

De lo etno a lo botánico: algunas reflexiones sobre la etnobotánica dentro del marco de las etnociencias¹

Beatriz Nates C.
Departamento de Antropología y Sociología
Universidad de Caldas

Introducción

Para hacer referencia a los estudios botánicos desde la perspectiva étnica es menester sin duda, comenzar por acercarnos al marco de contenido que ha inspirado este tipo de estudios desde hace ya largos años, estoy haciendo referencia a las llamadas etnociencias, dentro de las cuales la etnobotánica y la etnohistoria, son campos bastante estudiados desde la antropología, la botánica y algunas veces desde la "historia pura".

Hacia finales de la década de 1970 comienzan las etnociencias a recobrar el auge que habían tenido en países especialmente europeos a inicios de este siglo. Dicho auge reaparece un tanto ligado al estructuralismo francés, muy a pesar de los esfuerzos de la época por marcar la diferencia. De las muchas acepciones con que se rescribe esta forma de hacer ciencia están la de "nueva etnografía" o "etnosemántica". Es llamada "nueva etnografía" por su enfoque *etic* y *emic* que no lo contemplaba exactamente la etnografía antigua. *Etic* en el sentido del análisis nuestro y *emic* en el sentido del

¹ Este artículo forma parte de una conferencia sobre Etnobotánica ofrecida dentro del marco del taller de Cultura y Droga. Abril 6 de 1999.

análisis de los "otros" con quienes investigamos. Exponentes centrales en esta cuestión han sido Goodenough (1964) y Tyler (1969), entre otros. Por su parte, la denominación de etnosemántica se le da debido al fuerte componente lingüístico de los estudios etnocientíficos en cuanto al abordaje clasificatorio del conocimiento (para nuestro caso botánico) étnico.

Buscando una separación del estructuralismo que reavivó a los *etnocientíficos*, éstos plantean que el intelecto humano genera cultura por medio de un determinado número de reglas finitas o por medio de la lógica inconsciente. El objetivo es determinar cuáles son estas reglas. La diferencia básica entre los antropólogos estructuralistas y los etnocientíficos, está en que los primeros buscan reglas gramaticales que gobiernan la totalidad de los intercambios sociales y son válidas para todas las culturas, mientras los etnocientíficos, se hallan interesados para la formulación de las reglas gramaticales que rigen cada cultura en concreto.

Los etnocientíficos tienen particularmente enfocada la atención hacia aquellos aspectos de la cultura que reflejan de forma más ceñida, la concepción que los nativos tienen de su entorno, de la naturaleza humana y de la sociedad. De ahí el gran cuidado que ponen en lo concerniente a las clasificaciones culturales, y de su singular tratamiento en los sistemas terminológicos que las culturales emplean para nombrar colores, plantas, animales, sistema parentales, etc.

Una de las principales críticas que ha recibido esta corriente de la antropología está, en su esquemático y rígido método de análisis que no da cuenta ni del cambio cultural, ni de la creación humana y su dinámica. Este tipo de enfoques tienden a olvidar, que si bien es cierto trabajamos en las adscripciones culturales y sus representaciones sociales bajo esquemas que tienden a ser clasificatorio (del conocimiento teórico y del conocimiento práctico), no podemos olvidar como plantea Bourdieu (1991:159), que estos instrumentos de conocimiento que son dichos esquemas clasificatorios, cumplen como tales funciones que no son de puro conocimiento. Estos -dice el mismo autor-, contenidos en los principios de percepción, apreciación y acción, funcionan como unos operadores prácticos a través de los cuales las estructuras objetivas de las que son producto, tienden a reproducirse en las prácticas de la realidad social cotidiana e institucionalizada.

Para trabajar ¿desde dónde y cómo?

Tal como lo plantea Tyler (1969) los estudios en etnociencia partían metodológicamente de considerar la cultura como un sistema cognitivo, es decir, abordar la cultura como un sistema² de ideas y concepciones sobre la vida y sobre el universo. La idea consistía en dar una exacta descripción de "la gente estudiada". Sin embargo en la actualidad, el interés con un igual fuerte trabajo etnográfico, se encamina a **desdibujar** la "fotografía taxonómica" que se planteaba en esos años (sesenta y setenta), y se dirige desde la antropología hacia investigaciones más desde el punto de vista taxonómico, es decir desde el modo y sentido de cómo "la gente con quien se investiga" nombra las cosas de su entorno (cultural, social, entorno ecológico), y su articulación, mediante organizaciones que además de ser actuales en cuanto se refieren al presente en que son utilizadas, son el producto de la historia que las ha contenido o recreado, a partir de lo que parafraseando a Lowie (1978) podemos llamar piezas y fragmentos, que las necesidades de la práctica impelen a tomar prestados, sometiéndolos continuamente a reestructuraciones y reformas inconscientes (sin necesaria reflexión) e intencionales (por necesidad práctica o teórica) que tienden a integrarlos en el sistema de la cultura vivenciada.

Pero el debate entre esas dos concepciones no sólo se sitúa en el hacer de la construcción teórica, sino también en las técnicas mismas del trabajo de campo. La tradicional etnociencia sigue planteando técnicas como:

1. La contestación contralada, donde se prepara al etnógrafo en la elaboración de una serie de *preguntas frase* elaboradas a partir de las clasificaciones internas de la cultura a estudiar, de ahí la importancia de una gran prospección que preceda al trabajo de campo. Todo consiste en llevar al "informante" (como ellos denominan a lo que el nuevo enfoque llama el narrador) por la lógica de la respuesta: "¿Qué es esto?"... "y lo que acaba de decir ¿es lo que dijo antes?..." De esta manera van encadenando el gran número de elementos para conformar su clasificación y así sus sistema categorial.

² Sistemas en el sentido de sistemático, mediante un conjunto fijo de principios organizativos.

2. El Análisis formal o dominio semántico, es otra de las técnicas utilizadas principalmente para hacer el análisis por medio de una cadena de estructuras de palabras o morfemas de similar significado. (Ej: Mesas: mesas de pared, de noche...). Cuando esos elementos quedan dispuestos se dice que forman una taxonomía. Las taxonomías se organizan según dos principios: a) los nombres colocados a distintos niveles mantienen entre sí relaciones de contraste (una silla, no es lo mismo que un sofá, una mesa no es lo mismo que un escritorio...). b) Los nombres situados a distintos niveles mantienen entre sí, relaciones de inclusión (una mesa de pared es un tipo de mesa, mientras que una mesa es un tipo de mobiliario) (Kay: 1966).

En contestación la tendencia actual de cómo hacer trabajo de campo desde el enfoque dinámico contemporáneo de la etnociencia, invita más a lo que en antropología se conoce como entrevistas abiertas y a profundidad, a través del tratamiento y análisis del discurso, su significación, acogimiento y representación social. En esta medida, se sugiere como lo ha planteado García García (1991) el tratamiento de dos niveles o tipos de discurso: 1. El discurso explícito y 2. El discurso implícito. El primero hace referencia a los discursos que surgen cuando el investigador "averigua", puesto que el nativo o individuo inserto en el contexto que pretendemos abordar, no siempre tiene consciente lo que queremos saber, o muchas veces no le apetece transmitírnoslo. El segundo trata de los discursos que reflejan la realidad que el individuo está vivenciando y sobre la cual no necesariamente quiere compartir al "forastero investigador". La cuestión entonces está en provocar en el narrador la posibilidad de *lenguajear* (en el sentido de manifestar lo que el investigador pretende recoger) mediante *conversatorios dialógicos* la realidad a la que nosotros pretendemos acceder, haciendo el puente entre los **esquemas vivenciales del narrador** y los **esquemas intelectuales del investigador**. Este logro debe complementarse -se sugiere- con una constante y considerable observación directa de las situaciones sociales y de su respectiva observación participante. Cabe aclarar que esta invitación la contempla la antropología como posibilidad del método epistemológico, no sólo para el caso de la etnociencia, sino además, para las investigaciones antropológicas o más ampliamente de las otras ciencias sociales.

En este orden de ideas, la manta tejida en torno a esta discusión entre antiguas y nuevas posturas, nos ubica en el centro del objeto de estudio: las clasificaciones culturales y sus sistema categorial. Veamos entonces dentro del paisaje teórico, cuáles han sido o son en la actualidad las propuestas al respecto.

Del adjetivo calificativo a las clasificaciones culturales

Alguien me preguntaba en una conferencia, ¿cómo y cuándo sé yo que un adjetivo calificativo se transforma en clasificación cultural? Buena pregunta para comenzar este andar teórico. Cuando decimos por ejemplo *bravo* podemos en primera instancia hacer referencia a una calificación de algo o alguien: "montaña brava", "mujer brava". Pero cuando esta calificación comienza a tener injerencia y significado a nivel social, cuando un colectivo que comparte una cultura concreta utiliza este aparente adjetivo calificativo para dar un orden/desorden, una ubicación/desorganización, en fin una ubicación o referente de los elementos que componen y determinan el mundo social, entonces estamos hablando de cómo y cuándo ese aparentemente simple término *bravo*, pasa de ser una calificación ("mujer brava") a dar lugar a un tipo de "cosa" en el contexto de referencia ("mujeres bravas"/"mujeres mansas"; "hombres bravos"/"hombres mansos" -o simplemente mujeres y hombres en contraposición a los "seres bravos y mansos"), a asignarle sus sentidos y posicionamientos dentro de la sociedad que los determina como tal.

Durkheim & Mauss (1971 [1901])³, a principios de siglo exponían que "el hombre clasifica fuera de la necesidad espontánea y desde ahí no solamente construye grupos de clasificaciones, sino también que dispone estos grupos según relaciones muy especiales (por ejemplo el orden jerárquico). En esta medida, dicha postura sustenta como punto central que el objeto de las clasificaciones no es facilitar la acción, sino hacer comprender y desentrañar las relaciones que existen entre los seres, relacionando las ideas entre sí y unificando el conocimiento."

Rober Hertz (1990 [1909]) adelantado alumno de Durkheim, da más énfasis al sistema de clasificación y a la relación entre categorías; planteando a partir de esta relación, que el principio de oposición entre dichas categorías ordena el conjunto.

Otros de los trabajadores en el tema, Sapir y Whorf (1971 [1934]) por su parte, llevan las clasificaciones al plano del lenguaje buscando a nivel gramatical y de vocabulario, los modelos que determinan estilos sociocul-

³ El año que aparece entre corchetes indica la fecha en que se publicó la obra originalmente y la otra su publicación en castellano.

turales de pensamiento, para desde ahí, descubrir el orden y definiciones nativas.

Mary Douglas a mediados de los sesenta (1973 [1966]) sustenta que la clasificación binaria, es sólo un aspecto de la necesidad de orden para el hombre. Cuando las reglas son violadas viene el peligro, cuando se pone énfasis en las reglas y distinciones se establece la pureza. Douglas además se opone a la concepción Durkheniana, considerando que el orden social sigue el modelo del orden del universo, poniendo en primer plano la necesidad de lógica que hace posible que el hombre pueda tener su sociedad en orden.

Victor Turner (1990 [1967]) nos llevan a contemplar una clasificación primaria de la realidad. Turner postula en su estudio sobre los colores Ndembu, que las fuerzas que representan los colores son sociológica y lógicamente anteriores a las clasificaciones sociales; concluyendo que al abstraer estas configuraciones del color, se producen otros modos de clasificación social.

Edmund Leach (1985 [1978]) a finales de los setenta nos refiere sobre el ordenamiento simbólico de un mundo artificial, sobre el cual argumenta que, cuando empleamos símbolos (verbales y no verbales) para distinguir entre sí una clase de acciones o de cosas, estamos creando límites artificiales en un campo que es por naturaleza continuo.

Por su parte el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss (1964 [1949]) concibe la cultura como un sistema cognitivo que funciona según reglas internas de la lógica mental. Esta tendencia busca las reglas gramaticales que gobiernan la totalidad de los intercambios sociales y son válidas para todas las culturas. Y al respecto de las clasificaciones culturales expone la clasificación binaria, como una función mecánica de la naturaleza y de la mente humana.

En contraposición bien marcada no solamente con Lévi-Strauss, sino también con todas las otras posturas, el estructural-constructivismo de Pierre Bourdieu (1991 [1980]) concibe la cultura bajo cuatro conceptos claves: el habitus, los capitales, el campo y las prácticas. El primer concepto hacer referencia a las estructuras mentales con las cuales aprendemos y aprehendemos el mundo social (historia incorporada). El segundo es visto en términos de ganancias culturales en el sentido de producción de conocimiento teórico y práctico (son entre otros el capital simbólico, educativo, económico que puede ser simbólico y educativo a su vez, pues

son ganancia cultural igualmente). El campo hace referencia al contexto y se presenta como campo en el sentido de la física, es decir que puede tener modificaciones dependiendo de las circunstancias y "climas" sociales. Las prácticas hacen referencia a un entramado sistémico que se produce casi de manera inconsciente y que procesualmente remite a percibir, apreciar (¿concebir?) y realizar una acción de o sobre algo. Esta postura teórica remite a considerar los sistemas de clasificación, como instrumentos de conocimiento que cumplen como tales, funciones que no son de puro conocimiento. Este autor -como ya hemos dicho antes- considera las clasificaciones o categorías prácticas, como instrumentos de conocimiento y de comunicación, a las que no debe aplicárseles un análisis estrictamente interno que arrancándolas artificialmente de sus condiciones de producción, se prohíba comprender sus funciones sociales.

Los presentes y las perspectivas... El caso de la etnobotánica

En la construcción de este campo de estudio se ha tendido a dar una confusión intencional o no, entre Etnobotánica y Botánica Económica. La confusión no ha sido tanto a nivel teórico sino más bien a nivel de conveniencia diría yo, uno de los casos más evidentes ha sido el de investigadores norteamericanos como Richard Evans Shultes director del Jardín, Museo e Instituto Botánico de Harvard quien ha registrado y difundido un considerable número de especies botánicas nativas de la amazonia básicamente en lo medicinal. Este hombre ha sido confundido como un etnobotánico por el sólo hecho de hacer un registro minucioso de estas especies entre las etnias amazónicas, como si "recoger plantas y usos en un medio étnico" ya fuera un estudio etnobotánico propiamente dicho.

Pero la diferencia es bien marcada. La etnobotánica como concepto aparece expuesta por el médico-botánico John Harshberger quien a finales de los años 70's acuña dicho concepto. Lo que se ha planteado siempre es que esta joven disciplina se estudie ya sea desde la biología o desde la antropología debe considerar la estrecha relación ser humano-planta involucrando su entorno, la historia que contempla un papel cultural, social y político en contextos determinados. Como ya lo tratamos desde un comienzo, el trabajo en etnobotánica surgió dentro del marco de las etnociencias, y por tanto, ha tenido el mismo proceso o paralelo por lo

menos de discusión. De la básica recolección de plantas útiles y de relatos que a veces contextualizaban estas plantas o que daban cuenta del origen de ellas y de su ubicación taxonómica, fue pasando por dos presentes de replanteamiento: el primero comprendido entre 1979-1991 y el segundo desde esa fecha hasta la actualidad, donde se reactiva esta disciplina que había estado retrocediendo considerablemente hacia esos llamados estudios vernaculares con tendencias revivalistas. Estos presentes han sido abordados básicamente para el caso latinoamericano por investigadores mexicanos como el maestro Efraín Hernández X., y el profesor Víctor Manuel Toledo, estudiosos de la etnobotánica desde la biología, la botánica misma y desde la agronomía. Y para el caso europeo han sido especialmente los franceses quienes se han preocupado y continúan hoy estudiando este campo, entre los investigadores más importantes podemos citar a Claudine Friedberg, Denis Lemordant, Ester Katz y Philippe Déscola, antropólogos del Muséum National d'Historie Naturelle y de la ORSTON, respectivamente.

Para Efraín Hernández (1979) estudiar los factores medio ecológico-cultura en la investigación etnobotánica implica apreciar (en el sentido de verificar) su cambio de forma cuanti y cualitativamente. Este cambio se da dice el maestro, ya sea por la acumulación, transformación y/o pérdida del conocimiento humano y de las especies vegetales.

El profesor Toledo (1982) plantea el estudio etnobotánico desde la ética del investigador y desde la ideología contextual del trabajo mismo en esta disciplina. Así, expone que la etnobotánica hace un esfuerzo por integrar lo que se ha visto siempre como desintegrado, por acercar la ciencia de la botánica pura a otras disciplinas y a una realidad pluricultural y multilingüística, por cuestionar los planteamientos positivistas de la ciencia que no admite otras posibilidades que ella misma, en fin por responder a la crisis social a través de una ciencia verdaderamente comprometida como se perfila la etnobotánica.

Los franceses son más de la tendencia histórica en los estudios etnobotánicos. Estos hacen más énfasis en la evolución del sistema de denominación y de las características de un entorno vegetal sumado a la acción de los seres humanos, quienes hacen desaparecer los espacios o introducen novedades o cambios. En la actualidad el grupo arriba citado hace un amplio y largo trabajo de campo de etnobotánica en Indonesia.

Sin embargo, debo decir que ha habido un receso considerable en el cuestionamiento y producción intelectual (teórica y epistemológicamente

hablando) de esta disciplina, los estudios recientes más fuertemente asumidos por botánicos puros en el caso de Latinoamérica, están entre los mexicanos como Rodolfo Dirzo, Javier Caballero, Abigail Aguilar, quienes trabajan la etnobotánica desde la botánica pura. En Perú, el Centro de Investigaciones en Cultivos Andinos cuenta con algunos estudiosos como Oscar Blanco Galdós, ingeniero agrónomo. En Colombia el estudio es igualmente seguido por profesionales botánicos, biólogos y agrónomos. Entre los estudiosos de la cuestión podemos citar al maestro Víctor Manuel Patiño, a las profesoras Constanza La Rota, Nidia Garzón y Olga L. Sanabria.

No obstante de toda esta gama de investigadores en el campo etnobotánico, su punto de partida varía en muy pocos trabajos. Digo esto en relación a las posturas clásicas que siguen manejando. El caso colombiano por ejemplo y aún admitiendo por supuesto las contribuciones históricas o étnicas, las investigaciones etnobotánicas continúan nutriéndose aún de la vieja tendencia revivalista del indio, pareciendo que otras formas de conocimiento no tienen cabida en los estudios de etnobotánica. Todavía es factible escuchar conferencias donde el color indígena prima sobre lo demás, donde lo ancestral se deja ver con visos resplandecientes, como si la cuestión en estos estudios fuera como se pensó en comienzos clásicos, el color o el lugar y no la mirada. Una invitación a los "no lugares" y "al sentido de los otros" tricolores, valdría hacerles a estos aún introspectivos investigadores.

Un ejemplo etnobotánico: el estudio de los llamados alucinógenos

Alucinógenos/Enteógenos... cultivos ilícitos... ¿Cómo concebir estos estudios desde una hilación cultural y vegetal? Veamos la propuesta que más que desde un punto de vista etnobotánico podría darse desde lo que yo finalmente propongo llamar "agroecología socio-cultural".

Si retomamos la clasificación que hace José M^a Ferigla (1998) en la diferencia sobre entógenos y alucinógenos (este autor propone incluso llamarlos adaptógenos) podemos decir que los primeros se refiere a "una substancia que se ingiere para comunicarnos con una divinidad que llevamos dentro" (hongos, yagé), mientras que los segundos, se pudieran tomar como

“substancias que se ingieren para adaptarse a un determinado espacio social” (coca, anfetaminas, heroína, marihuana).

La discusión aquí pareciera más ética y étnica ya que esta diferencia entre entógenos y adaptógenos alucinógenos en general, está básicamente en la búsqueda de un elemento biológico para dar una respuesta identitaria o simbólica. El autor en cuestión dice que los enteógenos “ayudan a construir el edificio simbólico de la cultura a partir de un fenómeno biológico” (??). Pero yo desde la provocación a hacer referencia más a una agroecología socio-cultural que etnobotánica, propondría volver de nuevo sobre nuestras clasificaciones culturales tan ampliamente tratadas en los comienzos de este artículo. En este orden de ideas, la disyuntiva entre enteógenos, alucinógenos y más políticamente (en términos del “conflicto”) cultivos ilícitos, podría abordarse no tanto desde las características y sentidos éticos, étnicos, como desde una propuesta que surge de la revisión concienzuda de las posturas sobre las clasificaciones culturales y de su producción del conocimiento aplicado a los estudios de relación agroecología-medio sociocultural. De todas las posturas expuestas en el apartado sobre las clasificaciones culturales, nos interesa para esta propuesta extraer dos variables fundamentales en el tratamiento del sistema⁴ clasificatorio como medio para:

1. El conocimiento que generan las categorías que componen dicho sistema, y por las que son generadas, y 2. La práctica social en la que se ponen de manifiesto y cobran significado. Desde esta perspectiva, el sistema clasificatorio en la investigación sobre plantas y cultura aunque la invitación es más amplia) debería dirigirse no al tratamiento de reglas inconscientes que hacen a los nativos dar orden al mundo sensible y para nuestro caso ordenar para consumir (substancia psicoactiva), sino a citar como centro los contextos en los cuales se producen dichas clasificaciones, y la dinámica que a través de los mismos, generan estos grupos. La posición de contexto permitirá además observar, cómo la definición y contenido de las categorías pueden no sólo tender a mantenerse, sino también a cambiar, introducir o desaparecer elementos, según sean articuladas en las dinámicas sociales del grupo. Así, trabajar el sistema clasificatorio para nuestro ejemplo de elementos modificadores de consciencia (alucinógenos...), Sería remitirse a un sistema de clasificaciones, que además de

⁴ Considero el sistema aquí, en el sentido de que “cada cosa” remite a “otra”, y por tanto todo está articulado.

mostrarse como instrumentos de conocimiento y de adaptación, sirven para construir los espacios y dinámicas sociales desde donde se puede evidenciar, la manera como estas clasificaciones se manejan y entran en relación con las prácticas sociales donde se producen.

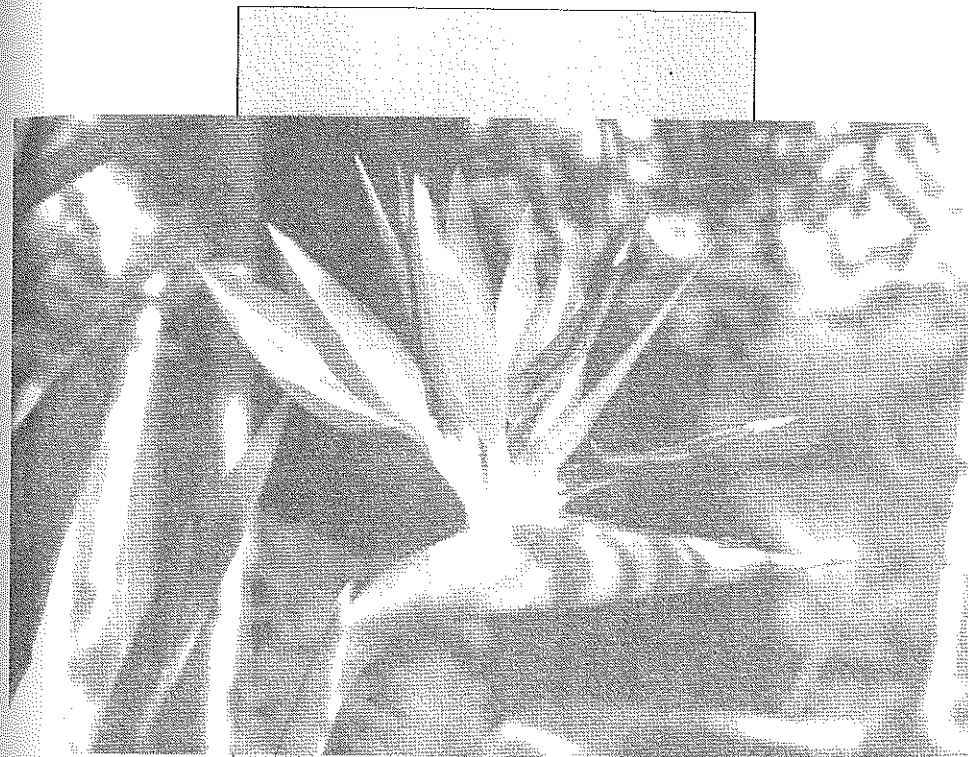
Por último valdría preguntarse: ¿Cómo podría plantearse una *postura* (*posición*) hacia el estudio de las drogas⁵ (alucinógenos, enteógenos, cultivos ilícitos) desde una etnobotánica revitalizada, es decir que se salga de las reglas rígidas de su herencia estructuralista y se proyecte a un estudio sobre el conocimiento teórico y práctico?

Bibliografía

- ALBERT-Llorca, Marlene, 1991. *L'ordre des choses*. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe. Editions du C.T.H.S., Paris.
- AUGE, Marc. 1996. *El sentido de los otros*. Editorial Paidós, Barcelona.
- _____. 1998. Los “no lugares”. Espacios del Anonimato. Editorial Gedisa, Barcelona.
- AUSTIN, John L. 1990. *Cómo hacer cosas con palabras*. Editorial Paidós, Barcelona.
- BOURDIEU, Pierre, 1991. *El sentido práctico*. Editorial Taurus, Madrid.
- CONNERTON, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge University Press. Cambridge.
- DESCOLA, Philippe. 1988. *La selva culta*. *Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar* (Ecuador). Coedición Editorial Abya-yala e Instituto Francés de Estudios Andinos. Quito.
- DURKHEIM & MARCEL MAUSS. 1971. De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas. *EN: Institución y culto*. Barral, Barcelona.
- DOUGLAS, Mary. 1973. *Pureza y peligro*. Ediciones Siglo XXI de España, Madrid.
- FERIGLA, José María. 1998. *El Chamanismo a Revisión*. Manuscrito.
- FRIEDBERG, Claudine. 1987. Classifications populaires des plantes et mondes de connaissance. *EN: L'ordre et la diversité du vivant: Quel status scientifique pour les classifications biologique?*. Ouvrage coordonné par Pascal Tassy. Paris, Fondation Diderot-Fayard.
- GARCÍA, García José Luis. 1987. El discurso del nativo sobre su propia cultura. Análisis de un concejo Asturiano. *EN: Fueyes Dixebrees de Lietres Asturianos*, Oviedo.

⁵ Retomo aquí el término de droga en su significación genérica: “nombre genérico de ciertas sustancias minerales, vegetales o animales que se emplean en la medicina... sustancias o preparado medicamentoso de efecto estimulante, deprimente, narcótico o alucinógeno”.

- _____. 1996. El análisis del discurso en la antropología social. EN: *Memorias VII Congreso de Antropología Social. Simposio Etnolingüística y Análisis del Discurso.* Zaragoza.
- GEERTZ, Clifford. 1994. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas.* Editorial Paidós, Barcelona.
- GOODENOUGH, Ward. 1964. "Cultural anthropology and linguistic". EN: Dell Hymes (de.), *Languages in Culture and Society*, New York: Harper and Row.
- GOODY, Jack. 1985. *La domesticación del pensamiento salvaje.* Editorial Akal, Barcelona.
- KAY, Paul. 1966. "Comment on -ethnographic semantics: a preliminary survey". EN: *Current Anthropology.*
- LEACH, Edmund. 1964. *Cultura y comunicación.* Siglo XXI, Madrid.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE: 1964. *El pensamiento salvaje.* Fondo de Cultura Económica de México.
- _____. 1984. *Antropología Estructural.* Editorial Eudeba, Buenos Aires.
- REYNOSO, Carlos. 1986. *Teoría, historia y crítica de la Antropología Cognitiva. Una propuesta sistemática.* Ediciones Búsqueda, Buenos Aires.
- SAPIR, Edward. 1934. "Symbolism". EN: *Encyclopaedia of de Social Sciences*, New Yorg, MacMillan.
- _____. 1977. *The social uses of metaphor.* Philadelphia, Univ. Of Pennsylvania Press.
- TURNER, Víctor. 1990. *La selva de los símbolos.* Siglo XXI Editores, Madrid.
- TYLER, Stepehn. 1969. *Cognitive Anthropology.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
- WHORF, Benjamín L. 1971. *Lenguaje, pensamiento y realidad.* Editorial Six Barral, Madrid.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 1976. *Los cuadernos azul y marrón.* Editorial Estructura y Función. Madrid.



Bromelia
Ave del Paraíso