful the approach of analyzing both fields of interpreting and psychotherapy was for my initial dissertation, the purpose of this article implies shifting from the discipline of psychotherapy to that of social anthropology. Social anthropology is suggested as a valuable field to analyze interpreting experiences while considering both social structures as well as the agency of participants. The multidisciplinary dialogue in this article involves social anthropology, interpreting and translation studies, and sociology. Ultimately, this proposal unfolds reflexivity (Guber, 2001, 2004 [1991]) as a productive category to apprehend interactions in social interpreting, an anthropological effort.

Keywords

Community interpreting; social anthropology; reflexivity; transference; countertransference.

Introducción

Antecedentes

No ano 2014 a Facultade de Filoloxía e Tradución da Universidade de Vigo acolleu o I Congreso Internacional SOS-VICS³ «Construír pontes de comunicación no ámbito da violencia de xénero», encamiñado cara á mellora da formación de intérpretes no ámbito da violencia de xénero. Con todo, os saberes e as propostas alí compartidas reclamaban, ademais, unha regulamentación pública e efectiva dos servizos profesionais de interpretación nos servizos públicos do Estado español. O argumentario estaba construído arredor do traballo da interpretación en contextos de violencia de xénero⁴.

Como revelaron varias das investigacións presentadas neses días, o persoal dos servizos públicos do Estado español acode decote a non profesionais para mediar en situacións que abranguen idiomas distintos dos locais. Por conseguinte, nestas intervencións ráchase con alicerces da profesión como a confidencialidade ou o feito de se axustar ao discurso orixinal (Borja Albi e Del Pozo Triviño, 2015, p. 48), o que implica un ataque aos dereitos xurídicos da persoa interpretada, canto á posibilidade de comunicación, así como aos dereitos humanos dos que é suxeito nun senso máis amplo (Del Pozo-Triviño *et. al.*, 2015).

3 Speak Out for Support. Para máis información sobre o proxecto, ver: sosvicsweb.webs.uvigo.es/. Para acceder ás gravacións do Congreso, ver: SOS-VICS 2014a.

4 A escolla do concepto «violencia de xénero» para referir a forma de violencia machista que exerce cara a unha muller un home que manteña ou mantivera unha relación afectiva con ela, débese a que este é o xeito no que está tipificada esta forma de violencia no ordenamento xurídico do Estado español.

Estas xornadas dispararon as reflexións que vou presentar nas páxinas que seguen. Un dos relatorios, en particular, espertou a inquietude da que arranco: «Formación de intérpretes en violencia de xénero. Mitos e realidades da violencia doméstica e de xénero en relación cos profesionais lingüísticos»⁵. A partir desta presentación ficou claro que cómpre rever os prexuízos incorporados para ser quen de ofrecer unha interpretación de calidade nestes contextos. É dicir, ser intérprete profesional tampouco abonda, xa que iso non garante estar «menos influenciadas por ideas distorsionadas sobre as mulleres ca o resto da poboación»⁶ (Norma e García-Caro, 2016, p. 1312).

Malia que o meu interese particular era afondar nos prexuízos arredor da violencia de xénero e da prostitución co fin de os revisar en as persoas que interpretan neses contextos, comecei por procurar un marco xeral con algunhas categorías a través das que comprender o que acontecía no encontro entre as intérpretes, as persoas que acoden aos servizos públicos e as súas axentes⁷. A idea presentábase un tanto intanxíbel e, daquela, o meu esforzo por dar con termos cos que apreñdela.

Algunhas definicións, acoutamentos e categorías

A interpretación social, disciplina relativamente nova, ofrece comunicación entre as persoas que non dominan ou descoñecen os idiomas locais e as institucións públicas (Abril Martí, 2006, p. 3). Unha das principais diferenzas entre a interpretación de conferencias e a interpretación social é as relacións entre as participantes, pois, na primeira, as principais interlocutoras, así como a intérprete, adoitan compartir o status social e económico (Abril Martí, 2006, p. 58) e, xa que logo, as asimetrías de poder entre elas achícanse. No entanto, entre as axentes dos servizos públicos –persoas expertas–, as intérpretes –se cadra, as únicas bilingües no lugar– e as persoas que acoden aos servizos –moitas veces, migradas, e non sempre nunha situación regularizada–, as relacións de poder son ben dispares (Abril Martí, 2006, pp. 58-63).

Isto constitúe un aliciente sobre a proposta inicial; o que acontece no encontro, no lugar, está configurado por quen son as persoas que interveñen, como as demais as perciben e, en definitiva, polas relacións de poder que derivan, cando menos, das xunturas históricas e dos distintos patróns de socialización que cadaquén ten incorporados. Nos estudos de interpretación non me consta que se traballasen categorías para reflexionar sobre isto. Existen, emporiso, unha morea de investigadoras, algunhas delas citadas a continuación, que tomaron postura no debate que subxace; isto é, arredor da

5 Para acceder ao relatorio, ver: SOS-VICS 2014b.

6 Todas as citas deste artigo recollidas nunha lingua distinta á de redacción son tradución da autora.

7 Neste artigo artéllanse reflexións a partir duns encontros, de primeiras, físicos. Con todo, moitos dos factores que interveñen –como o xénero percibido ou a racialidade, entre outros– poderían pensarse tamén a partir doutras modalidades de interpretación que non implican un encontro físico, como a interpretación telefónica, cada vez máis presente nos servizos públicos do Estado español (Del Pozo Triviño e Campillo Rey, 2016).

máxima de ser “neutral”, “imparcial” ou “invisible” cando se interpreta (Abril Martí, 2006, pp. 69-83).

Nun dos parágrafos anteriores, apareceu aquilo de «axustarse ao texto orixinal» no senso de non omitir nin engadir información. Mais «non cabe dúbida de que, xa a forma na que a intérprete comprende a intención orixinal, xa o efecto desta nela, é subxectiva» (Hale, 2007, p. 7), conque ser “neutral” ou “imparcial” non supón unha postura “obxectiva” en si –unha xesta máis ben imposible, por outra parte–, senón que, ao non cuestionar os dispositivos que interveñen nesas relacións asimétricas, reproducense os mesmos mecanismos de poder en detrimento dunha interpretación e, entón, dunha comunicación, máis equitativa.

Na práctica, «un ‘eu’ específico fala ou escribe en representación dun outro substancial» (Wadensjö, 1998, p. 41) e cada «eu» que participa na comunicación está presente, polo tanto, de xeito «visible» (Angelleli, 2003, p. 16). Cómpre desbotar ideais máis ben abstractos, desmontar conceptos que perpetúan, tamén dende a interpretación, as estruturas de poder (Reimóndez Meilán, 2020, p. 170). Toledano Buendía, nun texto bastante recente sobre como incorporar a perspectiva de xénero na capacitación das intérpretes, rescatou o concepto de «contratransferencia», empregado no campo da psicoterapia, para explicar as reaccións que unha paciente provoca na terapeuta (Romero Sabater, 2010) e contextualizou, así, as reaccións que podían provocar nas intérpretes determinadas interlocutoras e situacións (2019, p. 79).

1.3. Estrutura, obxectivo e metodoloxía

Unha investigación documental neste eido, a psicoterapia, foi tamén a onde me acheguei ao principio para dar con categorías a través das que explicar os procesos aos que me quería referir. Semellaba que podía ser produtivo, pois contaba con moita máis documentación na que se analizaban os encontros, neste caso terapéuticos, e de que xeito quen participa neles impacta, ben a profesional, ben a paciente, e modifica a reacción desta. Nesta disciplina, formarse e considerar esas reaccións preséntase como imprescindible para ofrecer un servizo de calidade; se cadra nestes contextos, atravesados acotío por un traballo de introspección, tamén arredor dos prexuízos e dos mitos, fora máis palpábel a urxencia diso.

Con todo, no campo da interpretación agroman estudos, moitos deles da man dun enfoque feminista e decolonial (Marey Castro e Del Pozo Triviño, 2020, p. 69), que fan visible a necesidade de pór atención nas relacións que xorden en determinados contextos da interpretación (Lucero García, 2015), para o que é indispensable desartellar o concepto de profesionalidade (Reimóndez Meilán, 2020, p. 170) e traballar en prol dunha interpretación máis equitativa. Daquela, cómpre repensar a práctica da interpretación como unha actividade de intervención (Reimóndez Meilán, 2017) e cuestionar o xeito no que os discursos (Foucault, 1970 [1966]) operan na percepción da realidade e, por conseguinte, modelan esa práctica.

Doutra banda, algunhas destas propostas (Lucero García, 2015; Martínez Carrasco, 2019) valéronse de certas teorías sociolóxicas de Bourdieu (1988, 1991) para explicaren a posición das tradutoras e das intérpretes

como «axentes sociais e culturais que participan activamente na produción e reprodución de prácticas sociais» (Lucero García, 2015, p. 84) cuns esquemas de percepción adquiridos e interiorizados, que xorden, así mesmo, dunhas relacións asimétricas de poder (Martínez Carrasco, 2019, p. 49).

Nese senso, é preciso destacar a utilidade de disciplinas como a socioloxía ou a antropoloxía social á hora de repensar a profesión dende un enfoque que permita negociar esas relacións (Lucero García, 2015). Existen varios estudos que teñen apuntado de maneira específica as continuidades entre as prácticas etnográficas e de tradución, alén de cuestionar as estratexias nesa converxencia e de mostrar o proveitoso diálogo teórico entre a antropoloxía e a tradutoloxía (ver, por exemplo: Buzelin, 2004; Laplantine, 1995; Sturge, 1997, 2007).

O artigo está estruturado en dous eixes. Na primeira parte figuran algunhas das categorías propias do campo da psicoterapia das que, nun primeiro momento, me servín para pensar no que acontece nos encontros da interpretación social. A liña que seguira é, precisamente, a que recolleu, aínda que sen afondar moito, Toledano Buendía no devandito artigo (2019, p. 79). Polo tanto, exploro conceptos como a contratransferencia, a transferencia e a conciencia plena e presento algunha suxestión sobre como se poderían empregar para pensar nesas relacións que resultan dos contextos de interpretación social.

Na segunda parte prodúcese o xiro anticipado; isto é, afondo no diálogo coa antropoloxía social, por considerala máis frutuosa como disciplina para dar conta de relacións que, en definitiva, son produto de contextos e de procesos sociohistóricos concretos. Acho que, de seguir apoiando estas reflexións na disciplina da psicoterapia, é meirande o risco de caer na universalización a partir dun método máis ben enfocado nas particularidades do individuo⁸. Porén, parecíame interesante presentar esa primeira aproximación, xa que foi parte do percorrido argumental.

Consonte a nova proposta, neste apartado profundarei nunha categoría nativa da antropoloxía social, a reflexividade, co propósito de suxerir a súa utilidade para repensar o que acontece no traballo de campo propio: os contextos de interpretación social. De querermos mudar as prácticas na procura da equidade, esta conversa multidisciplinaria achéganos recursos ben valiosos, coma este, para reparar en como os patróns de socialización, as relacións e a reciprocidade afectan a interpretación. En liñas xerais, logo, virei cara á proposta dun exercicio no que a interpretación social se conciba como un labor antropolóxico.

8 A antropoloxía social achégase á persoa considerándoa «non respecto das súas particularidades altamente individuais nin, moito menos, respecto das súas propiedades ‘naturais’ como tal, senón como integrante dunha sociedade, portadora dunha cultura, herdeira dunha tradición, representante dunha colectividade, nó dunha estrutura comunicativa de longa duración, iniciada nun proceso simbólico, introducida a unha forma de vida diferente doutras –todo isto, significa tamén, como resultado e creadora participe dun proceso histórico específico, único e irrepitíbel–» (Krotz 1994, p. 9). Rescatar esta última parte, “creadora e participe”, a perspectiva das actonas, paréceme especialmente interesante para pensar nunha interpretación máis equitativa.

Trátase, pois, dun artigo de reflexión xestado a partir de investigacións e de fontes documentais que proveñen de varias disciplinas: os estudos da interpretación e da tradución e a antropoloxía social, principalmente, aínda que tamén comprende fontes bibliográficas da socioloxía e da psicoterapia. O obxectivo deste artigo é, daquela, reflexionar sobre a interpretación social; sobre o imprescindíbel dun enfoque reflexivo crítico fronte a unha enganosa premisa neutral, unha postura que dea conta das estruturas de poder e do lugar e da interacción das intérpretes e das persoas interpretadas nesas relacións; sobre un eido ben útil nesa empresa, a antropoloxía social e, de xeito máis concreto, unha das súas categorías centrais: a reflexividade.

O primeiro achegamento: categorías da psicoterapia As conexións no chamado traballo “intercultural”

Traballos como o de Wadensjö xa recoñeceran o potencial da interdisciplinabilidade nos estudos da interpretación (1998, p. 15). O certo é que nesa obra mesmo mantén un diálogo con análises dunha perspectiva quer máis psicolóxica, quer máis sociolóxica. Seguindo esa liña interdisciplinaria, no marco da interpretación en contextos de violencia de xénero, Toledano Buendía expón a necesidade «de recoñecer e de xestionar as reaccións emocionais que resultan do encontro» (2019, p. 79). Co fin de explicar ese proceso, pois, ampárase na contratransferencia.

Ao cabo, ben a tradución, ben a interpretación, adóitanse considerar actividades nas que «se media entre linguas e culturas». Secasí, ao pensármonos como profesionais con certo coñecemento e certa conciencia sobre as diversidades culturais (Ostapiej-Piatkowski e McGuire, 2008, p. 3), corremos o risco de non deternos a reparar na maneira en que se obxectivan e se constrúen esas “culturas” –un termo, por outra parte, disputado– e, por riba, como opera, de xeito ben sutil, a xerarquización desas diversidades no noso xeito de percibir ás outras persoas e viceversa. Xa que logo, cómpre non ficar só con aquelas “reaccións emocionais” máis visíbeis, senón ir máis aló.

Curiosamente, conceptos como a contratransferencia ou a transferencia tamén se traballaron na psicoterapia en situacións nas que interveñen elementos culturais dispares, aínda que non de xeito exclusivo. Comas-Díaz e Jacobsen destacaron «o interese e o peso dos factores etnoculturais nas reaccións de transferencia e de contratransferencia», ben sexa en díades «intraétnicas ou interétnicas» (1991, p. 392). O marco delimitado no que analizan e no que recollen os datos cos que observan esas reaccións defíneno como psicoterapia intercultural.

Intercultural é tamén un dos xeitos nos que Ostapiej-Piatkowski e McGuire delimitan un eido próximo ao que Toledano Buendía tratou coa contratransferencia; os contornos de terapia nos que participan mulleres que atravesaron ou atravesan situacións de violencia de xénero e que proveñen de contextos de falas distintas do inglés (2008, p. 3). Cómpre salientar o seu reclamo pola urxencia dunhas prácticas que, dende unha perspectiva feminista, inclúan, entre outras, unha «reflexión introspectiva crítica» (Ostapiej-Piatkowski e McGuire, 2008, p. 1).

Co obxectivo de propiciar esa reflexión nas situacións da interpretación social, preséntanse, para comezar, algunhas consideracións sobre cadansúa categoría: a transferencia, a contratransferencia e a conciencia plena.

2.2. Transferencia e contratransferencia

Após recoñeceren e recuperaren o traballo doutras investigacións, Comas-Díaz e Jacobsen destacan «a influencia da cultura e da etnicidade», por seren estas dúas chaves no proceso da psicoterapia (1991, p. 392). Daquela, varios dos datos que recollen no traballo de campo, así como as conclusións que obteñen, poderían ser útiles á hora de pensar semellanzas cos encontros na interpretación social. Cabe resaltar que, non sendo aínda sistematizadas baixo categorías propias ou análogas a estas, moitas das observacións que sinalan as investigadoras que relevaron datos do traballo da interpretación en contextos de violencia de xénero (entre outras, Abril Martí, 2015; Del Pozo Triviño *et. al.*, 2014; RCC, 2008) suxiren relacións e reaccións que poderían mesmo identificarse coas que se presentan para ilustrar a contratransferencia e a transferencia.

A transferencia é a percepción instintiva que a paciente pode ter da terapeuta ou do proceso en si (Saari, 1986, p. 40). Entre as reaccións de transferencia e os casos que Comas-Díaz e Jacobsen recollen para ilustralas, atópanse as que se indican a continuación (1991, pp. 393-396)⁹:

- Exceso de respecto, sometemento ou cordialidade: unha paciente, definida como profesional e hispánica, axústase aos horarios da terapeuta, malia que non lle conveñen, para non reforzar o estereotipo de que as persoas hispánicas causan problemas a miúdo.
- Rexeitamento do vínculo cunha etnia ou cultura: unha paciente afirma, ao preguntarlle sobre a orixe de seus pais –que son paquistanís–, que iso non ten que ver cos seus problemas.
- Desconfianza, sospeita e hostilidade: un paciente, definido como xudeu, decide deixar a súa terapia, cun terapeuta alemán, por mor de que este eludía comentar ou mostrar a súa postura sobre o Holocausto.
- Ambigüidade, sentimentos contraditorios: un paciente, definido como negro, sente que pode confiar un chisco máis no seu terapeuta, definido como latino, porque non é branco; ademais, ao non ser negro o terapeuta, o paciente percibe que lle pode

9 Cómpre reparar en que a información coa que traballan Comas-Díaz e Jacobsen (1991) provén do contexto estadounidense e, por conseguinte, as situacións e algunhas categorías coas que se exemplifican os distintos patróns, quer neste intre, quer máis adiante, son propias das relacións producidas nese contexto. Porén, non cabe dúbida que resultan útiles para continuar o debate na interpretación social dun xeito máis amplo.

manifestar certo malestar que experimenta el polo feito de selo; así a todo, como o terapeuta non é negro, o paciente non sabe de certo se poderá comprendelo.

- Idealización da profesional como omnipotente: unha paciente, definida como negra, comenta que nas sesións co seu terapeuta, definido como negro, apenas ten que falar dos seus problemas porque, ao ser negro, xa sabe todo dela. Outra paciente, definida como de orixe chinesa, di que ter un terapeuta de orixe chinesa axuda moito, e que el vai lograr que as cousas lle vaian ben.
- Infravaloración da profesional ou do seu traballo: un paciente, definido como negro, recrimina o seu terapeuta, definido como negro, por non vivir nun barrio negro e por finxir axudarles aos seus traballando para unha institución branca.
- Autorracismo: unha paciente, definida como latina, dille á terapeuta, definida como latina, que non quere traballar con ela, xa que sabe que as persoas latinas son folgazanas e que lles gusta o conto. Engade que quere unha terapeuta branca.
- Ambigüidade, identificación, demasiada proximidade: unha paciente, definida como latina, profesional dun eido afin á terapeuta, atópase inqueda con respecto á confidencialidade, xa que, ao formaren parte de sectores parellos, poderían compartir redes. Doutra banda, móstrase leda, porque a súa terapeuta, tamén definida como latina, pode comprendela en termos culturais e de xénero. No entanto, acaba por deixar a terapia por non ser quen de lidar coa ambigüidade que lle xera esa proximidade.

É interesante como estas mostras permiten establecer semellanzas ou conexións con algunhas análises xa debatidas no eido da interpretación, malia que sen sistematizar, como as que recollen, por exemplo, Bámbaren-Call *et. al.* (2012): desconfianza de intérpretes que pertencen á mesma comunidade ca a persoa interpretada; medo a que sexan espías, a que vaian co conto e se filtre a información na comunidade; barreiras que resultan das crenzas relixiosas de quen interpreta; trabas que son produto da idade; atrancos causados polo xénero percibido de quen interpreta; reparos para falar de cuestións ligadas á sexualidade con certos intérpretes. Así tamén, Inghilleri e Harding (2010) investigaron sobre a desconfianza de que a intérprete tome partido ou sexa leal a unha única das partes no contexto dun conflito armado.

Por outro lado, a contratransferencia consiste na reacción producida cara ao outro sentido, é dicir, a percepción «segundo os instintos propios, que a terapeuta ten dos problemas da paciente» (Saari, 1986, p. 40), do proceso ou da paciente en cuestión. De novo, recóllense, deseguido, algúns modelos e exemplos de reaccións de contratransferencia que recompilan Comas-Díaz e Jacobsen (1991, pp. 396-400):

- Negación das diferenzas etnoculturais –todas as pacientes son iguais–, alleas ás cuestións políticas: un terapeuta invalida o contexto político contido no cadro clínico da paciente. Por tanto, a paciente, cunha nova terapeuta, elude falar de cuestións políticas até que esta lle pregunta. Ese factor resulta ser chave no transcurso da terapia.
- Síndrome da terapeuta antropóloga: un terapeuta, definido como anglosaxón, tende a afondar demasiado en cuestións culturais do seu paciente, definido como brasileiro, ao tempo que ignora ou desatende cuestións relativas ás doenzas que padece.
- Culpa: un terapeuta, definido como branco, séntese culpábel perante o problema co alcol do seu paciente, definido como indíxena, poboación á que –afirma cunha colega– lle ensinaron como anestesiarse logo de lles roubaren.
- Mágoa: un terapeuta, definido como xudeu, séntese paralizado pola mágoa que percibe debido á perda de amizades e familiares dunha parella de pacientes de orixe iraniana, despois de que o aiatolá Khomeini derrocasse ao Goberno. Esta barreira, ademais, xorde dunha sobreidentificación do terapeuta coas experiencias da súa familia no contexto da Segunda Guerra Mundial.
- Agresividade: unha terapeuta, definida como xudía, mantén un ton activo e de confrontación –unha estratexia pouco habitual no seu accionar como terapeuta– coa súa paciente, definida como hispana. Ao parecer, o motor diso é a terapeuta identifica á paciente cunha cantante que se presentaba, segundo ela, como se fora parva. Xa que logo, a terapeuta sentía que a paciente estaba a xogar con ela, ao presentarse como parva malia que era intelixente.
- Ambigüidade, resultado da ambigüidade cara á propia cultura ou etnicidade: unha terapeuta, definida como italoestadounidense, experimenta ambigüidade cando a súa paciente, definida como negra, fala dos incidentes delituosos que acontecen no seu barrio. Esta ambigüidade provén do propio conflito da terapeuta coa súa orixe e a asociación latente na sociedade entre as persoas italianas e o crime organizado.
- Sobreidentificación: dáse, entre outros, nos casos nos que terapeuta e paciente forman parte dos mesmos grupos subalternos, en termos de etnicidade, por exemplo.
- Nós *versus* eles: un terapeuta, definido como hispano, participa –ao non poñer en cuestión o feito nin as súas implicacións– das

accións ilícitas da súa paciente, definida como hispana, que traballa a tempo completo e recibe unha prestación por discapacidade asemade. Recoñece que, se cadra, tivo parte no engano ao sistema da súa clienta porque, como persoa hispana, tamén está anoxado co sistema.

- Afastamento: unha paciente, definida como hispana, presenta algunhas cuestións relacionadas co sentimento de rexeitamento por parte dos proxenitores, ao ser criada pola avoa e polo avó. A terapeuta, definida tamén como hispana, experimentou unha situación similar ao medrar, así como unhas consecuencias semellantes posteriormente. Coa paciente, xustifica este xeito de criar como unha práctica cultural corrente, mais evita afondar na cuestión dos sentimentos de abandono, a chave na situación da paciente.
- Miopía cultural: perante a afinidade ou o entendemento de cuestións culturais entre unha terapeuta, definida como italiana, e a súa paciente, definida tamén como italiana, esta última non revela información sobre a familia que sería importante, en canto á terapia, coa conformidade da terapeuta.

De xeito análogo, preséntase significativo establecer conexións entre estas análises e algunhas reaccións de contratransferencia xa postuladas no campo da interpretación, aínda que sen sistematizar, entre as que se poderían destacar: dificultade para manter a serenidade ou a calma –aínda que sexa logo de que conclúise a interpretación–, e implicacións emocionais; afrontamento de conflitos culturais; posicionamento cunha das partes; incomodidade segundo o xénero percibido da intérprete, o da persoa interpretada e o contexto de interpretación; percepción de autoridade fronte ás interlocutoras dos servizos como resultado do xénero percibido do intérprete; identificación coas situacións traumáticas de persoas coas que se comparte orixe ou contexto cultural (Bámbaren-Call *et. al.*, 2012); actitude de confrontación, xustificacións culturais estereotipadas (Norma e García-Caro, 2016, p. 1306); identificación e activación doutros traumas propios (RCC, 2012, p. 35).

A conciencia plena

A conciencia plena consiste na posta en práctica dunha reflexión introspectiva crítica a través da que se perciben de xeito máis agudo algúns dos procesos mentais e físicos que nos acontecen no desenvolvemento dunha tarefa determinada (Epstein, 1999, p. 833). Ese exercicio de indagación na conciencia propia facilita ben «a análise dos sistemas de percepción e dos valores de noso, ben a xestión de sentimentos complexos e a resolución de conflitos interpersoais» (Epstein, 1999, p. 833).

Epstein recolle a diferenza entre os elementos explícitos da práctica terapéutica –aprosos de xeito curricular– e aqueloutros elementos tácitos –aprosos na observación e na práctica en si–. Segundo sinala, certos factores,

relativamente inconscientes, inflúen na práctica da terapeuta: as emocións, os prexuízos, os nesgos, o medo ao risco ou a tolerancia coa incerteza (1999, p. 834), entre outros. A conciencia plena, que emerxe dunha tradición filosófico-relixiosa, resulta da análise deste tipo de interferencias para, na práctica, poder comprender como operan, desbotalas, no mellor dos casos, e centrarse na mera experiencia (Epstein, 1999, p. 835).

É ben curioso como os traballos que recollen preocupacións arredor dos desafíos que presenta na práctica a interpretación social interpelan varios dos factores a partir dos que Epstein pensa a conciencia plena. A tolerancia coa incerteza, as emocións (Bámbaren-Call *et. al.*, 2012; RCC, 2012), os prexuízos e os nesgos (Norma e García- Caro, 2016) son algúns dos conflitos que advirten estas autoras.

Agora ben, como se anticipou na Introducción, malia que no seu momento foron estas as categorías funcionais coas que distinguín reaccións nas persoas interpretadas, así como nas intérpretes, como resultado do encontro producido na práctica da interpretación –e, se cadra, aínda lle serven a outra colega para que continúe a pensar este labor– acho que a antropoloxía social, como disciplina, habilita unha comprensión máis ampla e precisa das relacións que se producen nese encontro, polo menos dende a perspectiva desta proposta, como, deseguido, se evidencia.

Daquela, a continuación, invito a reflexionar sobre o traballo da interpretación a través dela, da antropoloxía social, en prol de procurar unha práctica máis equitativa.

3. Viraxe disciplinaria. Unha aliada na antropoloxía social

3.1. A antropoloxía como un labor de interpretación

A angueira de pór en diálogo estas disciplinas, a antropoloxía social e maila interpretación social, non resulta ardua en absoluto, pois, ora no percorrido e no desenvolvemento, ora nas prácticas, atópanse varios puntos en común entre elas. Na traxectoria dos estudos de cadanseu eido abrollaron preocupacións parellas; de feito, nas páxinas seguintes figuran algunhas suxestións verbo desas conexións. Se ben é certo que algúns dos estudos referidos traballaron a cabalo de ambos os dous campos¹⁰, coido que esta relación tan próxima non fica sempre palpábel dabondo, ou polo menos non dun xeito máis sistemático ou articulado.

Unha das teimas de boa parte dos estudos sobre a antropoloxía como disciplina consiste en lidar coa súa orixe, a súa constitución e a súa funcionalidade no percorrido inicial –mais non por iso curto– nos contextos coloniais. Os primeiros materiais antropolóxicos, até finais do século XIX, baseábanse en «documentos, informes, cartas de persoas viaxeiras, aventureiras, exploradoras, administradoras coloniais, militares, membros de expedicións científicas e mesmo cronistas» (Ghasarian, 2002, p. 10). Unha antropoloxía de butaca que interpretaba o descoñecido a través de fórmulas

10 Ver o apartado 1.3.

teóricas baseadas nos termos do coñecido; isto é, o comportamento desoutros seres humanos interpretábase de xeito espontáneo a partir do comportamento propio e dos pares de seu (Ghasarian, 2002, p. 10), creando, de certo, unha determinada orde imperial (Pratt, 2010 [1992], p. 24).

O punto de inflexión dáse ao virar o método de xeito acusado. Albíscase, de maneira incipiente, no traballo etnográfico de Morgan *League of the Iroquois* [Liga do pobo iroqués] (1962 [1851]), pois tenta interpretar a estrutura e o funcionamento da sociedade iroquesa dende o punto de vista das persoas que forman parte dela, das actoras (Ghasarian, 2002, p. 10). Esta etnografía nacente non gozou dunha continuidade inmediata, xa que axiña se viu ben escurecida perante o paradigma do evolucionismo¹¹; isto é, nun contexto máis amplo no que teorías como o racismo científico experimentan o seu auxe, os métodos comparativos de antropólogos como Frazer e Tylor, facéndose eco do modelo evolucionista, serven como instrumento para lexitimar as empresas coloniais de finais do século XIX.

A revolución no quefacer antropolóxico veu da man do traballo de campo de Malinowski, que pasou tres anos observando á poboación das illas Tobriand, contacto que recolleu na etnografía *Les Argonautes du Pacifique occidental* [Argonautas do Pacífico occidental] (1964 [1922]), aínda nun contexto moi marcado polo colonialismo. Esta etnografía, en canto enfoque, método e texto (Guber, 2001), constitúe un pilar na disciplina aínda hoxe en día; é dicir, pon o foco na busca de comprender fenómenos sociais dende a perspectiva das actoras (Guber, 2001, p. 11) valéndose da observación participante, *in situ*, como método de investigación (Ghasarian, 2002, p. 11). No traballo da descrición textual, no que se produce un diálogo entre o campo e a teoría (Peirano, 1995, pp. 48-49), a antropóloga tenta «representar, interpretar ou traducir determinados aspectos dunha cultura para lectoras que non están familiarizadas con ela» (Van Maanen, 1988, *apud*. Guber, 2001, pp. 17-18).

Traducir é, de feito, unha forma moi recorrente –dentro da propia disciplina– de conceptualizar ou de caracterizar as prácticas que comprende o exercicio antropolóxico¹². Segundo as perspectivas ou o desenvolvemento da disciplina, aparecen explicacións como que «a tradución etnográfica se concibe como unha descodificación e a cultura, como un texto en lingua descoñecida que a antropóloga aprende a pensar na lingua e termos propios» (Guber, 2004 [1991], p. 49); que «a investigadora traduce a información a categorías

11 «O paradigma evolucionista presupuña un sentido da historia e, xa que logo, das formas culturais e sociais, [...] ás que se lles asigna un valor na cronoloxía» (Guber, 2004 [1991], p. 9); as máis avanzadas, propias da sociedade industrial, fronte a aquelas do pasado, «encarnadas polos pobos indíxenas das terras conquistadas e colonizadas» (Kuper, 1988). O referente empírico de escolas como a evolucionista, ou a difusionista etnocéntrica, a súa adversaria, «radicaba nas poboacións ‘estrañas’, ‘primitivas’ ou ‘salvaxes’, que debían de ser incorporadas á historia da humanidade» (Guber, 2004 [1991], p. 17).

12 Cómpre aclarar que neste campo disciplinar é frecuente ver os conceptos de “tradución” e “interpretación” trocados, incluídos ambos os dous no termo “tradución”, sen unha distinción aparente entre eles.

teóricas» (Guber, 2004 [1991], p. 162) ou que se chegan a realizar «traducións aventuradas ao forzar os datos cara a modelos clasificatorios e explicativos» cando se cre que este método garante resultados de por si verdadeiros (Guber, 2004 [1991], p. 89).

Na actualidade continúaase a cuestionar a relación entre a antropóloga e o seu saber, recollido nun texto e afastado do seu lugar de produción, recoñecendo que «a idea de neutralidade da investigadora é a expresión dunha inxenuidade» (Ghasarian, 2002, p. 21) e que ese exercicio de descrición na etnografía non supón unha mera descodificación ou transcrición, senón que se trata «dun exercicio de construción e de tradución no que a investigadora produce máis do que reproduce» (Ghasarian, 2002, p. 21).

A tradución e a interpretación constitúen unha parte fundamental do aprehender antropolóxico. Daquela, estes labores non só son esenciais nos inicios dos estudos antropolóxicos, senón que, ademais, a traxectoria destas disciplinas está ligada asemade ás empresas coloniais. Quer a tradución, quer a interpretación, é innegábel que foron actividades –ferramentas– imprescindíbeis nos procesos coloniais, mais non só en canto imposición da dominación colonial (Kripper, 2015, p. 9), pois é mediante a tradución como determinadas prácticas culturais «adquiren a súa forma especificamente colonial» (Scharlau, 2003, p. 106).

Un dos exemplos ben manifesto disto é a implantación coercitiva dun sistema moderno/colonial de xénero, impondo nalgunhas sociedades precoloniais o binarismo de xénero (Lugones, 2008) artellado a través da linguaxe do colonizador. Mais tamén se podería falar da imposición doutros esquemas binarios ou da imposición de misións evanxelizadoras fronte a cosmoloxías ben máis plurais. En calquera caso, a tradución e a interpretación operan aquí como produtoras de lexitimidade, no mesmo senso ca o traballo antropolóxico (Abélès, 2002, p. 43), como unha ferramenta principal para a opresión (Kosmala, 2013, p. 19).

A problematización da figura das intérpretes, neste contexto, é visíbel na figura –se cadra un chisco “mitolóxico” na profesión– de Malinalli, coñecida como Malinche. Existen varios sentidos construídos arredor dela (Kripper, 2015) –de certo, moitos deles construídos a partir dunha lectura ben binaria e patriarcal–. Outras lecturas máis recentes, chicanas, feministas e poscoloniais (Kripper, 2015, p. 9) veñen a disputar ese sentido, apelando a unha rotura co binarismo dende o que se adoita ver. Na disciplina da interpretación dáse tamén unha disputa similar¹³; sexa como for, cómpre non perder de vista esa complexidade no percorrido da interpretación como disciplina.

Porfiar nesa «longa traxectoria de raizame colonial» (Guber, 2014, p. 16) preséntase como algo incluíbel para cuestionar, repensar e reconstruír as prácticas antropolóxicas na actualidade. Do mesmo xeito, é imprescindible cuestionar os esquemas das prácticas da interpretación para, así, no sentido de Homi Bhabha, «problematizar a idea dunha cultura ou dun idioma supremo»,

13 Non é o obxectivo deste traballo profundar nesta discusión. A partir do traballo de Kripper (2015) pódese acceder a un panorama xeral dalgúns deses sentidos.

esixindo unha ancoraxe contextual e histórica, de maneira que actúe case como unha «ferramenta de redención» (1994, p. 326).

3.2. O traballo de campo: encontrarse fóra da cabina

Aínda que a interpretación noutros contextos e modalidades –a interpretación de conferencias, por exemplo– non é allea ás asimetrías de poder (Reimóndez, 2020, p. 181), estas acentúanse nos contextos de interpretación social. Seguindo a escala de Alexieva (1997), Abril Martí sitúa a interpretación nestes contextos, en liñas xerais:

No extremo da máxima culturalidade, pois a proximidade entre as participantes potenciada pola técnica de bilateral, a implicación persoal das interlocutoras no contido textual, a asimetría de poder, a informalidade da situación comunicativa, o grao de oralidade e a diferenza en cadanseus obxectivos son moi superiores aos que se dan nesoutros encontros mediados por intérpretes (2006, p. 64).

Ao ir ao terreo e producirse ese encontro situado (Angelleli, 2004, p. 13) de interpretación social, as situacións comunicativas están mediadas polas relacións de poder, afectadas, entre moitos outros factores, por disparidades de status social e por xerarquizacións institucionais entre cada unha das participantes (Abril Martí, 2006, pp. 58-63). Amais diso, téndese a considerar a intérprete como unha «experta na cultura percibida como exótica» (Pöchhacker, 2004, *apud*. Abril Martí, 2006, p. 64). O exótico, precisamente, é iso que aparece de forma tan recorrente como obxecto de estudo na disciplina da antropoloxía social, na que, entón, se pode producir «unha transformación dos feitos aos datos [...] polo contraste reflexivo do familiar e do exótico» (Guber, 2004 [1991], p. 179).

Agora ben, sabido é que nas últimas décadas a antropoloxía se desprazou do vello concepto antropolóxico de cultura, identificada daquela coa totalidade da vida social; ao contrario, poderíase dicir que se achega agora a unha percepción mediante a que se abrangue «o conxunto de procesos sociais de produción, circulación e consumo da significación na vida social» (García Canclini, 2004, pp. 29-43). Os debates sobre o concepto de cultura e sobre as súas significacións son moi complexos; se ben os sentidos han de continuar a ser disputados, é preciso partir dun achegamento á cultura como un proceso dinámico e heteroxéneo, atravesado por conflitos políticos e do poder, e non como unha totalidade uniforme, reificada, fixa, ancorada nun territorio (Grimson e Semán, 2005, pp. 11-20).

Xa que logo, na conexión entre as intérpretes e as culturas, na experiencia destas no campo, no encontro co “exótico”, co “estraño”, é indispensable manter presente a imbricación entre as culturas, as estruturas de poder e os conflitos sociais; ao termos esta dimensión da cultura en conta, pódese pensar o exercicio de interpretación como unha pregunta antropolóxica, en canto procura a «posibilidade da intelixibilidade e da comunicación da alteridade» (Krotz, 1994, p. 7).

O texto antropolóxico, constituído pola alteridade, é dicir, polo encontro con outras persoas (Laplantine, 2002, p. 143), require, no entanto, «do descentramento permanente» da antropóloga en relación consigo mesma

(Godelier, 2002, p. 193). Esta premisa básica procura a polifonía co fin de aproximarse a esa “intelixibilidade” e a esa “comunicación” dun xeito menos asimétrico, por máis que a relación entre quen observa e a quen observa continúe sendo desigual, algo que non deixa de ser problematizado de xeito continuo na disciplina (Ghasarian, 2002, p. 26).

O estudo «coa xente» (Ingold, 2008) ha de someterse a un exercicio continuo de introspección no que se conciba o propio lugar no campo (Guber, 2014) co propósito de «facer da vida humana unha conversación» (Ingold, 2008). Coido que os parámetros na interpretación social se achán bastante próximos desta mira; por tanto, unhas prácticas equitativas requiren do afastamento do “eu”, dun proceso máis amplo no que o quefacer das intérpretes no campo se interroge tamén de xeito continuo e integral.

O exercicio reflexivo da antropóloga Abu-Lughod (1988) resulta ben ilustrativo á hora de cuestionar o “eu” e pode ser de gran utilidade para pensármonos como intérpretes. Nesta análise, recolle de xeito moi práctico como certos aspectos da súa identidade, postos en relación co contexto e coas persoas no seu campo de investigación, –ser percibida como muller, como unha filla “indefensa” e como “un pouco”¹⁴ da comunidade– configuraron o seu quefacer antropolóxico (Abu-Lughod, 1988, pp. 158-160).

Ser percibida como muller, por certo, permitiulle achegarse a observar e participar coas mulleres no campo dun xeito que non sería posíbel se non o fose (1998, p. 150). Do mesmo xeito, nas análises da interpretación social comentadas anteriormente, o xénero percibido mostrábase como un factor chave que inflúe en diversos sentidos nas situacións mediadas por intérpretes.

De calquera maneira, o xogo de reflexividades que destapa na análise constitúe un instrumento ben esclarecedor para interrogar as prácticas de interpretación social.

3.3. As reflexividades en xogo

A reflexividade define o traballo de campo (Guber, 2004 [1991], p. 85) e pódese entender dende varias perspectivas vinculadas; dunha banda, cun sentido xeral refírese aos individuos como suxeitos dunha cultura e dun sistema social, axentes das súas accións; doutra, cun sentido máis concreto, o enfoque da reflexividade é relacional, pois non toma por separado aquilo que «individuos e informantes realizan en cadanseu mundo social, senón que comprende as decisións que se fan no encontro, na situación do traballo de campo» (Guber, 2004 [1991], p. 86).

Trátase, pois, dun proceso no campo que abrangue «a interacción, a diferenciación e a reciprocidade entre a reflexividade do suxeito cognoscente –sentido común, teoría, [...]– e a das actoras ou suxeitos/obxectos de investigación» (Guber, 2004 [1991] p. 86). É fundamental ter en conta que, malia que a antropóloga e os suxeitos compartan ou pertencen a unha mesma comunidade ou grupo, proveñen de «dous universos de significación, de dous mundos sociais diferentes» (Guber, 2004 [1991], p. 87). Entón, o traballo de

14 Este destaque é da autora do artigo.

campo comporta unha pasaxe dende a reflexividade xeral cara á reflexividade daquelas persoas que participan nel, ora como investigadoras, ora como informantes (Guber, 2004 [1991], p. 88), que, ao longo da situación de campo, se irá mudando e resignificando segundo as experiencias *in situ*.

Neste senso, chama a atención como, logo do traballo de campo, a investigadora ten máis probabilidades de coñecer mellor a súa reflexividade, unha vez se puxo en relación coas outras actoras (Guber, 2004 [1991], p. 88). O motivo disto é que no encontro coa diversidade pónense a proba ora os sistemas de clasificación, significación e comprensión propios, ora os modos de vida (Guber, 2004 [1991], p. 89); é dicir, non só se confrontan os patróns teóricos, senón tamén «os patróns de pensamento e de acción máis íntimos», o que inclúe, de xeito máis extenso, modelos políticos, culturais e sociais (Guber, 2004 [1991], p. 89).

A intervención das investigadoras e a súa interacción coas poboacións estudadas configuran uns datos que se recollen co fin de obter certo coñecemento: aquel que non reproduza nin caia no etnocentrismo nin no sociocentrismo (Guber, 2004 [1991], p. 84). Baixo esa premisa, no quefacer antropolóxico, a investigadora procura, ou aspira, ao «recoñecemento da perspectiva das actoras» (Guber, 2004 [1991], p. 93), ao entendemento, á intelixibilidade das diversidades no mundo social mediante as experiencias vividas, sentidas e significadas polas propias actoras.

A tensión co etnocentrismo é ben complexa, xa que as formas nas que opera son, ás veces, sutís (Guber, 2004 [1991], p. 75); daquela, cómpre que aquilo que é cotián o deixe de ser (Lins Ribeiro, 1998). Afastarse co propósito de se poder estrañar daquilo que temos naturalizado vai moi na liña do que se suxería en parágrafos anteriores cun exercicio necesario mediante o que as intérpretes tentasen ser máis conscientes do seu “eu”, do seu lugar no campo, construído arredor de determinadas relacións sociais. Do mesmo xeito que o traballo de campo da antropológa interpela a súa subxectividade de maneira constante, así como a subxectividade das persoas coas que estuda, en calquera situación de interpretación social interpélase a subxectividade da intérprete e a das participantes, sexan axentes dos servizos públicos ou persoas que acoden a eles.

Múltiples «des-centramentos» (Guber, 2014, pp. 30-31) preséntanse, xa que logo, incluíbeis á hora de interrogar as prácticas da interpretación, unha vez que se consideran, en definitiva, prácticas que non son “neutrais”, senón que están artelladas a partir duns modelos concretos nos que, ademais, se encaixan intérpretes con modelos, bagaxes e esquemas de percepción propios. Neste intre, é de utilidade apelar ao que recolle Guber nos seus escritos sobre a reflexividade con respecto á antropoloxía social, pois afirma que o traballo da investigadora será aparente e superficial agás que comprenda dúas prácticas:

Indagar reflexivamente de que xeito coproduce o coñecemento a través das súas nocións e das actitudes de seu e desenvolver unha reflexión crítica sobre os seus supostos, o sentido común de seu, o lugar no campo e as condicións históricas e socioculturais nas que leva a cabo o seu labor (Guber, 2004 [1991], p. 177).

A reflexividade, por conseguinte, ha de estar presente, e de xeito permanente, nos procesos de interpretación social. Isto é, hase de pór en práctica un exercicio reflexivo no que entren en xogo a interacción, a diferenciación e a reciprocidade entre a reflexividade propia e a reflexividade das outras persoas que participan na situación da interpretación. No traballo de campo da antropoloxía social, unha forma frutífera de indagar na reflexividade propia –en canto que habilita a «ampliar a mirada e a comprensión» (Guber, 2004 [1991], 117)– é pensar de xeito crítico e activo en dende onde nos apela o suxeito de estudo; que reparos temos, que nos suxire, que sensacións experimentamos, que prexuízos, que mitos temos incorporados.

Para finalizar, perante unha situación de interpretación social, acho que convén realizar un exercicio semellante. A modo de exemplo, podemos comezar por cuestionarnos cousas como: Dende onde interpreto eu? Que me suxiren as actoras que vou interpretar? Que penso que sei sobre estas persoas? Que prexuízos teño con esta situación? Que sensacións agardo que me suscite? Considero que, co fin de “ampliar a mirada e a comprensión”, é necesario que no labor da interpretación social se teña tamén en conta o xogo de reflexividades.

Conclusións para proseguir. A interpretación social como un labor antropolóxico

A reflexividade habilita quer o autoconecemento, quer o recoñecemento das outras persoas (Guber, 2004 [1991], p. 215). Este artigo é un convite a incorporar a reflexividade ás prácticas da interpretación social, dun xeito consciente e sistemático, coa intención de que os encontros mediados por intérpretes sexan máis equitativos. Nun senso máis amplo, proponho proseguir co diálogo entre a interpretación social e a antropoloxía social por considerar frutíferas e de interese as perspectivas que esta última lle pode ofrecer a unha disciplina –a interpretación– que, na miña opinión, ten moito de labor antropolóxico.

Parto da premisa de que cadaquén posúe unha experiencia e, xa que logo, unha visión determinada da realidade. Polo tanto, sería errado cualificar unha intervención de “neutral” cando se interpreta. Do mesmo xeito que se pon en cuestión a obxectividade positivista (Hermitte, 1968, *apud.* Guber, Milstein e Schiavoni, 2014, p. 42) e a neutralidade da investigadora (Vessuri, 1973, *apud.* Guber, Milstein e Schiavoni, 2014, p. 42), a interpretación é, tamén, unha actividade de intervención (Reimóndez Meilán, 2017, 2020). Mais esa intervención é unha oportunidade na que habemos de tomar postura para construír unha maior igualdade (Norma e García-Caro, 2016, p. 1312; Reimóndez Meilán, 2020, p. 185).

Da conxunción de disciplinas que se formula nesta proposta emerxen interrogantes nun plano máis teórico ou reflexivo que, coido, sería interesante trasladar ás experiencias na interpretación de cadaquén. Análises tan suxestivas como a de Abu-Lughod (1988) respecto ao traballo de campo propio deitan luz sobre os xeitos nos que operan as reflexividades no terreo concreto. De cara ao futuro, quedan por ver as perspectivas e as suxestións que poden agromar de aplicarmos estas ferramentas de análise a diversas situacións específicas da interpretación social.

Bibliografía

- ABÉLÈS, M. 2002. «El campo y el subcampo». En GHASARIAN, C. *De la etnografía a la antropología reflexiva*. Traducción de Silvia N. Labado. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2002.
- ABRIL MARTÍ, M. I. 2006. *La Interpretación en los Servicios Públicos: Caracterización como género, contextualización y modelos de formación. Hacia unas bases para el diseño curricular* (tese de doctoramento). Granada: Universidad de Granada. <https://hera.ugr.es/tesisugr/16235320.pdf>
- 2015. «La interpretación en contextos de violencia de género con referencia al caso español». En *TRANS. Revista de Traductología*. Vol. 19(1), pp. 77-94. <https://doi.org/10.24310/TRANS.2015.v1i19.2093>
- ABU-LUGHOD, L. 1988. “Fielwork of a Dutiful Daughter”. En ALTORKI, S. e EL-SOLH, C. F. 1988. *Arab women in the field: studying your own society*. Nova York: Syracuse University Press.
- ALEXIEVA, B. 1997. «A typology of interpreter-mediated events». En *The Translator*. Vol. 3 (2), pp. 153-174.
- ANGELELLI, C. 2003. «The Interpersonal Role of the Interpreter in Cross-Cultural Communication. A Survey of Conference, Court, and Medical Interpreters in the US, Canada, and Mexico». En BRUNETTE, L. *et al.* (Eds.). *The Critical Link 3: Interpreters in the Community. Selected papers from the Third International Conference on Interpreting in Legal, Health and Social Service Settings*. Ámsterdam e Filadelfia: Benjamins.
- 2004. *Revisiting the interpreter's role: A study of conference, court, and medical interpreters in Canada, Mexico, and the United States*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- BÁMBAREN-CALL, A. M.; BANCROFT, M.; GOODFRIEND-KOVEN, N.; HANSCOM, K.; KELLY, N.; LEWIS, V.; ROAT, C.; ROBINSON, L. e RUBIO-FITZPATRICK, L. 2012. *Interpreting compassion: A needs assessment report on interpreting for survivors of torture, war trauma and sexual violence*. Columbia: The Voice of Love.
- BHABHA, H. K. 1994. *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- BORJA ALBI, A. e DEL-POZO-TRIVIÑO, M. (Eds.) 2015. *La comunicación mediada por intérpretes en contextos de violencia de género. Guía de buenas prácticas para trabajar con intérpretes*. Valencia: Tirant Humanidades. <https://sosvicsweb.webs.uvigo.es/blogs/files/la-comunicacion-mediada-por-interpretes.pdf>
- BOURDIEU, P. 1988. *Cosas dichas*. Traducción de M. Mizraji. Buenos Aires: Gedisa.
- 1991. *Language and symbolic power*. Traducción de G. Raymond e J.B. Thompson. Cambridge: Harvard University Press.
- BUZELIN, H. 2004. «La traductologie, l'ethnographie et la production des connaissances». En *Meta*. Vol. 49(4), pp. 729-746. <https://doi.org/10.7202/009778ar>

- COMAS-DÍAZ, L. e JACOBSEN, F. M. 1991. «Ethnocultural transference and countertransference in the therapeutic dyad». En *American Journal of Orthopsychiatry*. Vol. 61, pp. 392-402.
- DEL-POZO-TRIVIÑO e CAMPILLO REY, L. 2016. «La interpretación telefónica y su práctica profesional. Estudio de caso sobre dos empresas proveedoras del servicio en España». En *Sendebar. Revista de Traducción e Interpretación*. Vol. 27, pp. 73-95. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/sendebar/article/viewFile/3921/5054>
- DEL-POZO-TRIVIÑO, M. I.; TOLEDANO BUENDÍA, C.; CASADO NEIRA, D. e FERNANDES DEL POZO, D. (Eds.) 2015. *Construir puentes de comunicación en el ámbito de la violencia de género/Building communication bridges in gender violence*. Granada: Comares.
- DEL-POZO-TRIVIÑO, M. I.; VAAMONDE LISTE, A.; CASADO-NEIRA, D.; PÉREZ FREIRE, S.; VAAMONDE PANIAGUA, A.; FERNANDES DEL POZO, D. e GUINARTE MENCÍA, R. 2014. *Formación especializada en interpretación para víctimas/supervivientes de violencia de género. Informe sobre la encuesta Delphi a intérpretes del proyecto Speak Out for Support (SOS-VICS)*. Vigo: Servizo de Publicacións da Universidade de Vigo. <http://sosvicsweb.webs.uvigo.es/blogs/files/report-on-the-delphi-survey-carried-out-on-interpreters.pdf>
- DUBLIN RAPE CRISIS CENTER (RCC). 2008. *Interpreting in Situations of Sexual Violence and Other Trauma: A Handbook for Community Interpreters*. Dublín: RCC. http://www.drcc.ie/wp-content/uploads/2011/03/RCC_Interpreting.pdf
- EPSTEIN, R. M. 1999. «Mindful Practice». En *Special Communicatio*. Vol. 282, pp. 833-839.
- FOUCAULT, M. 1970 [1966]. *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*. Londres: Travistok Publications.
- GARCÍA CANCLINI, N. 2004. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- GHASARIAN, C. 2002. *De la etnografía a la antropología reflexiva*. Traducción de Silvia N. Labado. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- GODELIER, M. 2002. «Romper el espejo de sí». GHASARIAN, C. *De la etnografía a la antropología reflexiva*. Traducción de Silvia N. Labado. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2002.
- GORKIN, M. 1986. «Countertransference in cross-cultural psychotherapy: The example of Jewish therapist and Arab patient». En *Psychiatry*. Vol 49, pp. 27-40.
- GRIMSON, A. e SEMÁN, P. 2005. «Presentación: la cuestión ‘Cultura’». En *Etnografías Contemporáneas*. Buenos Aires: Escuela de Humanidades/UNSAM, 2005.
- GUBER, R. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- 2004 [1991]. *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires. Paidós.
- GUBER, R. (Comp.). 2014. *Prácticas etnográficas*. Buenos Aires: Miño y Dávila / Instituto de Desarrollo Económico y Social.

- HALE, S.B. 2007. «Community Interpreting». En CANDLIN, C.N. e HALL, D, R, (Eds.), *Research and Practice in Applied Linguistics*. En Nova York: Palgrave MacMillan, 2010.
- HERMITTE, M. E. 1968. «La observación por medio de la participación», *apud*. GUBER, R.; MILSTEIN, D. e SCHIAVONI, L. 2014. «La reflexividad o el análisis de datos. Tres antropólogas de campo». En GUBER, R. (Comp.). 2014. *Prácticas etnográficas*. Buenos Aires: Miño y Dávila / Instituto de Desarrollo Económico y Social.
- INGHILLERI, M. e HARDING, S. 2010. «Translating Violent Conflict». En *The Translator*. Vol. 16, pp. 165-173.
- INGOLD, T. 2008. «Anthropology is Not Ethnography. Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology». En *Proceedings of the British Academy*. Vol. 154, pp. 69-92.
- KOSMALA, K. 2013. «Olga Stanisławska's Charles de Gaulle Roundabout: Raw Facts and the Danger of Finalizing Narratives». En *The Polish Review*. Vol. 58, pp. 15-28. <https://www.jstor.org/stable/10.5406/polishreview.58.1.issue-1>
- KRIPPER, D. 2015. «La Malinche: tres paradigmas de traducción». En *The Quiet Corner Interdisciplinary Journal*. Vol. 1(1). <https://opencommons.uconn.edu/tqc/vol1/iss1/1>
- KROTZ, E. 1994. *Alteridad y pregunta antropológica*. En BOIVIN M. F. , ROSATO, A. e ARRIBAS, V. *Constructores de otredad*. Buenos Aires: Antropofagia, 2007. <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/bolvin-m-rosato-a-arribas-v-2004-constructores-de-otredad.pdf>
- 2002. «¿Qué se aprende cuando se estudia antropología?». Relatorio presentado na “Conferencia Hermitte” do 2009.
- KUPER, A. 1973. *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*. Barcelona: Anagrama.
- 1988. *The Intervention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. Londres: Routledge.
- LAPLANTINE, F. 1995. «L'ethnologue, le traducteur et l'écrivain». En *Meta*. Vol. 40(3), pp. 497-507. <https://doi.org/10.7202/003398ar>
- 2002. «La antropología de género mestizo». En GHASARIAN, C. *De la etnografía a la antropología reflexiva*. Traducción de Silvia N. Labado. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2002.
- LINS RIBEIRO, G. 1989. «Descotidianizar: extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva antropológica». En *Cuadernos de Antropología Social*. Vol. 2, pp. 65-69.
- LUCERO GARCÍA, M. 2015. «Hacia un habitus interseccional del traductor/ intérprete en contextos de violencia de género». En DEL POZO TRIVIÑO, M.; TOLEDANO BUENDÍA, C.; CASADO NEIRA, D. e FERNANDES DEL POZO, D. (Eds.) *Construir puentes de comunicación en el ámbito de la violencia de género/Building communication bridges in gender violence*. Granada: Comares, 2015.
- LUGONES, M. 2008. «Colonialidad y género». En *Tabula Rasa*. Vol. 9, pp. 73-101. <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>

- Malinowski, B. 1963. *Les Argonautes du Pacifique occidental*. París: Gallimard.
- MAREY-CASTRO, C. e DEL-POZO-TRIVIÑO, M. 2020. «Deconstruir mitos y prejuicios para interpretar a mujeres migrantes en contextos de violencia de género o prostitución en España». En *Mutatis Mutandis, Revista Latinoamericana de Traducción*. Vol. 13(1), pp. 64-92. <http://doi.org/10.27533/udea.mut.v13n1a04>
- MARTÍNEZ CARRASCO, R. 2019. «Social Action and Critical Consciousness in the Socialization of Translators-to-Be: A Classroom Experience». En DE MARCO P. e MARCELLA, T. (Eds.), *Gender Approaches in the Translation Classroom*, 2019. Libro electrónico. <https://link.springer.com/book/10.1007%2F978-3-030-04390-2>
- MORGAN, L. H. 1962 [1851]. *League of the Iroquois*. Nova York: Corinth.
- NORMA, C. e GARCÍA-CARO, O. 2016. «Gender problems in the practice of professional interpreters assisting migrant women in Australia: A theoretical case for feminist education». En *Violence Against Women*. Vol. 22(11), pp. 1305-1325. <https://doi.org/10.1177%2F1077801215623381>
- OSTAPIEJ-PIATKOWSKI, B. e MCGUIRE, C. 2008. «A critical reflection on feminist intervention in working with women from non-English speaking backgrounds who have experienced violence». Comunicación presentada en “International Feminist Conference”.
- PEIRANO, M. 1995. *A favor de la etnografía*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- PÖCHHACKER, F. 2004. *Introducing Interpreting Studies*, apud. ABRIL MARTÍ, M. I. 2006. *La Interpretación en los Servicios Públicos: Caracterización como género, contextualización y modelos de formación. Hacia unas bases para el diseño curricular* (tesis doctoral). Granada: Universidad de Granada. <https://hera.ugr.es/tesisugr/16235320.pdf>
- PRATT M. L. 2010 [1992]. *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Traducción de Ofelia Castillo. México: Fondo de Cultura Económica.
- REIMÓNDEZ MEILÁN, M. 2017. «Distance or engagement? Questioning mainstream discourses on interpreter professionalism from a feminist and postcolonial perspective». En SANTAEMILIA, J. (Ed.), *Traducir para la igualdad sexual*. Granada: Comares, 2017.
- 2020. «El enfoque feminista de la traducción e interpretación: una ventaja competitiva». En *Transfer*. Vol. 15, pp. 168–190. <https://revistes.ub.edu/index.php/transfer/article/view/30198/30412>
- ROMERO SABATER, I. 2010. «Intervención en Violencia de Género. Consideraciones en Torno al Tratamiento». En *Intervención Psicosocial*. Vol. 19(2), pp. 191-199. <http://scielo.isciii.es/pdf/inter/v19n2/v19n2a10.pdf>
- SAARI, C. 1986. «The created relationship: Countertransferences and the therapeutic culture». En *Clinical Social Work Journal*. Vol. 14, pp. 39-51.

- SCHARLAU, B. 2003. «Repensar la Colonia, las relaciones interculturales y la traducción». En *Iberoamericana*. Vol. 12, pp. 97-110. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=821551>
- SOS-VICS. 2014a. Intervención de Maribel del Pozo. I Congreso Internacional SOS-VICS. <HTTPS://TV.UVIGO.ES/VIDEO/5B5B64B78F4208A05BA5D295>
- SOS-VICS. 2014b. Relatorio de Alejandro González e Axel Van Goud. I Congreso Internacional SOS-VICS. <HTTPS://TV.UVIGO.ES/VIDEO/5B5B64C48F4208A05BA5D366>
- STURGE, K. 1997. «Translation Strategies in Ethnography». En *The Translator*. Vol 3(1), pp. 21-38. <https://doi.org/10.1080/13556509.1997.10798986>.
- . 2007. *Representing Others: Translation, Ethnography and the Museum*. Manchester: St. Jerome.
- SUTANTO, D. N. 2015. «Feminist Refiguring of La Malinche in Sandra Cisneros' *Never Marry a Mexican*». En *LLT Journal*. Vol 18 (1). <https://e-journal.usd.ac.id/index.php/LLT/article/view/248/214>
- TOLEDANO BUENDÍA, C. 2019. «Integrating Gender Perspective in Interpreter Training: A Fundamental Requirement in Contexts of Gender Violence». En De MARCO P. e MARCELLA, T. (Eds.), *Gender Approaches in the Translation Classroom*, 2019. Libro electrónico. <https://link.springer.com/book/10.1007%2F978-3-030-04390-2>
- VAN MAANEN, J. 1988. *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, apud. GUBER, R. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- VESSURI, H. M. C. 1973. *La observación participante en Tucumán 192*, apud. GUBER, R.; MILSTEIN, D. e SCHIAVONI, L. 2014. «La reflexividad o el análisis de datos. Tres antropólogas de campo». En GUBER, R. (Comp.). 2014. *Prácticas etnográficas*. Buenos Aires: Miño y Dávila / Instituto de Desarrollo Económico y Social.
- WADENSJÖ, C. 1998. *Interpreting as Interaction*. Nova York: Longman.