

## Los dilemas de una anti-ciencia: Etnografía y teoría en la Antropología<sup>1</sup>

Denia Román Solano<sup>2</sup>

### RESUMEN

*Este artículo propone una reflexión sobre el conocimiento antropológico, su pretensión de cientificidad y la oposición constitutiva entre lo teórico y lo etnográfico para posteriormente mostrar algunas tendencias teóricas contemporáneas que buscan superar dicha oposición a partir de la incorporación del pensamiento “nativo” y la etnografía como parte de la teorización antropológica.*

**Palabras Claves:** *teoría, conocimiento antropológico, etnografía.*

### ABSTRACT

*This article proposes a reflection on anthropological knowledge, its scientific pretension and the constitutive opposition between the theoretical and the ethnographical. It shows some theoretical contemporary tendencies that try to overcome such an opposition based upon “native” knowledge and ethnography as part of the anthropological theorization.*

**Key Words:** *theory, anthropological knowledge, ethnography.*

---

<sup>1</sup> Parte de estas ideas fueron presentadas en forma de ponencia en el VII Congreso Centroamericano de Antropología, celebrado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en febrero del 2009. Asimismo, tanto la ponencia como este artículo son un producto alcanzado gracias a la labor que su autora ha desplegado en el marco del **Instituto de Investigaciones Sociales** de la Universidad de Costa Rica.

<sup>2</sup> Denia Román Solano. Costarricense. Máster en Antropología Social y candidata a Doctorado en Antropología, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. Correo electrónico: [denia\\_rs@yahoo.com](mailto:denia_rs@yahoo.com).

## **1. Lo etnográfico y lo teórico: el problema de una ciencia nómada**

Inicio estas reflexiones sobre teoría antropológica comentando un dilema etnográfico personal, el cual sintetiza muy bien el tema a tratar y a su vez está referido a la dificultad asumida por la antropología, sin traumas de cientificidad, lo etnográfico como parte de su forma particular de hacer teoría.

Cuando iniciaba mi trabajo de campo sobre los ulwas, un grupo étnico localizado en el Caribe nicaragüense (Región Autónoma del Atlántico Sur), me encontré con un panorama muy diferente a lo que había proyectado, según las descripciones que la literatura etnográfica mostrada sobre ellos y la región. También había armado, a partir de esas descripciones, no sólo parte de mi proyecto de investigación, sino que ya proyectaba el posible “arsenal teórico” que me permitiría estudiarlos, entenderlos, o bien interpretarlos, según sea la fuente teórica que nos inspire. En mi caso, como creo que es el mismo de muchos de quienes estudiamos desde las “antropologías periféricas” (Cardoso de Oliveira, 1998)<sup>3</sup>, era una mezcla ecléctica de varias posturas teóricas, aunque con una inclinación estructuralista por mi interés en narraciones míticas.<sup>4</sup>

Al llegar al campo, sin embargo, por más variado que resultó ser mi “arsenal teórico” fue poco esclarecedor. Claro, algo natural y hasta deseable en nuestra disciplina, sólo que en mi caso, resultó que mi objeto de estudio no estaba ni teórica, ni empíricamente como tenía que estar para efectuar la investigación.

Yo estaba dispuesta a adentrarme en el universo de los ulwas, quienes a pesar de estar bien identificados como etnia, desde los textos coloniales, han sido poco estudiados etnográficamente. Sin embargo, cuando llegué a Karawala, la comunidad que concentra la mayor población ulwa, no encontré diferencias significativas entre ellos y sus “enemigos” tradicionales: los miskitos. Los cuales, junto con la población afro-

---

<sup>3</sup> En adelante al mencionar antropologías “periféricas” y “centrales”, uso los conceptos ampliamente explicados por Cardoso de Oliveira (1998, p.p. 107-156), pensándolos más como conceptos guías o relativos de una tendencia general y no como categorías fijas.

<sup>4</sup> Aún no sé si ese eclecticismo se debe a una cierta despreocupación con el orden ortodoxo de las teorías, a falta de rigidez formativa, o por el hecho de que buscamos llenar el vacío conceptual sobre nuestras realidades etnográficas con un poco de todo. Sin duda, un buen tema interno a investigar.

descendiente, son las etnias mayoritarias en la región caribeña, así como las más estudiadas.

Karawala es un espacio sorprendentemente multilingüístico, pero étnicamente autodefinido como ulwa. El idioma dominante es el miskitu, que se hablaba mayoritariamente en la dinámica cotidiana; el ulwa se habla en algunos de los hogares y vecindades y se ha consolidado además un interesante proceso de alfabetización en ulwa. Así también se habla un poco de español (sobre todo en la secundaria local) y el inglés caribeño o creole en ciertos contextos de sociabilidad con la población afro-descendiente.

El espacio comunal de Karawala ha sido compartido tradicionalmente con una minoría de familias miskitas, pues hay una importante cantidad de matrimonios bi-étnicos (con miskitos y en menor medida con afro-descendientes)<sup>5</sup> y la dinámica cotidiana, la vida social, las actividades productivas, los cargos políticos (consejo de ancianos, el juez comunal, síndico, entre otros) y hasta la presencia de las mismas denominaciones religiosas, se dan tanto en Karawala como en las otras comunidades miskitas vecinas. Es decir, yo no encontraba mayores diferencias entre ambos grupos, ni lograba identificar dónde terminaba lo miskito y dónde empezaba lo ulwa.

Con el paso del tiempo me di cuenta que el desconcierto por esa uniformidad étnica o cultural era mío y no de los ulwas. Mis preguntas constantes por las diferencias entre ulwas y miskitos parecían importunarlos, ya que para ellos es algo evidente y simplemente no cuestionado. Lo mismo que para sus vecinos miskitos, con quienes mantienen aún una fuerte alteridad.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Según datos preliminares del censo realizado en el 2009 por mí, con la ayuda de tres docentes ulwas, el 42% de las parejas censadas cumplen con el ideal local del matrimonio endogámico (ulwa-ulwa). El 50,5% son parejas mixtas (sobre todo mujeres ulwas con hombres no-ulwas, que corresponden al 35,2%) y aproximadamente el 7,4% de las parejas son conformados por personas no-ulwas. (Las categorías de ulwa y no-ulwa, se refiere a la definición o autodefinición dada por la persona entrevistada).

<sup>6</sup> La que incluso ha hecho muy difícil su accionar como unidad político-administrativa a partir de la creación del municipio de Desembocadura del Río Grande, conformada a mediados de la década del 90 y que integra ambas etnias, junto con una minoría de población afro-descendiente.

El problema lo traía yo y mi necesidad formativa de crear categorías válidas dentro del acervo disciplinar de la antropología. El que a pesar de todas las múltiples deconstrucciones epistémicas de los últimos 30 años, incluyendo las propuestas contemporáneas de los pos (posmoderno, poscolonial, pos-estructuralista, etc.), continúa buscando balizas teóricas y estables que ordenen el laberinto etnográfico. Por lo menos es lo que, desde mi criterio, se continúa canónicamente repitiendo y asumiendo -implícita o explícitamente- en las clases de antropología.

Esas “certezas nativas” construidas con tanta profundidad histórica y epistémica como la propia disciplina que las estudia, no hacían más que desafiar mis principios formativos. Desafiar mi consabida pretensión de que la vida social, a pesar de mostrarse en el trabajo de campo imprecisa y desordenada, debía de reorganizarse a partir del rigor teórico e interpretativo, con el que se definiría a los actores, las relaciones y las coordenadas explicativas sobre la misma. Sin embargo, esto último no se dio y antes de intensificar lo explicativo, desde la teoría, ésta conjunción ambigua de identidad y alteridad que se evidenciaba en el campo me inducía, por el contrario, a profundizar en el régimen de lo etnográfico en una forma libre y llana. Lo que implica acercarse a las ideas y a las vivencias de los ulwas con mayor honestidad y credibilidad. Llegar a asumir conceptualmente lo que ellos y ellas dicen y entienden como diferente y semejante, concibiendo como posibles sus ideas y conexiones, sin que medien tanto las categorías de la disciplina. Para las cuales, muy probablemente los ulwas no podrían ser clasificados como grupo étnico o bien, se les consideraría como un grupo extinto o a punto de extinguirse, tal como algunos estudiosos ya lo han afirmado (Houwald von G., 2003, p.142; Romero, G., 1992, p.60).

Fui percibiendo con el tiempo y sobre todo la apertura etnográfica que en el universo cognitivo local *ulwa* no es una categoría étnica fija, sino que *ulwa* es una condición sociológica y moral, a la cual se llega por diferentes procesos relacionales; ligados principalmente al territorio, al parentesco y a las pautas de convivencia comunal. Por eso, un miskito bajo ciertas condiciones puede llegar a ser un ulwa “mezclado”, que para efectos de las relaciones sociales y políticas locales no hacen mayor diferencia que uno “puro” (las categorías de “puro” y “mezclado” son nativas, es decir, usadas localmente). Aunque esto no ha sido así siempre, sino que es la forma contemporánea elaborada social y culturalmente por que este pequeño grupo para definirse como ulwas. Esta

conformación ha permitido que el grupo haya persistido con tenacidad por más de cinco siglos, a pesar de que, como ha sucedido con otros grupos amerindios, tenían todo el escenario histórico para ser asimilados por la población nacional o sus grupos vecinos mayoritarios, pero no lo hicieron.

Volviendo a la antropología y al tema de este artículo, considero que el problema tal vez no esté en la teorización disciplinar, sino en la necesidad de que el formalismo dominante dentro de la disciplina -y su pretensión de cientificidad- tenga que ajustar el contenido etnográfico dentro de esquemas teóricos más amplios, aunque esto no ha sido nada fácil para la antropología.

Llevar la particularidad cultural a un lenguaje disciplinar con cierto ímpetu de universalidad o bien, moldearlo en esquemas paradigmáticos -sean estos entendidos o no, como leyes, según el concepto de ciencia que se asuma-, se presenta como una tarea central en antropología, aunque siempre inacabada. Generando por ello cierta subestima disciplinar. Esta situación es parte constitutiva de la herencia filosófica que marca el inicio del mundo académico moderno y por ende, el inicio de la antropología como ciencia social. La que, al igual que las otras ciencias sociales, está influenciada desde su origen por la oposición entre el empirismo (romanticismo) y el racionalismo (iluminismo). Así como por sus varias versiones internas: idealismo / materialismo, sustantivismo / formalismo y sobre todo por su desdoblamiento más constitutivo: etnografía / etnología, o bien etnografía / teoría.

A continuación pretendo realizar una revisión sintética y crítica de esas oposiciones en la historia de la antropología. Lo que nos lleva a justificar la importancia de acentuar epistemológicamente lo etnográfico como parte de la teorización antropológica. A pesar de la preocupación por los modelos dominantes y formales de ciencia y quizás algo de etnocentrismo que aún deambula por nuestra disciplina.

Las escuelas teóricas o los varios autores clásicos de la antropología, como se intentará demostrar más adelante, no consiguen separar las incrustaciones de lo etnográfico en la teoría, ni las teorizaciones dentro de lo etnográfico. Igualmente las intercepciones entre los conceptos nativos y los conceptos disciplinares. En tal sentido, el oficio inevitable y la tarea más honesta que han encontrado algunos autores en las últimas décadas es buscar,

por el contrario, un tipo de conjunción entre lo teórico y lo etnográfico. Buscar un intercambio equitativo en el proceso cognitivo entre “el mundo teórico y cultural” del “nativo” (es decir, teoría y etnografía nativa) y “el mundo teórico y cultural” del antropólogo (es decir teoría y etnografía formal). La cual no es otra cosa que intentar llevar lo etnográfico-particular al mismo nivel epistémico que se le ha dado a lo teórico-universal, en el pensamiento antropológico. Y con ello, intentar de-construir el principio que considera al “nativo” <sup>7</sup> como objeto de estudio y al antropólogo como sujeto del mismo (Viveiros de Castro, 2002a).

El presente movimiento va contra corriente a los parámetros que se han determinado en occidente como ciencia y para el cual la antropología tiene una condición “innata” -a pesar de que sus clásicos no lo han evidenciado reflexivamente, así-. Puesto que en ella, no sólo la producción del conocimiento hace necesario el desligarse o de-construir las categorías del investigador -incluso las científicas-, sino que además se apela a un proceso metodológico, donde la vivencia y la experiencia personal es uno de sus principales recursos.

Es necesario indicar que lo discutido aquí no es un tema nuevo para la antropología, sino por el contrario, intento demostrar que es precisamente un tema constitutivo de la historia disciplinar. Pero, es sólo en las últimas cuatro décadas que ha sido colocado como un cuestionamiento interno y sujeto a reflexión.

Las ideas que aquí he desenvuelto de modo exploratorio son una relectura de los clásicos a la luz -e inspiración- de las ideas de dos autores brasileños, M. Goldman (2003, 2006) y Viveiros de Castro (2001, 2002a) -y de sus influencias- quienes retoman el tema renovando su discusión en la dinámica contemporánea.

---

<sup>7</sup> Una pequeña aclaración necesaria antes de continuar. En el texto el concepto de “nativo” no está únicamente referido a personas de otra “cultura” o indígenas como es su significado más clásico. Lo considero por el contrario un concepto más amplio, incluyendo a personas pertenecientes a cualquier sociedad o grupo que el antropólogo estudie. Con esto estoy queriendo extender estas observaciones a las versiones más contemporáneas de los “objetos” etnográficos en nuestras propias sociedades, (las diferentes “sociedades complejas”) y sus múltiples sub-grupos (tradicionales, minorías, subalternos, grupos dominantes etc.). Es decir, el ámbito del objeto de estudio en antropología lo estoy comprendiendo en forma muy amplia y en ese mismo sentido entiendo el término de “nativo” en este texto.

## 2. Los clásicos: teoría etnográfica o etnografía teórica

Cada “escuela” o “paradigma” en la historia de la antropología re-nueva, resuelve, o da énfasis diferentes al dilema entre lo etnográfico (perspectiva empirista) y lo teórico (postura racionalista). Así, la disciplina se presenta siempre como una “ciencia” abierta o en construcción, continuamente vulnerable a las oscilaciones de las diferentes coyunturas teóricas. Preguntándose incesantemente sobre sus principios existenciales: ¿Qué es lo que estudia la antropología? ¿Cómo lo hace? ¿Y qué tipo de teoría o conocimiento se espera de ella? Estas preguntas -y sus respuestas- han sido las generadoras de buena parte de la teoría antropológica, por ello sus autores clásicos se han dedicado a construir y reconstruir los principios de la disciplina, junto a sus teorías particulares. Es decir sus clásicos son al mismo tiempo los que hacen “filosofía de la ciencia” para la antropología.

Lo interesante es que a pesar de toda la reflexión, la etnografía ha permanecido vigente como recurso metodológico, tanto desde su famoso advenimiento moderno *malinowskiano*, como antes y después de éste. Antes las informaciones etnográficas recogidas directamente en el campo por autores como L.H. Morgan y E.B. Taylor, a mediados del siglo XIX, fueron fundamentales para desarrollar las propuestas evolucionistas de estos autores, considerados los padres de la antropología. En el mismo sentido, Rivers y F. Boas, en la primera década del siglo XX, exploraron al máximo la potencialidad de sus investigaciones de campo -sobre todo del parentesco- para proponer los principios teóricos del difusionismo y el culturalismo histórico.

La etnografía, modelo de B. Malinowski -y el establecimiento de la *autoridad etnográfica*, según la catalogación de Clifford (1983, 1998)- ésta adquiere el status de centralidad en la antropología. Pero al mismo tiempo al consolidarse como disciplina, durante la primera mitad del siglo XX, se hace evidente la tensión y al mismo tiempo la interacción entre el campo teórico y el campo etnográfico.

La producción de la disciplina conforme crecía, cada vez más, en lugar de acumular “teorías” acumulaba monografías; aquella “colección de mariposas”, como llamó despectivamente E. Leach a la producción de la época y de su maestro Radcliffe-Brown, por la falta de postulados generales (a pesar de los esfuerzos comparativos de este

último). Crítica que no pasó de una desavenencia entre autores y habría que esperar a la segunda mitad del siglo XX, donde esta particularidad de la disciplina empieza a colocarse en el centro de la crisis disciplinar.

Los autores clásicos de la antropología se mueven entre ejes fundacionales. Los de la línea más “racionalista” se esfuerzan en demostrar la posibilidad de construir postulados y teorías como en las ciencias naturales y por ello la etnografía sería un tipo de método científico particular, un generador de datos que deben ser procesados. Se buscaba “destilar” el conocimiento sin que mediaran las particularidades de lo empírico en la elaboración de esquemas explicativos de carácter universal. Estos autores van desde Radcliffe-Brown hasta Lévi-Strauss, pasando por M. Harris, Talcott Parson, J. Steward, L. White y más recientemente D. Sperber (1992), entre muchos otros, todos de escuelas teóricas muy diferentes, pero coincidentes en este aspecto.

¿Será que sus teorizaciones están totalmente purificadas de lo etnográfico y de la experiencia empírica? ¿Será que sus preceptos o abstracciones pueden ser entendidos sin la sustancia etnográfica? Aunque sería interesante una investigación en este sentido, considero que la mayoría de antropólogos podrían coincidir conmigo en que parece muy difícil responder a estas preguntas positivamente. Sobre todo, porque estos racionalistas basaban sus aseveraciones “científicas” en datos etnográficos poco procesados, en informaciones experienciales, y como bien lo ha demostrado J. Clifford confiando en la objetividad de la *autoridad etnográfica*, siendo así un tipo de racionalistas, digamos que, muy vulnerables al mundo de lo empírico (1998). De ahí que sus teorías estén conformadas por explicaciones, conceptos, esquemas y demostraciones etnográficas, ya que son los argumentos básicos que justifican los preceptos que proponen. Lo que las hace antes que “teorías puras”, digamos que algo así como *teorías etnográficas*.

Los empiristas, o bien la influencia del romanticismo, proponen corrientes fundadoras como el culturalismo norteamericano y su antecesor el particularismo histórico de F. Boas manifiestan posturas relativistas que extreman la diversidad e irreductibilidad de las culturas. La antropología es pensada del lado de las humanidades, centrando su interés en la comprensión de las culturas en sí mismas y dando un fuerte énfasis en la descripción detallada. Por esto, para ellos la labor de campo exige una gran pericia e intensidad analítica, que permita la formulación de complejos esquemas culturales.

La etnografía es la pieza clave, pues no sólo es el método generador de información, sino que además concentra en ella todo un proceso de elaboración holística sobre la cultura descrita, la mayoría de las veces a partir del célebre “presente etnográfico”. En este sentido la etnografía podría entenderse en sí misma como un tipo de elaboración teórica, ya que su interés está centrado en el análisis de casos particulares que llevan más a una variedad de descripciones interpretativas o de comparaciones, que a axiomas o leyes únicas. Su objetivo recae en demostrar la diversidad cultural y no en las explicaciones universales.

Las explicaciones absolutamente etnográficas, como en el caso anterior, no se dan solas, estos esquemas siempre requieren de principios teóricos. El propio Malinowski, empirista empedernido, buscaba con sus monografías -llenas de realismo- sustentar los principios del funcionalismo de la época y justificar las relaciones entre instituciones y funciones sociales, como invariables en todas las sociedades. Al tiempo que destacaba que es únicamente a partir del recurso etnográfico y sobre todo de la observación participante que se puede construir la teoría antropológica. De allí la característica paradigmática de sus intensas y sistemáticas etnografías, que son hasta hoy el modelo a seguir. De esta manera, ninguno de los empiristas se queda sólo en lo etnográfico a pesar de que este es su centro gravitacional, lo etnográfico envuelve conceptos teóricos y sus explicaciones conforman y/o comprueban teorías antes prefiguradas. Son en ese sentido algo así como *etnografías teóricas*.

Nuestros autores clásicos no son tan categóricamente racionalistas, ni tan categóricamente empiristas, son la encarnación de lo que muy bien ha argumentado J. Clifford, como un “*teórico-investigador de campo*”, conformando “una nueva fusión de teoría general con investigación empírica, de análisis cultural con descripción etnográfica”. (1998, p. 23).<sup>8</sup>

Lo que se ha hecho en la historia de la disciplina son: o *etnografías teóricas* desde las corrientes influenciadas por el empirismo, o *teorías etnográficas* desde las corrientes

---

<sup>8</sup> Está demás decir, que en este esquema “el nativo” es considerado el elemento pasivo, un absoluto objeto de investigación, siendo el antropólogo “el que concentra la posesión eminente de las razones que la razón del nativo desconoce” (Viveiros de Castro, 2002, p. 116).

influenciadas por el racionalismo. De esta manera, las leyes generales o universales son inexistentes o han sido infructuosas, sobre todo por la dificultad de comprobación, puesto que son generalizaciones que pertenecen al régimen de lo ideográfico. Pero, al mismo tiempo, se hacen epistemológica y teóricamente necesarias para justificar un espacio de entendimiento o de cierto grado de afinidad humana universal, que permita la comparación necesaria para justificar la etnografía como método. Al tiempo que se justifica también la antropología como ciencia. Así los preceptos no pueden ser generales, pero necesitamos de la generalidad para demostrar la accesibilidad y/o comprensión de “otras culturas”, a partir de la cultura del etnógrafo.

El dilema presentado tiene también un trasfondo ético-político que es interesante señalar. Por un lado, la posibilidad de leyes y generalidad respalda el principio de equidad que debe existir entre todos los seres humanos, independiente de su cultura o su “raza”, tal como bien ha sido destacado por muchos antropólogos en espacios internacionales. Caso emblemático fue el vínculo de Lévi-Strauss con la UNESCO y su famosa conferencia de 1971, con la que se inaugura oficialmente el Año Internacional de Lucha Contra el Racismo en ese organismo<sup>9</sup>. En esta, Lévi-Strauss aboga por la universalidad del género humano, basado en la “evolución orgánica” que conforma una unidad constitutiva a partir de la naturaleza. Las diferencias pertenecen al campo de lo cultural, o de lo que él denomina como la “evolución cultural” que crea pluralidades posteriores, sin perder o desdibujar ese principio medular de unidad natural (Lévi-Strauss, 1986, p. 42). Por otro lado, la relatividad cultural y la diversidad como condiciones propias de las sociedades humanas justifican la necesidad del reconocimiento pleno de estas diferencias culturales, anuladas por los grandes proyectos y discursos occidentales -como el nacionalismo, el colonialismo o el cristianismo-.

La relatividad cultural sustenta el proyecto político de la propuesta multicultural, la que ha tenido una gran trascendencia en el ámbito internacional en los últimos 25 años. Como lo demuestra la reciente Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en el 2007, en la cual varios antropólogos participaron, siendo

---

<sup>9</sup> Esta fue una reafirmación y ampliación de las ideas expuestas en su texto “Raza e Historia”, escrito en 1952 por encargo de este organismo. La conferencia fue publicada bajo el nombre de “Raza y Cultura” en el libro *Le Regard Eloigné*, en 1983 (Voegeli P., D., 2008, p 319-321).

Rodolfo Stavenhagen su ideólogo y promotor (2008). Una declaración, a mediados del siglo XX, bajo una línea más racionalista que justifica la universalidad de derechos humanos y la unidad natural, la cual fue respaldada por un antropólogo francés y a inicios del siglo XXI una declaración bajo una línea relativista que justifica derechos particulares y lo inconmensurable del mundo cultural, promovida por un antropólogo mexicano.

Es entre lo universal y lo particular donde se produce el conocimiento antropológico, y de ahí también surge su corolario político. Conformando un tipo de ambigüedad disciplinar que no le permite a la antropología alcanzar la solidez necesaria para entrar en la propuesta formal de ciencia, para la cual es un conocimiento demasiado paradójico e incongruente. Como bien dice M. Goldman siguiendo a P. Clastres (1974, 2004):

*[...] en la medida de que su objeto fue siempre esos lenguajes extraños -de los indios, los campesinos, los operarios, las minorías, en fin- ella (la antropología) jamás podrá ser sólo eso. Entre un saber científico sobre los otros y un diálogo con los saberes de esos otros, entre las teorías científicas y las representaciones o teorías nativas, en ese espacio se desarrolló la historia de la antropología” (traducción nuestra) (Goldman, 2006, p. 163).*

Es por esta razón que M. Foucault la llama -junto con el psicoanálisis- una “anti-ciencia”, puesto que ésta se conduce en el contra flujo epistemológico de las otras ciencias sociales. Se conforma como disciplina al de-construir la categoría de ser humano que las otras ciencias sociales se dedican o se empeñan en hacer, para conformarse como tales. (Foucault, 1992, p. 396). En este sentido es una ciencia de las desconstrucciones.<sup>10</sup>

### 3. Las críticas: el antropólogo egocéntrico

La idea de que la antropología sea algo diferente u opuesto al concepto de ciencia dominante no es sólo de Foucault y no es nada nueva. Hay un grupo de antropólogos

---

<sup>10</sup> Como señala Mariza Peirano “Em suma o progresso da antropologia consiste em substituir pouco a pouco os conceitos (sociológicos ou não) por outros, mais adequados porque mais abrangentes, mais universais ou, no dizer de Louis Dumont, ‘mais libertos de suas origens modernas.’ O Ocidente torna-se, então, uma entre várias possibilidades de realização de humanidade” (1991, p. 1).

que reaccionaron críticamente a estos dos extremos y que se destacaron sobre todo en la segunda mitad del siglo XX. En el contexto de una coyuntura mayor que se caracteriza por la ruptura con la propia cultura occidental y la sociedad moderna.

La tendencia crítica de la antropología tiene diversas posturas y varios niveles de cuestionamiento, pues son más reacciones diferentes en torno a la idea de una antropología más cerca de lo etnográfico o de los “nativos” y más separada de los convencionalismos científicos. Cabrían dentro de ella, desde las propuestas de la etnociencia y la antropología cognitiva de los años sesenta, hasta las propuestas de una antropología simétrica de B. Latour (1994, 1996) y las discusiones sobre el lugar epistémico del nativo y del antropólogo de M. Strathern (1987, 1988). Pasando por algunas tendencias denominadas como “postmodernas”, las colocaciones de los estudios postcoloniales e incluso las modalidades menos radicales como la famosa propuesta interpretativista y/o hermenéutica de C. Geertz y hasta las ideas de su vecina conceptual, la antropología simbólica de V. Turner.

La etnografía en particular -que es nuestro tema de interés-, las discusiones críticas más famosas desde las antropologías “centrales” y que más han generado controversia han sido las diferencias/convergencias entre C. Geertz y los “postmodernos”. Con éstas también se difundieron el desprestigio o bien, el escepticismo ante la *autoridad etnográfica* (J. Clifford, [1980] 1998) y por ende se evidencia la debilidad ética y epistémica del conocimiento antropológico clásico.

Las discusiones y propuestas de los “postmodernos” -a mi criterio- han sido más fructíferas como punto de partida, que como punto de llegada. En ese sentido, no hay duda que los cuestionamientos a la autoridad etnográfica, la radicalidad con que se evidencia la fuerte presencia subjetiva y narrativa del antropólogo y su colocación como prueba objetiva de “observación científica” son un avance muy honesto en diferenciar entre lo que los antropólogos hacen y lo que dicen que hacen.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Claro, la presencia autoral del antropólogo siempre ha estado presente en la etnografía, solo que anteriormente -como ya dijimos- era vista como un recurso epistemológico procurando transparencia y asegurando objetividad, irónicamente el antropólogo se coloca en la escena para evitar que la “visión subjetiva de color a los hechos objetivos” (Geertz, 1989, p. 19). Y hoy esta presencia ha sido evidenciada, tanto como un problema teórico, como un problema ético.

Después de estas críticas todos estamos claros que la etnografía pura no existe, así lo que ha sido escrito y descrito como sólo etnografía, es en realidad ya una interpretación, una lectura ya razonada o explicada, dependiente no sólo de la *experiencia académica* del antropólogo (Clifford, 1998, p. 34), sino que además de su subjetividad. Lo que no quiere decir que todo lo producido anteriormente no tenga validez alguna, sino que el problema está en el no reconocimiento de esa experiencia académica y personal como parte del proceso de conocimiento.

Las propuestas o los puntos de llegada de los llamados posmodernos (o sus afines) son tanto innovadores como poco provechosos, ya que se concentran más en los aspectos autorales, en la escritura y la retórica olvidándose de lo metodológico, lo teórico y del mundo “nativo”. Incluso la interesante y elaborada propuesta *geertziana* de entender la cultura como una trama textual o de varias textualidades no escapa a esta lógica. Quedando para la antropología las interpretaciones, o más bien la escritura de las interpretaciones, transfigurando la etnografía de la vitalidad empírica del trabajo de campo a una ficción literaria, realizada sobre todo en el gabinete. El conocimiento va a ser elaborado a partir de las construcciones textuales ficcionales, útiles para explicar o mejor interpretar al “otro”, el cual de alguna manera queda preso o anulado en este tipo de literatura antropológica<sup>12</sup>.

El problema es que estas posiciones postmodernas se concentran en la parte más retórica y literaria de la etnografía, por lo tanto dejan la parte más teórica de ella, al quedarse sólo en el nivel discursivo, se cierran en sí mismas. Y las propuestas que intentan superar este in-pase acentuando extremadamente la voz del “nativo” en el texto etnográfico, así caen, la mayoría de las veces, en una irreductibilidad explicativa, simplista y hasta personalista. Lo que sucede es que siempre y en todas estas opciones es el antropólogo el que hace movimiento epistémico, metodológico o retórico. Continúa

---

<sup>12</sup> Con esto estoy simplificando demasiado la propuesta de Geertz, la cual tiene una profunda reflexión sobre el conocimiento antropológico y sobre su construcción, que considero es el aporte más paradigmático del autor. Y no está demás señalar que entre este autor y sus críticos, considero que Geertz es el “más antropólogo” de todos.

siendo entonces, el antropólogo el sujeto o el narrador omnipresente en la generación del conocimiento.<sup>13</sup>

En los términos de Viveiros de Castro no basta que el antropólogo ceda su condición de sujeto al “nativo”, sino que es necesario que “el nativo” exprese la suya, la cual generalmente no es la misma que la del antropólogo.

*El problema no está, por lo tanto, en ver al nativo como objeto, y por ello la solución no está en ponerlo como sujeto. Que el nativo sea un sujeto, no hay la menor duda, pero lo que puede ser un sujeto, es ahí precisamente donde el nativo obliga al antropólogo a poner en duda* (traducción nuestra, destacado en el original) (Viveiros de Castro, 2002a, p. 118-119).

La pregunta pertinente sería: ¿porqué no pensar en la opción de un movimiento conjunto: del antropólogo y del “nativo”? como lo plantea Viveiros de Castro (2002a, p.113-119), pues existen: a) las flexibles líneas entre la tendencia empirista y racionalistas de los autores clásicos, b) la imposibilidad de separar la etnografía de la teoría y c) de la crítica reciente sobre el lugar del antropólogo y el no-lugar del “nativo”. Sería oportuno un movimiento que integre tres niveles disciplinares: (1.) lo epistemológico, desde la concepción de las ideas y las formas del conocimiento, (2) lo metodológico, desde el trabajo de campo como praxis y (3) la retórica, desde el estilo narrativo. Algo así como la autoridad -ya no sólo etnográfica-, pero una autoridad antropológica compartida.

Si la antropología siempre ha sido un proceso en doble sentido entre lo etnográfico, que pretende mostrar el punto de vista “nativo”, y lo teórico, que pretende explicar desde los presupuestos disciplinares o el punto de vista del antropólogo; entonces, por qué no asumir esta condición, esta tradición constitutiva y casi congénita que ha sido el camino seguido desde los diferentes momentos teóricos y desde los diferentes lugares de hacer antropología. Sería como sincerarse metodológica y epistemológicamente, mas también

---

<sup>13</sup> Además, es una propuesta que coloca a la antropología más cerca de la literatura y la aleja de las ciencias sociales, por eso se vuelve algo efímera -o tal vez poco interesante- en el contexto de las antropologías latinoamericanas, tan ligadas tradicionalmente a la “aplicabilidad” o a la transferencia del ámbito político.

éticamente en la delimitación del campo explicativo de la disciplina. Proponer una radicalización de la confluencia de lo etnográfico y de lo teórico, así como del “nativo” y del antropólogo.

#### 4. Un antropólogo nativo y un nativo antropólogo

El conocimiento antropológico, no es una teoría en el sentido racionalista o formalista y nunca lo ha sido. Es más bien un tipo de teoría particular, una teoría que todavía conserva parte de lo etnográfico por antonomasia, un tipo de *teoría etnográfica* como lo propone M. Goldman:

*Una teoría etnográfica no se confunde, ni con una teoría nativa (siempre llena de vida, pero demasiado presa a las vicisitudes cotidianas, a las necesidades de justificar y de racionalizar el mundo tal cual él parece ser, siempre difícil de transplantar para otro contexto) ni con una teoría científica (cuya imponente y alcance, al menos en antropología, sólo encuentra paralelo en su carácter anémico y en general poco informativo). Evitando los riesgos del subjetivismo y de la parcialidad, por un lado, del objetivismo y de la arrogancia por el otro, se trata de encontrar lo que Milan Kundera (1991:78) llama de “el soberbio punto medio o centro. No el centro, punto fútil que detesta los extremos, pero si como centro sólido que sustenta los dos extremos en un notable equilibrio” (traducción nuestra) (Goldman, 2006, p.170).*

Esta idea es un proyecto en proceso de elaboración. Apunta a dejar los parámetros positivistas radicalmente y a conformar una forma específica de producir conocimiento social desde la condición de una anti-ciencia. Implica el reconocimiento de las visiones tanto objetivas y subjetivas del antropólogo como del “nativo”. Las cuales han estado siempre presentes en la tradición de la disciplina, pero antes de buscar ilusoriamente su separación -como lo pretendían los clásicos- más bien integrarlas en una equidad explicativa.

Viveiros de Castro (2001, 2002a, 2002b) puede considerarse como uno de los mayores pensadores de este nuevo proyecto epistemológico y el antropólogo que más lo ha explorado -o aplicado- en sus investigaciones con los grupos indígenas amazónicos. No es el único que ha avanzado en ello, pero si el que más claramente lo ha planteado como una ruptura epistémica, al proponer lo que a nuestro juicio es una teoría-etnográfica

denominada como *perspectivismo amerindio* (2001). Sin entrar en los detalles sobre esta propuesta, -que no viene al caso- sí es pertinente señalar que el principal recurso, que este autor utiliza es el de considerar las ideas nativas como conceptos antropológicos (o filosóficos) y con ello, acercarse o reconocer el modo de pensar indígena, su filosofía o su forma de construir el conocimiento. Esto, junto con los recursos epistémicos del antropólogo y la antropología permiten mostrar ese mundo nativo, sus relaciones y la forma particular de autodefinirse y definir a los “otros”. Es llegar a radicalizar la experiencia etnográfica y ese *punto de vista nativo*; conduciéndose -hasta donde se pueda- por los esquemas conceptuales nativos para formular sistemas explicativos. Que no pretendan ser preceptos canónicos para todas las culturas, sino geografías explicativas, que vayan disminuyendo su poder exegético conforme el recurso etnográfico se reduce en ellas. Así para Viveiros de Castro el lugar de la antropología estaría definido por este movimiento epistemológico contra corriente:

*Digamos então que a antropologia se distinga dos outros discursos sobre a socialidade humana não por dispor de uma doutrina particularmente sólida sobre a natureza das relações sociais, mas, ao contrário, por ter apenas uma vaga idéia inicial do que seja uma relação. Pois seu problema característico consiste menos em determinar quais são as relações sociais que constituem seu objeto, e muito mais em se perguntar o que seu objeto constitui como relação social, o que é uma relação social nos termos de seu objeto, ou melhor, nos termos formuláveis pela relação entre o ‘antropólogo’ e o ‘nativo’ (2002a, p.122).*

Los conceptos o teorizaciones antropológicas, de esta forma, serían completamente relacionales, mostrando cierta correspondencia de inteligibilidad entre las dos “culturas” que participan de su conformación. En el mismo sentido M. Strathern (1988) otra de las ideólogas de esta tendencia, propuso que al investigar otras sociedades se debe recurrir también a la antropología nativa, la que esas otras sociedades construyen sobre sí mismas y sobre los demás. Estudiar sus esquemas teóricos e interpretativos, antes que sólo las consecuencias prácticas de éstas. Así sus investigaciones en Melanesia la llevaron a proponer la necesidad de superar el concepto occidental de individuo, como el recurso más adecuado para comprender estas sociedades, sus concepciones de subjetividad y las relaciones entre géneros.

El aceptar el intercambio entre el “mundo teórico y cultural” del etnógrafo y el “mundo teórico y cultural” del “nativo” estamos también como apunta Goldman, quebrando esos grandes divisores del mundo occidental: entre primitivo/civilizado, tradicional/moderno, individuo/sociedad y “ellos” (observados)/“nosotros” (observadores). Pues esos divisores no sólo influenciaron la antropología, sino que fueron la base para su constitución y que además justificaron el dominio intolerante sobre lo diferente o lo no occidental.

*[...] Como bien se sabe las divisiones binarias que constituyen el Gran Divisor siempre sirvieron como instrumentos ligados sucesivamente a las aspiraciones de conquista (pagano-cristiano), explotación (salvaje-civilizado) y administración (tradicional-moderno) de las “otras sociedades” (pero no solo de ellas). Divisiones que todavía se manifiestan hoy, especialmente la última, presente en diversos proyectos de hegemonía sociopolítica emprendidos por y en los estados-nación contemporáneos. (traducción nuestra) (Red Abaeté de Antropología Simétrica, 2005)*

Al quebrar los divisores se amplían también las posibilidades explicativas de la antropología, haciendo legítima la opción de aplicar los mismos procedimientos metodológicos y etnográficos que aplicamos en los objetos clásicos (indígenas, minorías, campesinos, etc.) para estudiar las sociedades occidentales (o bien, “nuestra propia sociedad”). Incluso las instituciones arquetípicas de occidente, como la ciencia o la política, tal como lo ha hecho Bruno Latour (1990) y su propuesta de antropología simétrica. Indudablemente otro de los antropólogos que ha contribuido a este proyecto, sobre todo con sus innovadores objetos de estudio, tal como los laboratorios científicos con los que ha demostrado “lo primitivo” que aún es occidente al usar códigos sociales en el mismo sentido que los usan las culturas “primitivas”. Así como también ha discutido el provecho o las ventajas que algunas “culturas primitivas” han logrado del mundo contemporáneo y de la globalización para revitalizarse.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Sobre esto último señala: "As culturas supostamente em desaparecimento estão proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna em algo favorável a elas, 'reantropologizando', se me permitem o termo, regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado [...]. O que se carece é de uma antropologia disposta a assumir seu formidável patrimônio e a levar adiante suas muitas e valiosas intuições" (Latour, 1996, p.5).

La apertura epistémica muestra una idoneidad interesante para la transferencia entre el mundo académico y el mundo político de la antropología. Ineludible en los contextos de las "antropologías periféricas" como las latinoamericanas, donde muchos de los antropólogos están dedicados profesionalmente a aquel quehacer, que desde la academia se ve con recelo, que es la *antropología aplicada*. Digamos que es un buen "caldo de cultivo" para pensar seriamente en darle a ésta consistencia teórica y sistematizar los interesantes recursos prácticos que han aculado, ponderando así un lugar propio dentro de la disciplina.<sup>15</sup>

Sugiero que es un buen "caldo de cultivo" porque al dar un lugar al nativo -y con él a sus conceptos y significaciones experienciales- dentro del proceso cognitivo y la teoría etnográfica, se hace más viable la traducción política por su proximidad con el mundo de praxis social. Aunque evidentemente es algo complejo su legitimación en el mundo político gubernamental y extra-gubernamental, sí es un buen lugar para proponer alternativas.

La intención en fin, es teorizar a partir de la comunicación con la alteridad/identidad entre el antropólogo y el "nativo", ya que esta idea de simetría no implica igualdad, sino es una alteridad en equivalencia. Lo que se busca es contra-restar, o bien compensar la asimetría que de hecho existe entre ambos, sin eliminar la diferencia, porque es en esa tensión que se procura el conocimiento más "ecuánimemente" antropológico. Como dice Bourdieu (1985, p. 59): "el etnólogo debe de afirmar la identidad para encontrar las verdaderas diferencias" dando así importancia metodológica a la alteridad. Es en el contraste mismo, en ese lugar de relación/oposición donde debe estar puesta la atención cognitiva.

Des-construir los grandes divisores no es disolver lo heterogéneo, ni es tampoco olvidarse de las relaciones de poder. La propuesta está en aceptar la diferencia, pero no colocando el peso valorativo en uno de los extremos que sustente la desigualdad, ni concibiendo al "nativo" a través del exotismo radical. Sino por el contrario, colocando la heterogeneidad y lo diverso en concordancia o correspondencia en un mismo nivel de

---

<sup>15</sup> Si se ha dividido tradicionalmente el proceso de conocimiento en etapas sucesivas: etnografía, etnología, antropología; por qué no incluir una más, la antropología aplicada.

equidad epistemológica, que a la vez permita la crítica política y la de-construcción de los discursos del poder.

Heterogeneidad y multiplicidad con la que constantemente se enfrenta la antropología contemporánea en los grupos que estudia, las culturas y las sociedades. Los cuales a pesar de que son nítidamente distintos, también son sistemas abiertos, lo que obliga aún más a detenerse etnográficamente en sus conformaciones “internas”, como en sus conformaciones relacionales “externas”. Es decir, detenerse en el contexto de diversidad que los constituye y los corresponde, lo cual es además una forma de des-exotizar la antropología.<sup>16</sup>

Hay mucho por hacer, pero me parece que el sólo hecho de develar -sin aprensión por un ideal formal de ciencia- la potencia contenida en la vivencia etnográfica y en la experiencia poética de querer ser alteridad para conocer -y conocerse- es una forma elocuente de saber desde dónde partir o desde dónde iniciar.

La nueva empresa epistémica o nueva propuesta antropológica, a mi entender, es un buen lugar para pensar y proponer una teorización desde y sobre Centroamérica que ha sido entendida y explicada por teorías tan ortodoxas, como por visiones epistemológicamente asimétricas -en el sentido antes expuesto-. Pero además, es un buen lugar para demostrar que las nociones teóricas y las discusiones académicas tienen -y deben tener- viabilidad como proyecto político. Sea un traslado hacia lo que incómodamente llamamos *antropología aplicada*, o sea como una elaboración argumentativa y ética de lo que tanto tiempo ha estado contenido en ese otro lugar inmanente y entrañable que son los diferentes “mundos nativos” de los cuales están hechos nuestros países.

Mundos nativos como el mundo ulwa. El cual me enseñó que a pesar de que algunos estudiosos los describieron como una minoría oprimida y frágil o en extinción están aquí más entusiastas que nunca. Joviales y vibrantes a pesar de su dramática historia,

---

<sup>16</sup> Ésta ya no puede darse el lujo de crear representaciones exóticas radicales de los grupos estudiados como en el pasado. Hoy compartimos una sociedad global donde cada día más se participa de referentes culturales que nos acercan a los “otros” a quienes estudiamos. Los “objetos” de estudio actuales son hoy también sujetos del mundo global que comparten varias dimensiones sociales, políticas, culturales, académicas, etc.

experimentando lo nuevo y lo viejo, lo suyo y lo ajeno moviéndose en su mundo y en el mundo de los otros, para recrear así nuevos mundos. Tal vez, la creatividad de su agencia no era posible visualizarse desde el limitado lugar teórico y cultural, desde el cual los contemplaron sus estudiosos. Tal vez mi forma menuda y filosófica de saldar la deuda con ellos, pero también con nosotros mismos como antropólogos es profundizar en esos sus nuevos mundos, compartir su elocuencia y sus modos de explicarse, relacionar su imaginación a la mía y llanamente creerles.

### **Bibliografía**

Bourdieu, P. (1985). *Actes de recherche en sciences sociales*. 56, 69-83.

Cardoso, R. (1998). *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP.

Clastres, P. (1974). *La Société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Édition de Minuit.

Clastres, P. (2004). *Arqueologia da violência*. Sao Paulo: Cosac & Naify.

Clifford, J. (1983). "On ethnographic authority". *Representations*, 1 (2), 118-146.

Clifford, J. (1998). *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Condillac; Helvétius; Degérando. (1979). *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultura (Os Pensadores).

Falomir, R. (1991). "¿Demasiado pronto o demasiado tarde? Algunas consideraciones sobre la naturaleza científica de la antropología". *Alteridades*, 1 (1), 33-39.

Foucault, M. (1995). *As Palavras e as coisas*. Sao Paulo: Martins Fontes.

Geertz, C. (1989) *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós Studio.

Geertz, C.; Clifford, J.; et al. (1998). *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Goldman, M. (2006). "Alteridade e Experiência; Antropologia e Teoria Etnográfica". *Etnográfica*, 10 (1), 161-173.

Goldman, M. (2003). "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia". *Revista de Antropologia*, 46 (2). [En red] Disponible en:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S003477012003000200012&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003477012003000200012&lng=en&nrm=iso). [Consultado 09-feb-2009].

Houwald von, G. (2003). *Mayangna: Apuntes sobre la historia de los indígenas Sumu en Centroamérica*. Managua: Fundacion Vida.

Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Ed. 34.

Latour, B. (1996). "Not the Question". *Anthropology Newsletter*, 37 (3), 1-5.

Lévi-Strauss, C. (1962). "A crise moderna da antropologia". *Revista de Antropologia*, 10 (1-2), 19-26.

Lévi-Strauss, C. (1970). *O pensamento selvagem*. Sao Paulo: Ed. Univ.

Lévi-Strauss, C. (1986). *O Olhar Distanciado*. Lisboa: Edições 70.

Marcus, G.; Cushman, M. (1982). "Ethnographies as texts". *Annual Review of Anthropology*, 11(1), 25-69.

Peirano, M. (1995). *A favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

Red Abaeté de Antropologia Simétrica. (2005). "Simetria, Reversibilidade e Reflexividade". *Núcleo de Antropologia Simétrica*, dirigida por: Viveiros de Castro, E y Goldman, M. [En red] Disponible en: <http://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/Home/simetria-reversibilidade-e-reflexividade> [Consultado 27-nov-2009].

Reynoso, C. (1998). "Presentación". En: Geertz, Clifford; et al. *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Romero, G. (1992). "Presentación - Las sorprendentes aventuras de John Roach (segunda y última parte)". *Revista Wani*, 12 (junio), 59-61.

Sperber, D. (1975). *Rethinking symbolism*. Cambridge: Cambridge University.

Sperber, D. (1992). *O saber dos Antropólogos*. Lisboa: Edições 70.

Stavenhagen, R. (2008). *Los pueblos indígenas y sus derechos*. México: Unesco.

Strathern, M. (1987). "Out of context - the persuasive fictions of anthropology". *Current Anthropology*, 28 (3), 251-270.

Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Taussig, M. (1993). "Mimesis and Alterity: A particular History the Sense". En: *Some Way or Another one Can Protect Oneself from the Spirits by Portraying Them*. New York: Routledge.

Trajano, F. W. (1988). *Que barulho é esse, o dos pós-modernos*. Anuário Antropológico. Brasília: Universidade de Brasília.

Viveiros de Castro, E. (2001). *A propriedade do conceito*. XXV Encontro Anual ANPOCS 2001/ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena). Caxambu, M.G.: Mimeo.

Viveiros de Castro, E. (2002a). "O Nativo Relativo". *Mana*, 8 (1), 113-148.

Viveiros de Castro, E. (2002b). *A Inconstancia da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

Voegeli P. D. (2008). *Lévi-Strauss, Antropologia e Arte: Minúsculo – Incomensurável*. São Paulo: Edusp.

Wagner, R. (1981). *The Invention of Culture*. Chicago: Chicago University Press.

*Recepción: 05 de marzo del 2010 / Aceptación: 02 de julio del 2010*