

LA IMAGINACION ANTROPOLOGICA Interpelaciones a la *otredad construida* y al método antropológico

Ariel Gravano¹

Resumen

Este trabajo desarrolla el argumento de que el abordaje antropológico es capaz de aportar un servicio específico, útil y original al conocimiento práctico de la realidad social, tarea para la que resulta fundamental la construcción de un objeto como una relación conceptual (no como una cosa), sobre la base de la puesta en práctica de lo que puede llamarse imaginación antropológica, entendida como la competencia y desempeño concreto del enfoque antropológico. Se ejemplifica con un caso y discusiones de la antropología urbana. Se concluye, entre otros conceptos, que la interpretación científica de las culturas, base de la imaginación antropológica, no tiene obligación de terminar siendo un "efecto de discurso", una aproximación literaria más, sino una herramienta conceptual, teórica, de construcción de conocimiento y, por lo tanto, de lucha social.

Introducción

Este trabajo tiene como propósito desarrollar el argumento de que el abordaje antropológico es capaz de aportar un servicio específico, útil y original al conocimiento práctico de la realidad social, tarea para la que resulta fundamental la construcción de un objeto como una relación conceptual (no como una *cosa*), sobre la base de la puesta en práctica de lo que puede llamarse *imaginación antropológica*, entendida como la competencia y desempeño concreto del enfoque antropológico. Ejemplificaremos con casos y discusiones de la antropología urbana.

Un segundo argumento que nos sirve de marco dice que el desemboque del trabajo antropológico más específico en la práctica etnográfica es una consecuencia de esta imaginación antropológica, pero ésta, a su vez, se retroalimenta del método y el trabajo etnográficos.

Por razones de focalización, no nos ocuparemos en detalle de éste último sino de algunas notas desgranadas acerca de la imaginación antropológica. Y como es lógico pensar, no intentaremos desarrollar la totalidad de las cuestiones que emergen en esta temática. La mayoría de ellas quedan sólo connotadas y aptas para el debate que lo escrito pretende suscitar.

¹ Lic. C. Antropológicas (UBA), profesor titular UNCPBA, Instituto de Ciencias Antropológicas, UBA: 25 de Mayo 217, 4to. piso, 1002 Buenos Aires, FAX 54-1-343-2733.

La perspectiva antropológica en las sociedades complejas (el caso de la antropología urbana)

La antropología siempre ha pretendido ser el estudio integral del hombre en su más amplia gama de actividades, estados, períodos y dispersiones: su objeto ha abarcado a la Humanidad toda (Lévi-Strauss 1968).

Los estudios antropológicos clásicos se han desarrollado en países lejanos respecto a los europeos y otros llamados centrales (más propiamente dominantes).

A medida que los ámbitos del Tercer Mundo fueron urbanizándose, modernizándose y -si se prefiere- occidentalizándose (Worsley 1971), la antropología tuvo que dejar de lado ciertas maneras de concebir a las sociedades de esos países tal como dictaba el prototipo de la vida aldeana: aislada, homogénea, autoconterida, estática, ahistórica, al estilo *folk*, de Redfield (1978).

A principios de este siglo, la antropología sólo estudiaba a esos pueblos lejanos. Recién desde hace cincuenta años comenzó a estudiar a los campesinos de los países subdesarrollados y más recientemente a los sectores urbanos modernos o propios de las sociedades *complejas*.

Sin embargo, a pesar de que los pueblos que servían para construir el objeto de estudio de los antropólogos se dispersaron por todo el mundo, y a pesar de proclamar esa perspectiva amplia y totalizadora del hombre, el conjunto profesional de teorías y formulaciones de la antropología típica seguía basado sobre los estudios de la sociedad 'primitiva'.

Este condicionamiento se ve reflejado en el abordaje de las ciudades, las organizaciones y otras manifestaciones del mundo moderno por parte de los antropólogos.

En algunos casos, a la visión integral y abarcadora le faltaba una parte (la vida en la ciudad moderna) y, en otros, los nuevos procesos de urbanización y modernización se continuaban concibiendo de acuerdo con los parámetros con que se había conceptualizado la sociedad 'primitiva', como si en realidad ella hubiera sido aislada, homogénea, autoconterida y ahistórica.

Este es uno de los dilemas de la antropología social y cultural de hoy, que ha hecho siempre hincapié en el enfoque intensivo, cara a cara, y pretende abarcar totalidades (holismo), como parte de la paradoja de una ciencia 'total' del género humano que dejaba de lado las realidades más conspicuas del hombre contemporáneo.

El caso de la antropología urbana es paradigmático. Comenzó a identificarse como especialización distintiva hace veinticinco años. Al principio utilizó los métodos de la antropología tradicional y apuntó a los ghettos y enclaves étnicos distintivos, como unidades acotadas para el trabajo etnográfico tradicional y de acuerdo con la perspectiva específicamente antropológica (holismo, observación participante y relativismo cultural).

Por lo tanto, tenía todas las ventajas de realizar buenas descripciones empíricas de la ciudad, pero también las limitaciones de la antropología tradicional, que no veía las relaciones históricas y contradictorias de esas unidades con la sociedad en general.

Para Richard Fox (1977), las sociedades primitivas eran generalmente pequeñas y "parecían" autocontenidas. Por eso el abordaje de los antropólogos de principios de siglo tuvo como base la metodología de la observación participante y el muestreo cualitativo e intensivo, conviviendo y siendo un miembro más de los grupos estudiados, tratando de registrar en primer lugar la perspectiva de los actores.

La ventaja que tenían estos estudios a pequeña escala era que con ellos se podía seguir todo el ciclo de la vida de esa gente, la amistad y la enemistad entre los individuos, sus normas consuetudinarias y sus comportamientos más íntimos, todo. El antropólogo no sólo preguntaba a la gente sobre lo que creía cuando actuaba, sino que también él podía observar los comportamientos y constatar las contradicciones entre las creencias y la vida real de todos los días. Ninguna disciplina desarrolló tal grado de trabajo intensivo, realista e íntimamente involucrado dentro de cada sociedad estudiada.

Para Larissa Lomnitz (1975), al complejizarse la sociedad se fraccionan los roles totales prescritos por la cultura tradicional. Muchas de las actividades que en la sociedad simple se realizaban *siguiendo la tradición*, se organizan y llevan a cabo en forma especializada y de acuerdo con normas y funciones institucionales.

Frederick Barth (1989), por su parte, dice que la cultura como una esfera que puede explicar la totalidad de la vida social no se da en la sociedad compleja, ya que las personas no participan por igual de toda la cultura de su sociedad, sino que lo hacen en forma diferenciada, de acuerdo con su status (su lugar en la estructura) y su interacción social particular.

Ulf Hannerz (1986) pondera los estudios del comportamiento no institucionalizado dentro de las sociedades complejas, esos que Eric Wolf (1980) denomina las *terras incognitas*, o aspectos "marginales" respecto a la propia racionalidad económica y al control político estatal e institucional. Esos comportamientos que se forman a su alrededor, como moluscos en el casco del barco herrumbroso, son estructuras no institucionales, intersticiales, suplementarias o paralelas en torno a las 'cumbres estratégicas' de las instituciones.

Este sería -para algunos de estos autores- un objeto recuperado por la perspectiva antropológica dentro de la sociedad urbana moderna y compleja. Sería ese "tránsito de significados" que nos señala Hannerz, a los que el analista accede luego de *exotizar lo familiar* y lo obvio, que, para el caso de la ciudad, oculta un verdadero mosaico de mundos de significación, cuya causa y determinación se hallan en la ciudad misma, como parte distintiva de la realidad social total.

Esto pone en cuestión el dilema de 'hacer' antropología *en* la ciudad o *de* la ciudad, concibiendo a la concentración urbana como un ámbito nuevo o un referente empírico con el cual construir un nuevo objeto de estudio.

Antropología *en* y antropología *de*

Los estudiosos que optaron por la primera alternativa son los que, manteniendo las técnicas y enfoques más típicos de la antropología (holísticos, inductivos, intensivos) se dedicaron a buscar y a estudiar, en la ciudad, a la población segregada, la de los barrios bajos (*slum*), ghettos o tugurios (villas miseria), ya que ahí encontraban unidades racial, económica, cultural y socialmente distintivas, que se podían abordar como si fueran comunidades aisladas y autocontenidas, al estilo primitivo o folk.

Se partía de considerarlos distintos de los sectores urbanos medios, de modo que se podía mantener el enfoque antropológico a pequeña escala. En realidad, se partía de **confundir el referente empírico con el objeto de conocimiento**. Esto es lo que se da en llamar antropología *en* la ciudad o en la realidad moderna. Se buscaba 'lo primitivo' en la ciudad, de un modo sustancialista, como si el objeto de los antropólogos fuera una sustancia inalterada y sustantiva, al margen de su contextualización histórica, traducida en un recorte físico de la realidad. Aún hoy es propio de esta posición, por ejemplo, el considerar a grupos y unidades espaciales determinadas como "más", "menos" o "típicamente" antropológicos, reificando ahistóricamente sus contenidos culturales.

El otro enfoque habla de antropología *de*. Según Guldin, (1985:71) es una frase de Eames & Goode (1977). Trata de aprovechar la riqueza metódica del enfoque antropológico para estudiar en forma particular el fenómeno urbano, complejo o moderno en la totalidad de sus manifestaciones: cualquier sector social y cualquier aspecto o problema que se considere.

No trata de buscar un objeto como si fuera una cosa, sino que considera a su objeto de conocimiento como una relación conceptual, tal como hoy en día sostiene la totalidad de las ciencias sociales (ver Bourdieu, Chamboredon & Passeron 1985:51-81). De esta manera, va a enriquecer los estudios sobre lo urbano y lo moderno, sumando la perspectiva del antropólogo (Herrán 1986, García Canclini 1990).

En lugar de ver lo que de por sí considera exótico (como cuando estudiaba al 'primitivo' y lo pre-juzgaba como en las antípodas de la propia cultura), tratará de estudiar lo familiar, lo propio de su cultura, *como si fuera exótico*. Es lo que se da en llamar la *exotización de lo familiar* (Da Mata 1983, Guber 1991, Rosaldo 1991:46).

Implica recuperar, del abordaje antropológico, aquello que hacía el antropólogo clásico: estudiar al *otro* como lo totalmente ajeno a la cultura del investigador.

Pero ahora se trata de construir una otredad conceptual, que permita descentrar la visión y así poder visualizar ángulos, contradicciones e intersticios que de otra manera (sobre todo positivista) no se podrían captar.

Para el caso de lo urbano, la cuestión es importante porque, de última, muy pronto casi todo o todo lo que ocurra con la especie humana ocurrirá en las ciudades o dentro del sistema urbano (Leeds 1975), con lo que lo urbano mismo perdería toda

especificidad práctica y teórica, si no se lo viera como una relación conceptual (por ejemplo, como un sistema), además de un referente empírico concreto.

Urbanistas como David Harvey (1977), Manuel Castells (1974) y Kevin Lynch (1966) se han ocupado de distinguir y ponderar la necesidad de enfoques que enriquezcan los estudios de los problemas que acontecen en la ciudad con aquellos que apunten a los problemas *de* la ciudad, focalizando más el interés en las relaciones articuladas en y por lo urbano que las actividades y cosas que acontecen en la realidad física urbana.

El dilema de lo *en* y lo *de* sería una forma de emerger de la clásica 'desaparición del objeto', como parte de una crisis de la antropología, a la que algunos agregan ahora su certificado de defunción por parálisis teórica (Reynoso 1992), con el consabido éxito publicitario (Antropológicas 1993) (1).

Crisis y éxito

En un trabajo reciente sobre la antropología de las sociedades complejas, Paula Montero afirma que

"Es una extraña paradoja que la crisis de la antropología coincida con el éxito de esta ciencia y de sus conceptos más allá de los límites del mundo académico" (Montero 1991:39).

Nos ha tocado de cerca verificar esta situación. En los últimos años nos hemos ocupado y preocupado por salir de los cubículos acostumbrados de la disciplina, ofertándola como un servicio práctico, destinado a actores concretos en situaciones concretas, sobre todo en las especialidades organizacional y urbana (Gravano 1992). En el ejemplo que sigue quizá quede mostrado con nitidez lo que podría verse como una *ventaja comparativa* del abordaje antropológico, no sin revolcones.

Las demandas de un arquitecto

1. *Demanda con solución implícita*

La voz del otro lado del teléfono preguntó por "el antropólogo urbano Gravano". De este lado se escuchó "él habla" sin mucha convicción, como dudando que el énfasis puesto en el término *urbano* no estuviera escondiendo una broma. Síndrome de doble ghetto (el de los antropólogos y el de los ídem urbanos): pocos, raros y sin chapa en la puerta. Finalmente se concertó una cita.

En ésta, la demanda no se hizo esperar. Provenía de quien seguramente no sólo tenía chapa, diploma en la pared y tarjeta de presentación, sino desprejuicio hacia esa vocación de rareza, tanto que creía que los antropólogos urbanos de verdad existían y él tenía a uno delante.

El demandante era arquitecto, titular de una cátedra universitaria, de Diseño. Habló como esperando no ser entendido; luego explicaría el porqué. Su pedido sonó concreto:

"Necesito el aporte de las ciencias humanas, específicamente de la Antropología, para una mejor proyectación de un complejo habitacional".

Era un trabajo a realizar para una cátedra de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la UBA. Se trataba de proyectar la edificación de un complejo en dos manzanas del barrio del Abasto. ¿Para qué se requería un antropólogo?

"Porque necesito que me diga qué cosas debe tener el conjunto, qué conductas deben facilitar y prohibir los espacios arquitectónicos".

El pedido era claro: yo debía dictaminar qué cualidades o características debían tener ámbitos, muros, aberturas y separaciones; en fin, *cómo debían ser - espacialmente hablando- las cosas* en el complejo, aprovechando la función normativa que cumplen los espacios habitacionales. Los arquitectos (docentes y alumnos) se encargarían de traducir mis requerimientos al espacio físico, mediante la proyectación. El ejercicio era hipotético, para resolver dentro del trabajo de la cátedra, así que mi dictamen podía resultar tan creativo como yo quisiera. Quedamos en que yo leería algunos materiales previos preparados por la cátedra y nos veríamos en una semana

Sin recuperarme por el *éxito* que la demanda misma representaba para mi especialidad, comencé a tratar de procesar el requerimiento mediante algunas hipótesis de trabajo. La primera de ellas consistió en realidad en suponer que lo que se me estaba pidiendo, por su exagerado nivel de abstracción, convertía a la demanda misma en incierta y poco sólida. En el fondo, mi asunción era: ¿Cómo voy a saber yo qué necesita la gente *en general*, más allá de mi sentido común? ¿No eran precisamente los arquitectos los expertos en eso?

En segundo lugar, se me ocurrió que la causa de lo abstracto del pedido residía en que era el resultado de la proyección de consultas anteriores hechas por la cátedra a psicólogos y sociólogos.

En efecto, ya habían requerido de esos servicios. Los sociólogos habían encuadrado la cuestión en dos niveles (a juzgar por lo que refirió el arquitecto):

- a) Una dimensión *macro*, en la cual el complejo habitacional cumplía con el abastecimiento de un consumo colectivo urbano fundamental, la vivienda, con abundancia de índices de demanda en la Región Metropolitana en general y en la ciudad de Buenos Aires en particular, y de la situación del mercado inmueble.
- b) Una dimensión más abstracta, que apuntaba a ubicar un tipo de vecino de clase media-media y media-alta, con expectativas de residencia y equipamientos urbanos acordes con una zona cercana al centro, sobre la base de status y roles diferenciales, posibles de

abastecer para los distintos grupos sociales y etarios que residirían en el complejo.

Los psicólogos, por su parte, habían colaborado con la redacción de un informe apto para utilizar en la elaboración de un proyecto de complejo. Las dimensiones de análisis apuntaban a "unidades de convivencia", compuestas por categorías de individuos en relación, como *pareja de ancianos, sin hijos, con mucama de medio día, pareja de adultos, con dos hijos pequeños de diferente sexo y mucama medio día*, y así de seguido, hasta conformar unos ocho tipos de unidades posibles.

En ambos aportes se expresaba un alto nivel de abstracción, sin duda. Se referían a sujetos sociales genéricos, sin cualificación concreta de pertenencia o identidad socio-cultural determinada (más allá de una difusa atribución a la 'clase media'), sin *nombre* y *apellido* socio-cultural. Y este mismo nivel de abstracción -y por esa misma razón- era quizá el que se le estaba pidiendo al antropólogo. En la misma demanda venía *empaquetada* la solución, en términos igualmente abstractos, pensé. No se me especificaba, por ejemplo, para quiénes -para qué categorías de sujetos- se iría a proyectar el complejo. En realidad, ese 'quienes' parecería estar *supuesto, como si no interesara realmente tenerlo en cuenta*.

2. Una prospección no tan inductiva

Una hora y media después de que se cerrara la puerta tras los pasos del arquitecto, me encaminaba yo hacia los terrenos donde hipotéticamente se erigiría el complejo. Era mediodía de un octubre que se estaba malacostumbrando a orillar los 30 grados, y un sol cremoso se había echado a dormir la siesta en el pavimento.

Llegué -fresco- a la parada del broncequesonríe (Carlos Gardel) en el tren subterráneo desde el centro de Buenos Aires. A mi derecha me había estado esperando el ex-mercado de Abasto, un desocupado más. En la otra vereda, casas grises de una y dos plantas, viejas y venidas a menos, salvo una que recicladamente revivía en forma de restorán para ejecutivos de empresas cercanas. Sus últimos modelos se aburrían despreciativamente, como caballo de aristócrata en visita a lupanar.

Mugre, basura y descuido, zanja maloliente y containers con escombros. Y el primer dato chusma que asoma de un recuerdo, del comentario ambiguo de un amigo que vive a cinco cuadras, pero en Almagro ("no vas a creer que esto es Abasto"):

"Ojo con esa zona [por el Abasto], es brava, hay casas tomadas; me lo contó el Gordo, que hay un club de madres que ya hicieron una cancha de fútbol con el hormigón que les dieron de las obras [en construcción] del barrio, siempre iban y les dejaban algo y al final la terminaron; les dan de comer a más de cien pibes del barrio".

Lo de ambiguo -es evidente- va porque en la misma 'advertencia' se detallan rasgos que a nosotros no nos parecen nada "bravos", aunque *por algo será*.

Serpenteando la mezcla de recuerdo y visión, llego adonde se apretujan como musetaymimí un edificio moderno y alto de propiedad horizontal, el susodicho local de las Madres, canchitamente, y un hotel alojamiento de nombre aterciopelado.

Así transcurrió mi visita exploratoria, matizada con caminatas, charlas y cafés al paso, entre boliches y bodegones tipo laburantes, donde se come caseramente y los mozos o dueños sirven comida, bebida, bromas, ironías y relatos en donde repintan el barrio en cada tela de mantel.

3. La problematización deductiva

Con ese material deletreé un primer informe que tenía como propósito *problematizar* los *papers* de la cátedra y hasta las preguntas de la demanda. No lo reproduciré, pero en su base se establecía que:

Según la división de la Capital en barrios, estas dos manzanas quedan: una dentro de Almagro y otra dentro de Balvanera, pues el límite entre ambos barrios es la calle que separa esas manzanas. Ambos barrios resultan prototípicos de la *porteñidad*, con conciencia y arraigo de sus identidades. Sin embargo, para los vecinos de estas cuadras, "esto es el Abasto". La historia del Abasto se nutre fundamentalmente con relatos *de hombres*, cuyo emblema es el recuerdo vivo de Gardel. En los últimos tiempos, esta identidad se había "herido" con los afluentes de población extranjera y el cierre del Mercado, en donde se mezclaban los recuerdos del pasado con las expectativas de innovaciones urbanas (ej. shopping).

Una primera hipótesis fue que me parecía que el barrio *esperaba* -con signos ambivalentes- al complejo habitacional, como parte de esas expectativas renovadoras, aunque ninguno de los vecinos tuviera noción de la existencia de la cátedra y su proyecto.

Pero se me evidenció nítido el contraste entre las abstracciones de los materiales de la cátedra y el barrio concreto. Comencé a **construir una otredad**, a inventarla, a imaginármela.

Se me patentizó la cara de un eventual comprador de una de las viviendas proyectadas ante la visión del barrio alrededor del complejo, aún -o precisamente por esto- cuando el complejo estuviera construido. Directamente, esta persona se encontraría frente a una imagen fea, sucia, descuidada y peligrosa, tipo *slum* [barrio *bajo*, en la jerga urbanística], con casas viejas recicladas como talleres, depósitos de chatarra, casas evidentemente "tomadas", cirujas, dos hombres 'viviendo' en la vereda del ex-mercado, fleteros vociferando y bostezando en la calle, bares de cuarta, veredas de novena y perros de último hálito. La abundancia de carteles "se vende" en los frentes, incluso, ayudaban a fortalecer la imagen de abandono para ese *otro* imaginario (2).

¿Cómo irían a imaginar su vida allí los padres de adolescentes que se enteraran de las 'paradas' cercanas de la barrita del Tita y el *Canigia*, todos muchachos buenos, pero *muchachos de barrio* al fin?

El proyecto hasta ese momento redactado por la cátedra había tenido muy poco en cuenta el contexto barrial del complejo, como si fuera posible concebirlo como una isla. Va a ser necesario -establecí en mi informe- tener en cuenta que el área a proyectar (el complejo habitacional), se lo quiera o no, va a pasar a pertenecer a un barrio. Y esto independientemente de los buenos o malos deseos de las buenas gentes que vinieran a poblarlo. Nada deja de tener identidad urbana en la ciudad, aunque éstas cambien constantemente.

Advertí, entonces, sobre el peligro de preconcebir el conjunto habitacional como aislado, por las consecuencias negativas a que podía conducir no ponderarlo en sus relaciones contextuales desde un principio, desde su proyectación, en su vinculación con la totalidad cultural en la que iría a estar incluido. Aún más si la condición de su habitabilidad era la compra por parte de gente con una historia y una identidad barrial previa, que obligadamente fuera a proyectar representaciones de lo que iría a ser su nuevo lugar y de lo que ellos querían que fuese, de modo que justificara su inversión (y el correspondiente rédito para quien lo proyectara, construyera y vendiera).

¿Y si venía gente acostumbrada a la típica vida de barrio? ¿Y si terminaba identificándose más con el Abasto que con el *islote* donde iría a vivir?

Incluso podía pasar que el complejo se abaratase desde su nacimiento por los conflictos desatados con su entorno barrial, y que sus valores se depreciaran pero sin llegar -por supuesto- a convertirse en vivienda "social" y sin que los sectores desposeídos de la ciudad (presentes en el barrio) pudieran acceder a él, salvo por intrusión.

¿No cundiría como latente la idea de que el conjunto habitacional mismo era un *intruso* dentro del barrio? Terminé haciendo toda una perla apocalíptica, en ejercicio de la libertad del ejercicio que se me pedía.

Me sorprendió que uno de los materiales de la cátedra llamara "nativos" a los potenciales habitantes del complejo y "extranjeros" a los vecinos del barrio circundante. Mi informe invirtió los términos. Pasé a considerar como nativos a los habitantes y frecuentadores del barrio, y a preconcebir y advertir lo que podía hipotéticamente ocurrir con los *extranjeros* (residentes en el conjunto) cuando 'salieran' de él, tratando de proyectar incluso la idea de la isla.

¿Qué pasaría con los niños de clase media del complejo cuando 'salieran'? ¿Cómo serían vistos por los chicos del barrio, esos que comían en el club de madres? Advertí que las plazas más cercanas estaban a siete y a cinco cuadras, y que para dirigirse a ambas se debían cruzar anchas avenidas. ¿Qué irían a hacer los chicos del barrio con la plaza que se proyectaba dentro del complejo? ¿La considerarían suya? ¿Cómo la tratarían? De última -y pensando en todos los actores etéreos- cómo sería posible la convivencia entre 'extranjeros' y 'nativos' en la medida que se los siguiera pensando como 'extranjeros' y 'nativos'?

Mi hipótesis era que éstas serían las cosas que irían a condicionar la vida futura dentro del complejo, dentro del espacio público del complejo y dentro de las viviendas también. En realidad, era un conjunto de preguntas ligadas por algunas hipótesis.

Un punto de partida era considerar que, a los efectos del objetivo de proyectar la mejor calidad de vida para el lugar, era más importante explicitar lo que realmente se quería que pasase, que suponer lo que pasaría por la "procedencia" ('nativa' o 'extranjera') de la gente, y menos pre-concibiendo a los actores desde el sociocentrismo de los potenciales habitantes del complejo.

En consecuencia, yo había creado más problemas de los que la cátedra tenía cuando decidió hacer el proyecto y consultar al antropólogo. En la entrevista posterior con el demandante, él mismo se encargó de señalármelo.

4. Demanda renovada y nueva construcción de la otredad

De entrada se inició un diálogo sobre las consecuencias que podría acarrear para el grupo proyectador hacerse esas preguntas que planteaba mi informe, si era de su incumbencia, etc. Y en seguida se planteó la ruptura:

-No me traigas problemas, traeme soluciones.

Mi parálisis interior luchaba contra la opción fácil del engreimiento científico de creer que al *otro*, en realidad, no le interesaba hacer una consulta con un antropólogo, sino sólo cumplir con la fachada de un asesoramiento que no se iba a tener finalmente en cuenta, una especie de gatopardismo interdisciplinario. Aparentemente la vencí y continué la discusión, pero esta vez problematizando mis propias asunciones, en pos de la satisfacción profesional de una demanda renovada que, por otra parte (nada secundaria), implicaba para mí un trabajo.

Fue entonces que apelé a convertir ese encuentro de trabajo interdisciplinario en una entrevista antropológica, en la cual yo necesitaría "abrir mis sentidos" y captar los del *otro*, ergo: volver a construir la otredad.

-Vos me tenés que decir, por ejemplo, "ustedes acá tienen que construir un conjunto que, si bien conserve una identidad equis, esté abierto, con estos servicios, que se haga un club, una escuela, etc., que tengan estas características, porque hay que buscar la integración de este conjunto al barrio, etc, etc.". Esto es lo que yo necesito.

-No me digas: "si cerrás vas a tener tales y tales problemas", porque es al revés: yo te estoy preguntando a vos, al antropólogo: ¿Cierro o abro? Vos me tenés que decir a mí: "mirá, acá, en este caso concreto, no conviene cerrar, yo ya lo estudié; para que se desempeñe bien este conjunto, hay que hacer viviendas de media altura, crear dos recintos interiores para que la gente se encuentre cómoda y otro abierto al contexto del barrio; deberías, además, tener dos boutiques, una escuelita, deberías, deberías, deberías"... Eso es lo que estoy pidiéndole al antropólogo urbano, que no me traiga problemas sino las soluciones.

A esta altura me miraba como con lástima y necesitó agregar:

-Bueno, está bien cómo vos me advertís de los problemas, después la solución la podemos buscar en conjunto. Yo estoy de acuerdo con que si alguien me dice en abstracto que 'hay que hacer a la gente feliz' no me dice nada, y que si alguien se basa en modelos abstractos me termina dando recetas que no me van a servir casi nada en la práctica.

Me fui recomponiendo, tratando de sintetizar paródicamente su argumento de fondo:

Los antropólogos están acostumbrados a criticar *después* que se hacen las cosas: que no se tiene en cuenta a la gente, su cultura, sus identidades, etc... Bueno, acá tienen la oportunidad: *imaginen cómo deberían ser las cosas*, proyecten junto a nosotros, tradúzcanos lo que saben, crucemos idoneidades.

Mientras pensaba esto, escuché que mi demandante-entrevistado decía:

-Y entonces nosotros vamos a decir con orgullo: "hacemos esto y aquello porque nos lo dijo el antropólogo, palabra de dios" [parecía burlarse, pero lo decía con buena onda]. Porque, en serio [se me acercó convencido], vamos a tener una base más cierta que la que a algún proyectista aislado en su casa se le pueda ocurrir.

Exito y crisis, pero esta vez de distinto tono: se me pedía que pusiera la imaginación *al servicio de*, no sólo para mí cubil académico. Se me estaba interpelando por la *utilidad* de mi *otredad construida*.

Yo había construido la otredad en campo; la ofrecí gustoso como problema y conocimiento nuevo acerca del objeto; me fue parcialmente rechazada, junto al reclamo de utilizarla para dar otra vuelta de tuerca reflexiva hacia la proyección de ese conocimiento; la volví a construir para captar ese reclamo y ahora me era fraternalmente devuelta, mediante una propuesta de trabajo interdisciplinario. Y se planteaba como un desafío a la imaginación. El proyecto de investigación, que finalmente concertamos, se nutrió de estos ingredientes y paladeos previos, y los datos que se irían a construir en campo apuntarían a dar cuenta de esos interrogantes y requerimientos cruzados entre los abordajes urbanístico, arquitectónico, sociológico, psicológico y antropológico.

El objeto antropológico como construcción e imaginación

Ya dijimos que el objeto es una relación conceptual, una construcción, no una cosa ni una sustancia. Y que para la consideración del objeto antropológico era fundamental el enfoque holístico, la observación con participación, las explicaciones cualitativas, la exotización de lo familiar, y demás rasgos articulados en lo que se denomina *perspectiva antropológica* (ver en especial Guber 1991:67-81). Es la

constatación de la urdimbre de *tránsitos de significados*, o "jerarquía estratificada de estructuras significativas" de Geertz (1987:22).

Pero esto no es todo; esto es lo que el antropólogo, en todo caso, ve en forma distintiva respecto a otras disciplinas hermanas: la **cultura**, como totalidad de la producción simbólico-material humana. Para que haya un objeto de estudio, es imprescindible definir a un sujeto, o más precisamente la relación en la que realiza el proceso de objetivación y de registro de lo que se mira.

'La' cultura no es una cosa, siempre es el resultado de una perspectiva, de alguien que ve algo *como* cultura. Y ese alguien no está fuera de toda cultura; en todo caso, podrá creerse, imaginarse o construir la idea de que está fuera de aquella a la que está estudiando, como yo con mis apreciaciones sobre el barrio.

El mismo Geertz sitúa a esta relación como una serie de *interpretaciones de interpretaciones*, a la que termina bautizando *descripción densa*, tomando la frase de G.Ryle. Y la forma de registro típica de esta relación es el trabajo etnográfico, el resultado del "estar ahí", en la situación de campo, que le da autoridad a su construcción de conocimiento (Geertz 1989).

Las críticas a Geertz o a la proyección posmoderna de algunas de sus bases ideológicas se siguen sucediendo. Las más ricas, en cuanto a las propias paradojas metodológicas de Geertz, parecen ser las de Vincent Crapanzano, quien apunta a las condiciones de producción del registro etnográfico, como autoridad de hecho de los parámetros según los cuales se establece toda interpretación: qué es metáfora, qué es símbolo y, por lo tanto, qué es literalidad, desde quién y para quién se producen esos mecanismos de simbolización. A propósito he expuesto mi registro con metáforas y giros del habla porteña.

Esta cuestión de cómo testificar, de cómo expresar a un lector de la propia cultura del investigador los valores, sentimientos y vivencias de la cultura *otra*, que él investigó, ha sido tratada -entre otros- por Renato Rosaldo con particular originalidad (1991).

La antropología clásica, al igual que el propio Geertz -afirma Rosaldo-, con su perspectiva objetivista, dejaba de lado lo que no entraba dentro del orden y el sistema: lo irregular, lo excepcional, el conflicto o el cambio. De esto puede uno darse cuenta cuando alguien lo investiga:

"¿Qué tan válido consideraríamos el discurso etnográfico sobre otros si lo usaran para describirnos a nosotros?" (Rosaldo 1991:55).

Algo similar a lo que sentimos los latinoamericanos cuando leemos que se nos considera dentro de una cultura (el "modelo latinoamericano") con una costumbre particular que consiste en gobernar mediante los golpes de estado y el caudillismo:

"Se asalta directamente la sede del poder, previo asesinato o detención del presidente" (Lewellen 1985:83).

Casi dado como una receta cultural, mediante el uso del típico *presente etnográfico*.

El primer antecedente de crítica a la falencia de la antropología clásica de no ver al sujeto de estudio (la *etnia blanca* a la que pertenecía el antropólogo) es el de la Escuela de Manchester, en sus estudios africanistas (Gluckman). Y hoy, en las proclamas al menos, es más recurrente la crítica a la supuesta *transparencia* del sujeto de estudio o de la cultura del observador.

De la misma manera, se leen acertadas críticas epistemológicas sobre la pretensión del holismo absoluto del conocimiento antropológico (González Echevarría 1987).

Sin embargo, aún en este plano de crítica al énfasis puesto en los mecanismos de control y orden y de la ilusión de la transparencia y la totalidad, es posible la recuperación de un abordaje teórico-metodológico que constituye el puente en donde se desarrolla el debate entre la antropología clásica y la crítica (p.e. respecto al orden y al desorden: Balandier 1990:112), y en el que los mismos críticos pueden basar sus propuestas de renovación.

A pesar (o gracias a) que estas posturas están en permanentes flujos y reflujo críticos, es recuperable un eje específico que mantiene y dinamiza la cuestión en sus aspectos eminentemente prácticos, desde los aportes clásicos hasta el presente.

Es lo que se podría llamar, parafraseando a Wright Mills, la **imaginación antropológica**. Ulf Hannerz habla en estos términos (1986); hay quien ha usado el giro para referirse a la ciencia en general (Horton 1985); y también recientemente Atkinson lo usa para hablar de la "imaginación etnográfica" (1992).

Nosotros queremos apuntar aquí a la competencia disciplinaria que hace posible la construcción de un objeto propio y distintivo, capaz de dar cuenta de un aspecto de la realidad no abordado de hecho (no de derecho) por las tradiciones epistemológicas y teórico-metodológicas de otras disciplinas.

Mills (1961) habla de la "imaginación sociológica" como aquella competencia en el establecimiento de relaciones, fundamentalmente entre el individuo y el mundo, entre la biografía y la historia.

"La imaginación sociológica permite a su poseedor comprender el escenario histórico más amplio en cuanto a su significado para la vida interior y para la trayectoria exterior de una diversidad de individuos" (Mills 1961:25).

Las tres preguntas básicas que surgen, como resultado del ejercicio de la imaginación sociológica, apuntan a:

- a) cuál es la estructura de una sociedad,
- b) cuál es su historia y
- c) cómo se explica la variedad de los seres humanos sobre el planeta.

Por medio de la imaginación sociológica los hombres captan, en consecuencia,

"lo que está ocurriendo en el mundo y [llegarán a] comprender lo que está pasando en ellos mismos como puntos diminutos de las intersecciones de la biografía y de la historia dentro de la sociedad" (op.cit.: 27).

A esta tarea de reflexión la termina llamando "el sentido cultural de las ciencias sociales" (ibid.).

¿De qué da cuenta la *imaginación antropológica*?

De la alteridad de valores, de la lucha de racionalidades y significados, del entrecruzamiento de sistemas de representaciones simbólicas, de la diversidad de actores en pugna y cooperación, dentro de la realidad práctica y concreta, en una palabra: de la realidad concebida como una **dialéctica de la cultura**.

En el enfoque antropológico se necesita, epistemológicamente, de la voz de un actor *otro*, y en eso reside su punto de partida dialéctico en lo metodológico. Para que sea dialéctico se deben tener en cuenta, desde la misma definición y constitución de los actores, sus relaciones mutuas de interdependencia, asimetría y contraposición.

Estas afirmaciones pueden encontrar sustento mucho más allá de los textos filosóficos sobre la dialéctica. Uno de esos fundamentos lo puede dar la consideración del proceso comunicativo básico, como un ejercicio asimétrico por excelencia, entendido en términos de un flujo y reflujo permanente de poderes enunciativos, accionales y significativos.

Aquí es importante tener en cuenta el concepto de *re-presentación* y competencia simbólica, como forma humana de escindir el mundo de la naturaleza, de lo dado, construyendo una "segunda" realidad, cuya herramienta específica es la contradicción, como modo de constituir la Historia.

Desde este punto de partida, todo registro de la realidad -como toda representación- actualiza de hecho el ejercicio primordial de la construcción de la historia, como una re-construcción, interesada, significativa y transformadora.

Pero se puede dar cuenta de la realidad *sin escuchar al otro*. De hecho, muchas disciplinas y corrientes científicas sólo *suponen* al otro, le asignan un significado o abstraen de él sólo uno de sus significados, sin que importe mayormente la matriz contextual de esos significados, o la posibilidad de contradecirlos mediante el registro menudo, cualitativo e intenso.

Al paradigma del choque y la diferencia intercultural, como matrices históricas típicamente productoras de las *miradas* hacia el otro (como por ejemplo, muestra Todorov en sus trabajos sobre el 'descubrimiento' de América (1989), cabría agregar el modelo de construcción de la *otredad* a nivel de la más básica construcción de conocimiento a pequeña escala, al estilo Goffman.

La tensión clásica entre la ajenidad y la inmersión cultural, entre sentirse un extraño absoluto o 'un miembro más' de la sociedad estudiada, se constituye en un ariete específico fundamental si se concibe a ambos términos como contrarios en unidad dialéctica.

Lo que se plantea es la *escucha* del 'otro' en simultánea con la del "yo" (el observador), como parte de un *nosotros* (la sociedad, cultura, o sector social del investigador) con *poder*, como componentes de una relación epistemológicamente asimétrica, en donde la palabra no resulta ni gratuita, ni desinteresada, ni producto de la mera voluntad individual.

En esta relación, cada momento de la construcción de conocimiento es consecuencia de una puja -no necesariamente antagónica- por constituir significados,

por imponerlos, por negociarlos, por adecuarlos. Ilusionarse con los significados sin sujeto concreto, sin voces alrededor de la nuestra, es eso: una ilusión, sólo que en términos metodológicos, muy riesgosa.

Si hay algo que no puede hacer la antropología es ser sorda respecto a ese actor *otro*. La confusión, de los tiempos del colonialismo explícito, entre objeto y referente empírico (los pueblos *otros*, lejanos en el espacio geográfico) ha sido superada con la distinción entre esos referentes y el concepto de otredad como construcción. La antropología -la imaginación antropológica- resulta epistemológicamente competente como constructora de una otredad metodológica.

Independientemente de su proyección y sus formulaciones interpretativas posteriores, su punto de partida es esa construcción de conocimiento a partir del contacto directo con esa *otredad construída*, dentro de la tensión entre referente y concepto, entre los términos empíricos y teóricos de la dialéctica del conocimiento. Como dice Gilberto Velho, en antropología no es posible prescindir del trabajo de campo, lo haga o no lo haga el mismo profesional (Velho 1985).

Es en este contexto que se plantean cuestiones clásicas como el *adentro* y el *afuera* de las unidades de estudio de los antropólogos, sobre si puede ser más o menos objetivo el extraño o el que pertenece a la misma sociedad en estudio. No vamos a introducirnos en esa discusión. Sólo diremos lo siguiente.

El dilema sobre si cualquier analista puede estudiar su propia cultura con eficacia y solidez es una cuestión epistemológica que cabe comenzar a discutirse respondiendo a este interrogante:

¿Hay más garantía de objetividad por ser ajeno a la realidad estudiada?

Si la respuesta es afirmativa, el enfoque antropológico servirá, porque parte de la base de construir conceptualmente esa relación de ajenidad.

Si la respuesta es negativa, es necesario el enfoque antropológico, pues parte de la premisa de introducirse en la realidad de modo de registrar la visión propia de sus actores, desde adentro.

La imaginación antropológica colabora en la elaboración de una hipótesis constructora de la diversidad y la heterogeneidad, de la contradicción histórica dentro de la estructura (como pedía Mills para la imaginación sociológica) y para romper el resultado ilusorio de una hiperdeducción o el encubrimiento autocontentidista de una hiperinducción.

En suma, para romper con supuestos y abstracciones peligrosas. Y, epistemológicamente hablando, resulta ser un componente importante de la elevación de lo abstracto a lo concreto, en la construcción del objeto de conocimiento (ver Bourdieu et.al. 1985:51-61 y 205-207 [Marx]).

Interpelación a la Antropología y a las antropologías

La Antropología siempre ha estado constituída por *antropologías*, tantas como adjetivos o atributos hubieron de adosársele en distintas épocas y en diversas latitudes académicas.

Se apunta casi siempre a los campos de objetos que analiza cada especialidad: simbólica, económica, urbana, médica, política, rural, jurídica, laboral, etc.

Muchos de estos endosos, en forma de especialidades, terminaron constituyéndose en materias de planes de estudio; otros afloran como seminarios intermitentes, y otros constituyen programas de investigación.

Una polémica no siempre explicitada gira alrededor de estos endosos, cuando chocan la visión sustancialista de las ciencias -y de la disciplina en particular, que recorta su objeto por la 'realidad' que estudia, y niega que puedan existir tantas antropologías como campos de análisis se les antojen a los antropólogos-, y la perspectiva del objeto como construcción.

Hace unos meses un colega que investiga el mundo laboral de los psicólogos fue advertido por uno de ellos (que no era 'objeto' de su estudio) de que "usted, como antropólogo, mejor que se dedique a estudiar a los indios", algo así como cuando se manda a lavar los platos a la mujeres...

Pero para hablar con mayor propiedad de estas 'antropologías', es necesario que cada una sea capaz de acumular una producción teórica suficiente como para dar cuenta con solvencia y capacidad de transferencia de sus conocimientos sobre cada 'campo' de la realidad (Sanjek 1990).

En este sentido, esos marcos teóricos no serán nunca específica ni exclusivamente 'antropológicos', ya que deberán resultar de la confluencia de investigaciones con otras disciplinas, a las cuales la labor de los antropólogos sumará su aporte.

Puede, sin embargo, darse el caso de aspectos de la realidad hacia los cuales la antropología haya indagado con mayor asiduidad y fortuna, pero esto es una cuestión de hecho y no de derecho.

Sobre esta base, cabe preguntarse si hay algún campo de la realidad en donde esa misma realidad sólo sea pasible de ser estudiada como ella 'es', sin plantearse en ningún momento -ni aún teniendo en cuenta cuando los actores lo hacen- que ella *debería ser*, o sea: la cuestión del cambio en términos de transformación de la realidad.

Hacia este dilema, el antropólogo se encuentra la mayoría de las veces empujado por sus propios actores o 'informantes', puesto que en la vida real la gente se plantea a diario cómo deberían ser las cosas, junto a sus consideraciones sobre cómo 'son' las cosas. El pasado y el futuro son parte del presente del trabajo etnográfico porque son parte del presente de la realidad de la gente.

Como expusiera recientemente Roberto Cardoso de Oliveira: el antropólogo no debe juzgar, pero de hecho todo el mundo juzga y el hombre común también. El propone superar el dilema del relativismo distinguiendo entre cultura y norma:

"lo que significa decir que aquello que ya está en la tradición o en la costumbre [cultura] no puede ser tomado necesariamente como normativo" (Cardoso de Oliveira 1993:24-25).

El argumento es que nada puede ser aceptado sin más porque esté en la costumbre.

¿Qué respuestas tenemos los antropólogos ante estas y aquellas interpelaciones?

Por un lado, necesariamente deberemos apelar a ese conocimiento acumulado con el que cada uno trabaja en 'su' antropología o especialidad (urbana, médica, rural, etc), que, como dijimos, será el resultado de muchas disciplinas hermanas (aún cuando pueda preponderar la nuestra).

Por el otro, habrá un conjunto de aportes con el que el antropólogo podrá abordar cualquier realidad social que se le coloque delante, con el objeto de que dé su palabra de 'perito en gente', como pedía y reconocía el arquitecto.

A la 'imaginación' de Mills (estructura, individuo, historia, sociedad y diversidad) podrían agregarse la necesidad de una visión de unidad y transformación respecto a una dimensión específicamente cultural, la de la **imaginación antropológica**. Esa manera de ver la realidad como resultado de entrecruces de perspectivas, racionalidades, representaciones, cosmovisiones, creencias, diversas, asimétricas y determinadas social y materialmente: lo que, a nuestra manera, los antropólogos hemos acotado con la palabra **cultura**.

Pero un concepto de cultura y del relativismo cultural que debe apuntar a las totalidades y -como pide García Canclini- explicar las desigualdades, además de marcar las diferencias (1981). Y esto no puede realizarse sin plantear la cuestión del poder, en su articulación con las dimensiones más *micro* de análisis social (Montero op.cit.:47) y las condiciones en que los modelos de registro etnográfico se proyectan hacia los planos teóricos, como muestra Rosaldo.

De este modo, lejos de lo que pretende Geertz, la interpretación científica de las culturas, base de la imaginación antropológica, no tiene obligación de terminar siendo un "efecto de discurso", una aproximación literaria más, sino una herramienta conceptual, teórica, de construcción de conocimiento y, por lo tanto, de lucha social.

Igual que como del tango, se vuelve a hablar hoy de *la muerte de la antropología* (Reynoso 1992). Creemos necesaria la discusión concreta de estas cuestiones, pero en función de un objetivo centralmente metodológico, de trabajo, en términos de herramientas prácticas con las cuales operar en la transformación de la realidad, más que de soliloquios *top*, que sólo tienen de *punta* la utilización de adecuados criterios de marketing discursivo.

NOTAS:

(1) Ver respuestas explícitas en Guber 1992 y Visacovsky 1992, o implícitas en Achilli 1992, Batallán & García 1992 y Guber 1991.

(2) Pocos meses después de escribir este trabajo, el barrio pareció querer reafirmar su imagen distintiva, con el episodio de "la degolladora del Abasto" ["una prostituta abrió la garganta de su novio y lo abandonó en el interior de un automóvil en pleno Abasto"], que sirvió para que por los medios de difusión -sobre todo los más estridentes noticieros televisivos- resonara la alarma urbana acerca de un barrio calificado como "sórdido y tenebroso, nido de pasiones violentas, vicios, droga y prostitución".

GLOSARIO PARA EXTRANJEROS:

Arquitecto: se encubre bajo esta categoría a la persona del arquitecto verdadero Jorge Sarquis, director del grupo Poiesis, de la Facultad del Arquitectura y Urbanismo, de la Universidad de Buenos Aires.

Broncequesonríe: alude a la sonrisa con que el famoso cantor de tangos Carlos Gardel ha sido estereotipado en la memoria visual; el tiempo presente del verbo apunta, a su vez, a que la figura del *morocho del Abasto* forma parte de la 'actualidad' construida por esa memoria, a pesar de (o gracias a) haber muerto hace casi sesenta años.

Chapa en la puerta: se refiere a la placa de metal que con orgullo suelen colocar los médicos, abogados, escribanos, y demás profesionales liberales, en los frentes de sus casas-consultorio, de modo que el vecindario puede observarla en forma cotidiana.

Chusma: refiere a la circulación promiscua de información privada en el público ámbito del barrio.

Hotel alojamiento: es, en Buenos Aires, un hospedaje en el que se alquilan las habitaciones por horas y a parejas; posee espejos en el techo, luz roja, televisor, y una mano que cobra, da la llave y se queda con la propina.

Musetaymimí: evoca en forma condensada a personajes de letras de tango dados como imagen de 'mezcla', dentro de la imaginaria urbano-porteña.

Bibliografía

ACHILLI, E. 1991: La investigación antropológica en las sociedades complejas. En: *Serie*, 1, Antropología y Disciplinas Conexas. Facultad de Humanidades y Arte, Rosario.

Antropológicas 1993; Número 8, Universidad Autónoma de México, octubre; (ponencias al XIII CICAIE).

ATKINSON, P. 1992: *The Ethnographic Imagination. Textual Constructions of Reality*.

BALANDIER, G. 1990: *El desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales*. Gedisa, Buenos Aires.

BARTH, F. 1989: The analysis of culture in complex societies. *Ethnos*, 54, 3-4, Stockholm.

BATALLÁN, G. & GARCIA, J. F. 1992: Antropología y participación, contribución al debate metodológico. En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 1, 1, Colegio de Graduados en Antropología, Buenos Aires; 78-89.

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.C. & PASSERON, J.C. 1985: *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI, Buenos Aires.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1993: Etnicidad y las posibilidades de la ética planetaria. *Antropológicas*, 8, Univ. Autón. México, octubre; 20-33 (ponencia al XIII CICAIE).

CASTELLS, M 1974: *La cuestión urbana*. Siglo XXI, Madrid; 15-27.

CRAPANZANO, V. 1986: Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. En: Clifford, J. & Marcus, E.: *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press; 51-76.

DA MATA, R. 1981: O trabalho de campo como un rito de passagem. En su: *Relativizando: una Introducción a Antropología Social*. Edit. Vozes, Petropolis.

EAMES, E. & GOODE, J. 1977: *Anthropology of the City: an Introduction to Urban Anthropology*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

FOX, R. 1977: *Urban Anthropology, cities in their cultural settings*. Prentice-Hall.

GARCÍA CANCLINI, N. 1981: *Cultura y Sociedad: una Introducción*. México, set.; 7-43.

GARCÍA CANCLINI, N. 1990: *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México.

GEERTZ, C. 1987: La descripción densa. En su: *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona; cap. 1.

GEERTZ, C. 1989: *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona.

GOFFMAN, I. 1989: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. 1987: *La construcción teórica en Antropología*. Anthropos, Barcelona.

GRAVANO, A. 1992: Antropología Práctica, muestra y posibilidades de la Antropología Organizacional. En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 1, 1, Colegio de Graduados en Antropología, Buenos Aires; 95-126.

GULDIN, G. 1985: Measuring urban ethnicity. En: Southall, A.; Nas, P. & Ansari, G. (eds.): *City and society*. Univ. of Leiden; 71-86.

GUBER, R. 1991: *El salvaje metropolitano, a la vuelta de la antropología posmoderna*. Legasa, Buenos Aires.

GUBER, R. 1992: Comentario a 'Antropología: perspectivas para después de su muerte', de Carlos Reynoso. En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 1, 2, Colegio de Graduados en Antropología, Buenos Aires; 95-98.

HANNERZ, U. 1986: *Exploración de la ciudad*. Fondo de Cultura Económica, México.

HARVEY, D. 1977: *Urbanismo y desigualdad social*. Siglo XXI, Madrid.

HERRÁN, C. 1986: La ciudad como objeto antropológico. En: *Primeras Jornadas de Historia de la Ciudad de Buenos Aires*, Instituto Histórico de la ciudad de Buenos Aires.

HORTON, G. 1986: *La imaginación científica*. Fondo de Cultura Económica, México.

LEEDS, A. 1975: La sociedad urbana engloba a la rural: especializaciones, nucleamientos, campos y redes, metateoría, teoría y método. En: Hardoy & Schaedel (comp.): *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la Historia*. SIAP, Buenos Aires; 411-436.

- LÉVI-STRAUSS, C. 1968:*Antropología Estructural*. EUdeBA, Buenos Aires.
- LEWELLEN, T. 1985:*Antropología Política*. Bellaterra, Barcelona.
- LOMNITZ, L. 1975:*Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI, México.
- LYNCH, K. 1966:*La imagen de la ciudad*. Infinito, Buenos Aires.
- MILLS, W. 1961:*La imaginación sociológica*. Fondo de Cultura Económica, México.
- MONTERO, P. 1991:Reflexiones sobre una antropología de las sociedades complejas. En: *Iztapalapa*, año 11, núm. 24, México; 27-49.
- REDFIELD, R. 1978:La sociedad folk. En: Rocca & Magrassi: *Introducción al Folklore*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- REYNOSO, C. 1992: Antropología: perspectivas para después de su muerte. En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 1, 1, Colegio de Graduados en Antropología, Buenos Aires; 15-30.
- ROSALDO, R. 1991:*Cultura y Verdad, nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo, México.
- SANJEK, R. 1990: Urban Anthropology in the 1980s: a World View. En: *Annual Review of Anthropology*, 19; 151-86.
- TODOROV, T. 1989: *La conquista de América y la cuestión del 'otro'*. Jucar, Madrid.
- VELHO, G. 1985:*O desafio da cidade, novas perspectivas da antropologia brasileira*. Edit. Campus, Rio de Janeiro.
- VISACOVSKY 1992 Comentario a 'Antropología: perspectivas para después de su muerte', de Carlos Reynoso. En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 1, 2, Colegio de Graduados en Antropología, Buenos Aires; 91-94.
- WOLF, E. 1980: Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas. En: Banton, M. (comp.): *Antropología social de las sociedades complejas*. Alianza, Madrid.
- WORSLEY, P. 1971:*El Tercer Mundo*. Siglo XXI, México.