



Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

nomadas@ucentral.edu.co

Universidad Central

Colombia

Grimson, Alejandro

PARADOJAS DEL CONOCIMIENTO: VALORES PLURALISTAS COMO OBSTÁCULO  
EPISTEMOLÓGICO

Nómadas (Col), núm. 17, 2002, pp. 70-78

Universidad Central

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105117951007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



# PARADOJAS DEL CONOCIMIENTO: VALORES PLURALISTAS COMO OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO

Alejandro Grimson\*

*Este ensayo considera los vínculos entre ética, política y construcción de conceptos de investigación social. Se parte de distinguir el hecho de que todo proceso de investigación constituye una acción ética y política, de una concepción instrumentalista de la investigación para la transformación. Este ensayo argumenta que cuando la investigación se conceptualiza como mero instrumento se corre el riesgo, paradójicamente, de reproducir categorías y saberes del sentido común (social o académico). En cambio, cuando la investigación es concebida como constitutiva de y como constituida por la ética-política se abren realmente posibilidades de desafiar los límites de la imaginación social.*

*The essay considers links between ethic, politics and building of concepts in social research. It begins distinguishing the fact that every research processes is an ethic and politic action from an instrumentalist conception of research for social change. The essay argue that if we understand research as only a tool we could suffer, paradoxically, the risk of reproducing (scholar o social) common sense cathegories. But if research is understood as constitutive of and constituted by ethic-politic we actually open new possibilities that challenge social imagination.*

---

\* Doctor en Antropología. Profesor de la Universidad de Buenos Aires, investigador del IDES. Ha publicado diversos libros sobre identidades, fronteras y comunicación. Los más recientes son *El otro lado del río* e *Interculturalidad y comunicación*.

**P**ara abordar el tema propuesto en este asunto desde su particular perspectiva, resulta imprescindible considerar la historicidad y los contextos, en la medida en que la presuposición de una política universal puede provocar transpolaciones equivocadas de lo “políticamente correcto”. Contexto social, contexto académico, contexto político resultan, entonces, condiciones de una reflexividad crítica que permita abrir caminos entre los sentidos comunes.

Algunos conceptos como integración, cultura, identidad o multiculturalidad pueden haber sido creados o utilizados en función de su potencialidad ético-política. Su institucionalización, sin embargo, puede terminar en ciertas situaciones cercenando los límites de la imaginación social.

## Los desafíos del trabajo de campo

La investigación empírica, especialmente etnográfica, implica establecer diálogos entre conceptos y sucesos. No sólo es una “prueba” que las teorías procurarán “superar”. Es, más bien, el horno donde las teorías se cuecen y se procesan.

Por ello, comienzo con un relato de mi trabajo de campo. A mediados de la década de 1990 desarrollé durante varios años una investigación



*Argentina, c. 1900*



*Argentina, c. 1900*



*Gauchos, Argentina, 1895*

etnográfica y comunicacional sobre los inmigrantes bolivianos a Buenos Aires. Los bolivianos son, en la Argentina, uno de los grupos más discriminados y estigmatizados. Esto yo ya lo sabía y lo consideraba evidente. No pretendía demostrarlo. Buscaba estudiar, en cambio, cómo respondían los bolivianos a esa discriminación. Había múltiples respuestas, en escenarios cotidianos y rituales, en interacciones personales y en contextos públicos. Historizando estos procesos resultaba claro que los marcos rituales y públicos estaban creciendo en Buenos Aires. En otras palabras, que los bolivianos se organizaban culturalmente para responder a situaciones crecientes de exclusión. Que no permanecían pasivos ante los estigmas, sino que construían identidades.

Mi compromiso ético-político estaba definido de antemano con aquellos que eran excluidos y dominados. El dilema surgió cuando, al haber conseguido ahondar más en las redes sociales de los emigrantes, percibí esta situación: algunos pequeños empresarios bolivianos viajaban a su país, les contaban maravillas de la Argentina a sus compatriotas, los ingresaban ilegalmente al país y durante meses los hacían trabajar en situaciones de semiesclavitud en sótanos de los que no podían salir. Es decir, estos empresarios engañaban a gente ilusionada, para realizar su propio negocio. Y para ello utilizaban la identidad. Primero, porque se trataba de un contrato entre

compatriotas. Segundo, porque la situación de ilegalidad por la falta de documentación acentuaba la desprotección de esos trabajadores. Tercero, porque algunos de estos empresarios eran personalidades de su comunidad en Buenos Aires, unas veces como vecinos generosos, otras como pasantes de fiestas patronales.

¿Qué impacto tiene esta operación de dominación y el compromiso ético con los dominados en el proceso de conceptualización de las migraciones? Dicho de otra manera, ¿qué hacer con el concepto de identidad (boliviana o cualquier otra) una vez constatada la desigualdad como estructura de relación? ¿Un uso ingenuo de “identidad” no podría resultar justamente un soporte para la reproducción de ese vínculo de extrema desigualdad?

Otro breve relato. Algunos años más tarde yo realizaba un trabajo de campo en zonas de frontera de Argentina con Paraguay y con Brasil. Desde 1995 había comenzado a funcionar el Mercosur, acompañado de grandes anuncios de integración y unión latinoamericana. Mientras yo desarrollaba mi etnografía sobre los vínculos y procesos comunicativos entre paraguayos, brasileños y argentinos, importantes líderes políticos y destacados intelectuales consideraban al Mercosur como el mejor modo de resistir las presiones del ALCA, el proyecto impulsado por Estados Unidos. En concordancia, varios estudios académicos se proponían impulsar la *integración*, explicando los conflictos o dificultades como simples

reminiscencias de un pasado que ya se había superado.

Sin embargo, para la gente que vivía en la frontera, es decir la gente que supuestamente debía vivir la “integración” de manera más concreta, el Mercosur era en el mejor de los casos una fantasía y en el peor era una de las causas principales de los problemas económicos de su familia y su ciudad. La pregunta pertinente no es si la gente de la frontera deseaba “integrarse”, sino cuáles son las disputas de sentido acerca del término “integrarse”. Es decir, no es viable un compromiso ético con la “integración”, ya que el Mercado Común de las empresas transnacionales no coincide necesariamente con la unión de pueblos de frontera. Eso lo sabían muy bien los habitantes de la frontera, ya que mientras veían circular a los grandes camiones también sentían el creciente control aduanero que se había impuesto para el llamado “contrabando hormiga” que se realiza en la frontera desde hace décadas. Aquello que los políticos llamaban “integración” (para las grandes empresas) la gente de la

frontera podría haberlo traducido como su “desintegración”.

Si la historia de la esclavitud entre bolivianos exigía repensar el concepto de identidad, la tensión en la frontera cuestionaba la asunción de la integración como objetivo a cumplir.

## Universalidad y particularidad

Si pretendemos explicar relaciones entre ética, compromiso político e investigación académica, debemos interrogarnos acerca de los sujetos involucrados. En cualquier situación social hay diversos actores e intereses involucrados, desde el supuesto interés común, hasta el de un grupo excluido, que a su vez puede no coincidir con los de los líderes de ese grupo, sin mencionar los académicos y del propio investigador. Generalmente, los intereses de tantas personas y grupos no presentan una armonía perfecta y son evidentes claras y difusas disyuntivas ¿Por quién optar? ¿Por qué optar? ¿Cómo hacerlo?

Hay otras preguntas que necesitamos responder primero ¿Se puede resolver esta cuestión en un grado de abstracción general? ¿Hay una regla (o receta) universal? Hay un riesgo conocido y pocas veces exorcizado que puede denominarse “la teoría viaja mejor”. Es decir, existe una suerte de gradación imaginaria (y absurda) entre la dimensión del objeto y la dimensión del autor. Grandes autores, se supone, sólo pueden es-



Argentina, c. 1895

cribir de ciudades, países o continentes. O de conceptos. Nunca de aldeas. En un nivel, se trata del dilema de formas de enunciación: enunciaciones desde la teoría y enunciaciones desde los casos. Si bien la contraposición es problemática, también es performativa: un caso tiende a leerse como situación específica, acotada, mientras que la teoría, como modo de enunciación, atraviesa fronteras nacionales y disciplinarias. La lectura de casos exige un *saber leer* adicional, ya que implica reconstruir una teoría que no siempre puede explicitarse en su totalidad, encontrar la innovación en una parcialidad que no siempre se ubica en un sistema argumentativo. Esa no sistematización a veces implica una reivindicación de la particularidad de las situaciones socio-históricas, una búsqueda por comprender un mundo cuyo valor no radica en su capacidad de generalización. De hecho, la excepcionalidad puede adquirir un mayor valor teórico que la regla.

Ahora bien, ese énfasis en lo particular de las situaciones socio-históricas, ¿realmente pierde de vista la universalidad? Creo que tiende a ubicar la universalidad en las *preguntas* que nos hacemos, más que en las *respuestas*. Nuestras preguntas enfatizan lo universal, mientras prefiero (exceptuando a ciertas cuestiones éticas) respuestas que enfaticen lo particular. De modo análogo, las preguntas de los historiadores están determinadas por el presente, pero no así sus respuestas (al menos, no deberían estarlo). Lo mismo

sucede con el compromiso político: muchas preguntas de las ciencias sociales están determinadas por el compromiso político, pero no así sus repuestas. Si las respuestas estuvieran determinadas por ese compromiso no serían respuestas que surgen de las investigaciones rigurosas y seriamente comprometidas. Si estamos dispuestos a apostar a la ampliación de la imaginación social, poniendo en cuestión mitos del presente (mitos nacionales y globales, discursos y prácticas de los de arriba y de los de abajo), es porque confiamos también en nuestras prácticas de investigación. Y en que esos resultados, que no reproducen lo instituido, puedan hoy o en el futuro ser reapropiados por quienes son sujetos de nuestra propia solidaridad.

Que todo pueda y deba ser puesto en cuestión no implica que se lo cuestione desde un lugar equidistante. Quienes tomamos posición por movimientos sociales o sectores subalternos, cuestionamos los dispositivos del poder porque pretendemos contribuir a generar brechas en ciertos consensos, mientras que estamos dispuestos a cuestionar las prácticas

alternativas o de oposición si eso puede contribuir a enriquecerlas y potenciarlas. De allí que confiemos en que socavar los sentidos comunes -y en primer lugar los nuestros- pueda ser nuestra principal contribución a cualquier proceso de cambio social. Lo cual es una concepción muy diferente, por ejemplo, de aquella que pretendía ubicarnos como la voz de los que no tienen voz (donde el desafío político no es sustituirlos, sino contribuir a que hablen por sí mismos) o como francotiradores de denuncias que a veces tienden a reproducir los sentidos comunes.

En otras palabras, todavía hay una concepción que plantea que el compromiso ético determina las preguntas, métodos y resultados de una investigación social funcional o práctica en relación con un objetivo político. Esta concepción puede llevar, a mi modo de ver, a que las ciencias sociales y humanidades tiendan a reproducir sentidos comunes “progresistas”, “pluralistas” o “democráticos”. Sin embargo, a veces, esos sentidos comunes son constitutivos de la incapacidad de generar transformaciones sustantivas. En esos casos,

tendremos a las concepciones políticas como obstáculo epistemológico y a los resultados de la investigación, pretendidamente transformadores, como elementos de reproducción de categorías y prácticas sociales.

Una lectura superficial podría suponer que estamos convocando aquí a un argumento positivista. En realidad, estamos diciendo exac-



Argentina, c. 1900

tamente lo contrario. No se trata de pretender expulsar a la subjetividad del proceso de conocimiento, como supuesta condición de objetividad. Se trata de reconocer que la subjetividad es constitutiva del proceso de conocimiento y por ello mismo debe ser objetivada. En ese sentido, es tan cierto que no hay conocimiento social sin pretensiones ético-políticas como que la traducción de pretensiones ético-políticas a modos enunciativos científicos es lo opuesto al conocimiento. Es desconocimiento de la particularidad, o ignorancia a secas.

La investigación busca desestabilizar nuestras nociones, nuestros saberes, nuestras creencias y las de otros. No busca reproducirlos. Para reproducirlos hay medios más eficaces, útiles y prácticos. Cuando algo es obvio, sabido e incuestionable ¿para qué investigarlo? Cuando todas las hipótesis son posteriormente confirmadas, ¿para qué se realizó la investigación? Existe una visión instrumental de la ciencia como un discurso más legítimo que otros y que, por tanto, buscaría afirmar desde esa legitimidad creencias anteriores. Sin embargo, una investigación rigurosa y sistemática puede muchas veces revelar que desde un punto de vista ético-político que busque equidad y pluralismo esas concepciones resultaban equivocadas.

### **Una ética y una política de investigación rigurosas**

Una de las zonas teóricas donde las confusiones entre intenciones y resultados se multiplican es aquella que se refiere a las relaciones entre

diferencia y desigualdad, entre integración y multiculturalidad. Ante procesos migratorios, situaciones de frontera, grupos indígenas o afro se plantean los debates acerca de cómo generar políticas que apunten a la equidad y al pluralismo. Si esas políticas requieren de investigación empírica rigurosa, o mejor dicho, si la investigación es estrictamente una condición de posibilidad de esas políticas democráticas es porque qué es justo, qué valores, qué normas y con qué aplicación no son universales (más allá de dimensiones muy generales). Por tanto, cada sociedad necesita *descubrir*, en sus circunstancias específicas de interculturalidad, qué significa y cómo se construye la justicia.

Es decir, que una perspectiva ético-política que presuponga qué es democrático y equitativo más allá de la sociedad y de la historia estará muy cerca del autoritarismo. Y si se pretende realizar una investigación únicamente para confirmar concepciones previas acerca de esto, probablemente no se logrará avanzar. Una condición *sine qua non* de la investigación rigurosa es colocar en entredicho, en cuestión, nuestros propios sentidos comunes, nuestros presupuestos. No nuestros valores trascendentes (como la equidad o el reconocimiento de la diferencia), sino el modo específico que esa perspectiva ético-política asume en una sociedad concreta en un momento determinado. Un *conocimiento localizado*.

Tomemos un ejemplo. Cuando a una sociedad llegan inmigrantes que suelen ser discriminados, o hay pueblos indígenas que han sido estigmatizados, ¿quién no desea que esos grupos excluidos logren integrarse a la sociedad? Sin embargo, como ya

hemos dicho ¿qué significa exactamente “integrarse”? ¿Implica ser un miembro con los mismos derechos que los demás, incluyendo el derecho a ser diferente? ¿O implica adaptarse a las pautas culturales dominantes como condición de acceso a la ciudadanía? Generalmente, una noción como “integración” implica asimilación, incorporación armónica y no conflicto. En ese sentido, el propio concepto posee una densa carga valorativa que muchas veces pasa desapercibida para investigadores que parten desde posiciones ético-políticas opuestas. Sin embargo, el propio concepto produce efectos sobre la investigación y sus resultados.

### **Los dilemas de la cultura**

Si el trabajo empírico es necesariamente un lugar de generación de desafíos conceptuales, no es el único. Cambios en configuraciones culturales o en contextos políticos pueden trastocar certezas y convulsionar los valores ético-políticos asociados a nociones y teorías. Quizá el ejemplo más elocuente en la actualidad es lo que sucede con el concepto antropológico de cultura.

El concepto de cultura fue construido y recreado en la antropología como desafío a perspectivas elitistas o segregacionistas. En el mismo concepto de cultura había un impulso democrático, pluralista. En 1871 Tylor había planteado un concepto de cultura asociado a los conocimientos, creencias y hábitos que el ser humano adquiere como miembro de la sociedad. Esta noción se oponía a la idea de que la cultura se restringía a la llamada “alta cultura”, a la perfección espiritual. Es decir, el con-

cepto de Tylor tenía una implicancia ético-política. A principios del siglo XX, Boas, otro antropólogo, postula un concepto de cultura opuesto a la idea de la raza como determinante del temperamento o de la mente humana. Mientras la idea de raza clasificaba a los seres humanos desde la biología, la inmutabilidad y la jerarquía, el concepto de cultura clasificaba desde la vida social, la historicidad e implicaba un planteo de relativismo. Boas introdujo la idea de pluralidad. No sólo era importante la “Cultura” en singular, sino el estudio de “culturas” específicas. Una cultura particular sólo es comprensible a partir de su historia. Una creencia o un hábito cultural sólo pueden ser comprendidos en el marco de un universo específico de sentido. Pretender evaluar las creencias o prácticas diferentes de las nuestras fuera de sus contextos, a partir de nuestros propios valores, implica no sólo desconocer la diversidad humana, sino actuar de modo etnocéntrico.

Sin embargo, las nociones teóricas y sus valores ético-políticos son históricos. Actualmente el concepto de cultura está siendo utilizado, en algunos casos, con la intención de producir el efecto contrario, mostrando a un mundo que estaría dividido en dos partes inconmensurables, por una barrera infranqueable: “nosotros” y “los otros”, “the West and the Rest”. Cuando el concepto de “cultura” constituye otra forma de determinismo se plantean problemas similares a los que im-

plicaba la “raza”. Si se supone que una persona adopta necesariamente valores y prácticas compartidos homogéneamente por la comunidad en la que crece, tiende a suponerse la uniformidad psíquica, intelectual, moral y conductual de una persona y una comunidad.

No debe pasarse por alto que muchas veces esta visión se sustenta en posiciones políticas a favor de pueblos discriminados o dominados. En las últimas décadas, acompañando el desarrollo de nuevos movimientos sociales y en contraposición a las políticas de discriminación, asimilación y homogeneización, las políticas multiculturalistas comenzaron a imponerse en el mundo académico y en la gestión pública progresista. Se trata de establecer, en contraposición a las políticas de exclusión, políticas de reconocimiento de grupos o colectividades subordinadas o despreciadas como los pueblos originarios, los afro, los inmigrantes excluidos, entre muchos otros. La pretensión del multiculturalismo es invertir o modificar la valoración que se realiza de estos grupos y reivindicar, entre sus derechos civiles, su derecho a la diferencia.

Puede plantearse una paradoja si esta pretensión de invertir la valoración se inscribe, como a veces sucede, en una extensión de la lógica de la discriminación. Es decir, si la diferencia cultural se concibe como un dato objetivo, claro, con fronteras fijas que separan a ciertos grupos de otros. En esos casos, tanto quienes discriminan como quienes pretenden reconocer a esos grupos comparten el supuesto de que el mundo está dividido en culturas con identidades relativamente inmutables. En todo caso, la dimensión histórica sólo puede aceptarse a través de la disyuntiva entre integración y separación. La integración, entendida por ambos sectores como adaptación de los grupos minoritarios a las pautas culturales mayoritarias, es considerada deseable aunque difícil (o imposible) por aquellos que se consideran superiores, mientras se considera una grave pérdida de diversidad cultural por aquellos que adscriben al multiculturalismo. La separación, entendida como la fijación de grupos distintivos con culturas e identidades claramente delimitadas, es comprendida como un riesgo por aquellos que se consideran superiores y como un logro de conservación cultural por quienes adscriben al multiculturalismo.

La diferencia cultural, entonces, puede ser utilizada a la vez para intentar subordinar y dominar a grupos subalternos, como para reivindicar los derechos colectivos de esos grupos. Por ello, el reconocimiento de diferencias culturales no tiene un valor ético-político esencial, sino que su



*Tropa de carretas, Argentina*

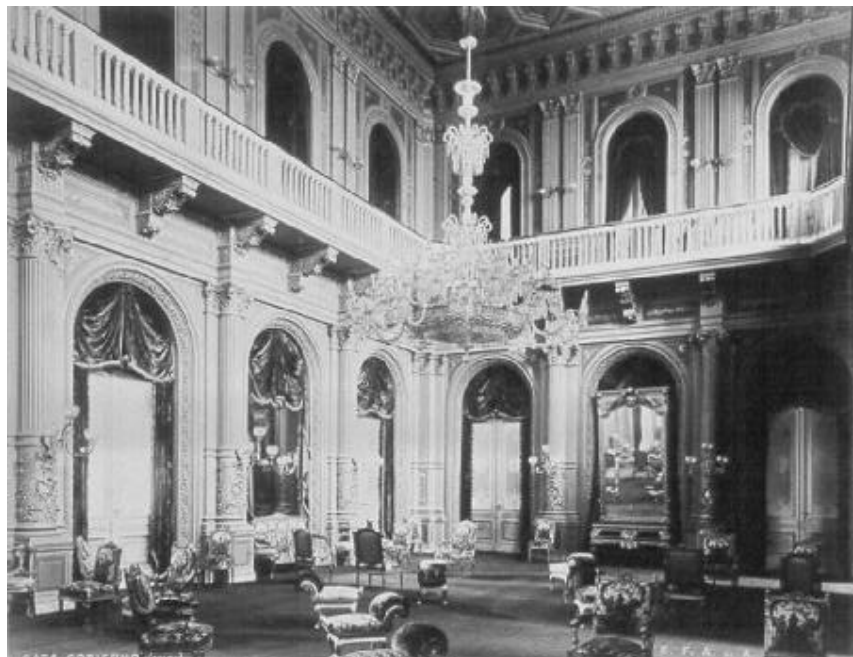
sentido depende de la situación social. El problema surge cuando distintos sectores entablan una disputa sobre las valoraciones y consecuencias de unas diferencias que se consideran autoevidentes. Sin embargo, la diversidad no debe comprenderse como un mapa esencializado y trascendente de diferencias, sino como un proceso abierto y dinámico, un proceso relacional vinculado a relaciones de poder.

En estas luchas por establecer el valor político de la diversidad, los dis-

otros”, sean ellos los “inmigrantes bolivianos”, los “indígenas”, los “gays” o los “taliban”.

Después del atentado del 11 de septiembre quedó evidenciado que existe un nuevo fundamentalismo occidental que también es culturalista. En efecto, después del atentado muchos periodistas, intelectuales y opinadores difundieron masivamente la tesis huntingtoniana acerca del “choque de civilizaciones”. El mundo de clivajes ideológicos y políticos habría quedado atrás de

en un sentido diferente al postulado por los actores sociales. El enfrentamiento no es entre dos culturas, sino que existe una cultura del conflicto. “Cultura” no sirve para identificar grupos más o menos diferentes, sino para comprender los patrones de interlocución entre esos grupos. Hay diversas culturas del diálogo y de la guerra, del enfrentamiento y de las alianzas. Diferentes actores que participan de una disputa pueden insertar sus acciones en una lógica compartida y, en ese sentido, pueden pertenecer al menos parcialmente a



*Casa de Gobierno, Buenos Aires, 1895*

tintos sectores pueden tender a enfatizar sus diferencias (supuestas o no) de manera creciente, perdiendo de vista la importancia de las luchas por la igualdad o la justicia. Las diferencias construidas en situaciones de contraste específicas y en contextos políticos concretos pueden reificarse hasta el punto de que terminemos convencidos de lo radicalmente distintos que somos “nosotros” de “los

manera definitiva. Ante nosotros, el siglo XXI se estaría desplegando a través de clivajes culturales y religiosos.

Esa apropiación y resignificación política del concepto de cultura plantea desafíos teóricos y éticos. Desarrollos teóricos recientes de la antropología permiten comprender que la cultura se encuentra en la base de esas guerras y conflictos políticos

mundos imaginativos similares. En este sentido, cultura no sólo sirve para contrastar, sino también para intentar vislumbrar si hay algo compartido entre actores aparentemente tan disímiles, que afirman diferencias de identidad con sus contrincantes y, últimamente, que reclaman que un abismo cultural los separa de manera irreductible. Cultura no sólo incluye la dimensión donde es posible esta-



blecer aspectos similares y diferentes entre grupos, sino también la dimensión donde es posible analizar los modos en que esos grupos hablan y actúan sus diferencias reales o imaginadas.

## Conclusiones

El trabajo de campo plantea desafíos a nuestros conceptos y sofisticamos los modos en que analizamos sus significaciones. Esto implica tomar una doble distancia: tanto de los usos que

Muchos investigadores, al transformarse en jugadores en el juego que se proponían estudiar, no pueden ir más allá de traducir a un lenguaje técnico propuestas existentes en la sociedad. Por el contrario, el distanciamiento metodológico -salir del juego- es una necesidad no sólo epistemológica sino también para, desde un punto de vista diferencial, realizar aportes nuevos a los modos en que se desarrollan las relaciones sociales en el marco actual. Para imaginar relaciones sociales pluralistas, simétricas y democráticas entre nuestras

Retomando la cuestión de la universalidad, es importante preguntarse cómo puede alcanzarse una cierta universalidad desde el análisis de situaciones localizadas (más que locales). Esto exige repensar el estatuto de la comparación. No una comparación para recobrar la ilusión de leyes generales, sino para conseguir reconstruir la historicidad y especificidad de las situaciones.

En fin, se trata de interrogarse acerca de cómo es posible generalizar sin perder la situacionalidad.



*Argentina, 1900*

los actores sociales hacen de un concepto como de los habituales usos teóricos. Esta doble distancia se hace necesaria en la medida en que sospechamos que en la traslación mecánica de las fórmulas del uso social al plano conceptual se encuentra una tendencia a la simple reproducción de posiciones y discursos de actores e instituciones sociales específicas.

sociedades y sus grupos sociales necesitamos -desde las ciencias sociales-, construir una distancia que posibilite ir más allá de los límites actuales de la imaginación social. La reproducción de ciertos conceptos y de significados antiguos y anquilosados constituye una de las limitaciones más poderosas a esa imaginación.

Creo que muy a menudo respondemos mal a este desafío, porque nos tiente la pretensión de algún tipo de universalidad. Y esa pretensión es legítima y valiosa. El problema radica en la enunciación o, mejor dicho, en lo que la enunciación deja traslucir respecto de cómo pensar los campos de lo político y de lo académico.

---

## Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre; Chamboredon, Jean-Claude; Passeron, Jean-Claude. *El oficio de sociólogo*, México, Siglo XXI, 1993.
- BOURDIEU, Pierre y Wacquant, Loïc. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o pensamento antropológico*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988.
- GEERTZ, Clifford. *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós, 1994.
- GRIMSON, Alejandro. *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, 1999.
- . *El otro lado del río. Periodistas, nación y mercosur en la frontera*, Buenos Aires, Eudeba, 2002.
- GUBER, Rossana. *La etnografía*, Buenos Aires, Norma, 2001.
- ORTNER, Sherry. "Introduction", en Ortner, Sh. (ed.): *The Fate of 'Culture', Geertz and Beyond*, Los Angeles, University of California Press, 1999.
- PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Brasília, unB, 1998.

Edward Hopper

