



El espacio 'en' y el espacio 'de' la antropología. El debate epistemológico para la etnografía de los fenómenos globales

The space 'in' and the space 'of' anthropology. The epistemological debate for ethnography of global phenomena

Menara Lube Guizardi

Investigadora en Formación. Departamento de Antropología Social. Universidad Autónoma de Madrid.
menaraguizardi@yahoo.com.br

RESUMEN

El objetivo del presente artículo es exponer los supuestos epistemológicos que fundamentaron nuestra investigación sobre la capoeira en Madrid. Empezaremos discutiendo las funciones que las categorías espaciales cumplieron en la articulación de la antropología como ciencia. Analizaremos cómo la experiencia social de la globalización provocó una ruptura de la relación tiempo-espacio en las ciencias sociales, desafiando paradigmas centrados en la noción de adscripción de la cultura a un área específica. Expondremos cómo la legitimación de un tipo particular de trabajo de campo etnográfico sirvió a la delimitación de las fronteras entre los investigadores que están en el centro y en la periferia de la antropología. Cuatro de los arquetipos del trabajo de campo serán abordados, ilustrando los clichés reproducidos a partir de determinadas prácticas metodológicas.

ABSTRACT

The aim of this paper is to expound on the epistemological debate that supported our ethnography concerning capoeira in Madrid. The functions performed by the spatial categories in the articulation of anthropology as a science will be discussed. Also, we will analyse how the social experience of globalization has induced a disjointedness of the time-space relation, challenging the paradigms focused on the static inscription of the culture over an area. The debates centre on how the hegemony of a specific kind of fieldwork permitted the delimitation of the borders between the anthropologists located in the centre and on the periphery of the discipline. In this sense, four archetypes of the fieldwork will be discussed, illustrating the clichés reproduced by the use of certain anthropological methodologies.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

globalización | trabajo de campo | imaginación social | inmigración | categorías espaciales | globalization | fieldwork | social imagination | immigration | space categories

1. Introducción. La capoeira invita a la etnografía a bailar en un escenario global

La capoeira es una práctica cultural creada por los esclavos africanos en Brasil, en las ciudades portuarias de Río de Janeiro, Salvador y Recife entre los siglos XVIII y XIX. Es considerada un "género cultural complejo" porque constituye simultáneamente como un arte marcial, un baile, un juego, un estilo musical, una tecnología de mediación de conflictos y un tipo particular de organización colectiva. La maestría en la capoeira involucra el que este conjunto de conocimientos sea extrapolado a la vida social, de manera que también podemos hablar de la práctica como una "filosofía de vida", como una "praxis". Popularizada en Brasil entre los años 1930 y 1980, la capoeira se convirtió doblemente en un icono de la identidad nacional, y en un modelo de colectividad con importantes funciones sociales en los barrios marginales de los grandes centros urbanos. Entre los años 1980 y 1990, los grupos nacidos en las ciudades brasileñas como movimientos locales cruzaron las fronteras nacionales para establecerse en diversos países del mundo. Assunção calculó en 2005, que ellos estaban presentes en 155 países del globo, representándose en Asia, África, Europa, Américas, Caribe, Oceanía y Oriente Próximo.

Durante los cuatro años de nuestro trabajo de campo sobre la capoeira brasileña en Europa, nos dedicamos a la construcción de una base de datos acerca de los agrupaciones de *capoeiristas* [practicantes de capoeira] que tienen sedes locales en Madrid. A partir del desarrollo de una "etnografía multisituada" (Marcus 1995) junto a estos colectivos, averiguamos el tipo de espacio en que trabajan cotidianamente, es decir, los lugares donde llevan a cabo sus clases (entrenamientos), sus encuentros y sus *rodas* (1). Calculamos su número aproximado de alumnos (Guizardi 2009a), listamos las actividades que organizan y los productos que venden. Situamos las plazas y parques en que realizan sus encuentros callejeros (Guizardi 2008); catalogamos los nombres y la *graduação de capoeira* [graduación de capoeira] (2) de sus líderes, observando además, el tipo de relación que mantienen con los maestros en Brasil. Finalmente, pudimos usar toda esta información para ubicar las redes que estos colectivos construyen entre localidades brasileñas, españolas y europeas.

Entre Europa y Brasil, llevamos a cabo un total de 69 entrevistas en profundidad con capoeiristas brasileños y europeos y cerca de 12.163 registros fotográficos sobre la vida social de las agrupaciones estudiadas. Realizamos además estudios histórico-documentales en instituciones brasileñas como la *Biblioteca Nacional de Río de Janeiro*, *Instituto Jair Moura* y el *Centro de Estudos Afro-orientales* (CEAO) de la *Universidade Federal da Bahia*.

El primero de los aspectos que nos llamó la atención en las agrupaciones de capoeira que encontramos en Madrid, se refiere a su dinámica de expansión. Estos colectivos tienen como objetivo la multiplicación de los centros de enseñanza hacia más y más barrios de una misma ciudad; hacia más y más ciudades de un mismo país, y hacia más y más países del mundo. En este sentido, la manera en que se organizan en el territorio se orienta hacia la generación de redes translocales y transnacionales que conectan entre sí las sedes ubicadas en distintas localidades (Guizardi, 2008; 2009a; 2009b; Joseph 2008a, 2008b). Consecuentemente, las sedes madrileñas de las 21 agrupaciones que estudiamos corresponden a tan solamente una pequeña parte del entramado social que les da forma. Esta dinámica de expansión activa un sentido de apropiación del espacio que los capoeiristas denominan como un proceso de "creación del territorio" de los grupos. En la medida que los agrupamientos van articulando sus centros de enseñanza en Madrid, Madrid se va convirtiendo en un "territorio de capoeira".

Pero la dinámica localizadora de las agrupaciones de Madrid integra un cuadro mucho más complejo, pues es parte de un modo de inserción territorial que las conecta con otras regiones de España y de Europa. En este sentido, la misma lógica de expansión del número de espacios de entrenamientos que verificamos a niveles locales, opera en dimensiones nacionales y continentales. La extensión de las redes puede sorprender porque se trata de una actividad económica llevada a cabo de manera informal y que dispone de poco o ningún apoyo institucional, sea por parte del gobierno brasileño o por parte de los países en cuyas ciudades estas agrupaciones se ubican. En total, los 21 grupos de capoeira "de Madrid" con los que hemos trabajado, están presentes en 198 ciudades Europeas de las cuales un 28,3% (prácticamente la tercera parte) se encuentran en el territorio español, lo que nos evidencia la importancia de las redes dentro de este último país.

La experiencia etnográfica junto a las agrupaciones de capoeira en Madrid, nos enfrentó a diversos desafíos empíricos provocados por la creciente complejidad de las vivencias cotidianas de estos grupos. Resultaba paradójico que las relaciones entre los integrantes de estos colectivos compusieran circuitos cada vez más globalizados, pese a que su vida comunitaria se construyera a partir de relaciones fuertemente vinculadas a un espacio local específico. Las veintiuna asociaciones de capoeira que visitamos entre 2006 y 2010 estaban compuestas por gentes de diferentes nacionalidades, con diversos niveles de educación formal y de renta. Se caracterizaban por una relación fluida con el territorio cruzando fronteras nacionales y estableciendo redes entre España y diferentes países europeos, y entre estos y Brasil. En estas redes, se producía una interesante circulación de personas, ideas y mercancías, que contaba con la comunicación por Internet como un recurso fundamental. La pretensión de nuestro trabajo de campo junto a los capoeiristas fue "adentrarse" en los diversos "horizontes y ritmos" (Burawoy 2000: 4) de su vida comunitaria, buscando las relaciones en que el encuentro (más o menos conflictivo)

entre las diferentes interpretaciones "locales" de "la capoeira global" tenían lugar. Este locus de mediación entre localidad y globalidad da vida a aquello que Tsing (2005: 4) designó *fricciones*: las cualidades extrañas, inesperadas, inestables y creativas de la interconexión a través de la diferencia. Este enfoque nos permitió centrar la mirada sobre las localidades en su existencia conflictiva y compleja.

La realización de una etnografía que fuera capaz de articular estas categorías -a medio camino entre dislocación y localización- nos supuso un esfuerzo de replanteamiento analítico y metodológico. El objetivo del presente artículo es discutir los supuestos epistemológicos que dieron sentido no solamente a nuestro diseño de investigación, sino también a la noción del quehacer antropológico que fundamentó nuestro trabajo. En un primer momento, discutiremos el concepto de espacio, debatiendo las funciones que las categorías espaciales han cumplido en la articulación de la antropología como ciencia. Discutiremos además como los procesos vinculados a la globalización representaron una ruptura de la relación tiempo-espacio en la antropología, desafiando los paradigmas que postulan la fijación inamovible de la cultura a una adscripción espacial. En segundo lugar, expondremos cómo la legitimación de un tipo específico de trabajo de campo etnográfico sirvió a la delimitación de los límites y fronteras entre quienes están en el centro y en la periferia de la disciplina. Analizaremos cuatro de los arquetipos del trabajo de campo, reflexionando acerca de los clichés que reproducimos a partir de la insistencia en determinadas prácticas metodológicas insuficientemente cuestionadas. Finalmente, concluiremos con algunos ejemplos de cómo replanteamos categorías analíticas en nuestra etnografía de la capoeira en Madrid. Expondremos cómo la construcción de un "imaginario globalmente compartido" permitió la existencia de la capoeira en diferentes ciudades europeas, presentando nuestra reflexión sobre la relación entre localidad y globalidad articulada por los colectivos de capoeiristas en un proceso de multiplicación de los "paisajes étnicos".

2. La globalización y las categorías espaciales en la antropología

Cuando, en la década de 1990, antropólogos como Marcus (1994, 1995, 1999), Gupta y Ferguson (1992, 1997), Clifford (1992, 1994, 1997a, 1997b) y Appadurai (1991) empezaran a escribir sobre la necesidad de reconstruir la noción epistemológica del *espacio* en la antropología, sus escritos sonaron como un anuncio de que las cosas en el interior de la disciplina no serían las mismas. El escenario donde las investigaciones antropológicas tendrían lugar ya no era el bucólico *espacio local* de la pequeña villa o comunidad, sino un mundo repleto de comunidades interconectadas (compleja e insospechadamente) y alterado por transformaciones tecnológicas sin precedentes -que habían resultado en la compresión de la relación tiempo-espacio (Harvey 1989, Bauman 2006), en la generalización de la especialización flexible del posfordismo (Harvey 1989), en una nueva situación postcolonial (Appadurai 2000a; Gupta 1992) y, en la globalización (Appadurai 2000a; Bauman 2006).

El "nuevo mundo global" hizo evidente que la fijación de las "comunidades estudiadas" a una determinada circunscripción espacial perdería su legitimidad en cuanto marco epistemológico (Burawoy 2000: 1; Clifford 1997b: 3), dejando la disciplina carente de uno de sus principales pilares: aquél que materializaba la cultura como el producto específico de un determinado contexto, de un espacio euclidianamente delimitado (Clifford 1997a, 1997b; Des Chenes 1997). Por ello, podemos decir que la globalización también representa, para la antropología, el horizonte histórico que da lugar a una transformación epistemológica. Con la aparición de las interconexiones entre sociedades y culturas, promovidas en gran parte por las nuevas tecnologías de la información y del transporte, la antropología ve caer por tierra las paredes internas en las que su edificio disciplinario se apoyaba doblemente: a niveles teóricos y empíricos. Algunos de esos supuestos, como la noción de que "los sujetos son productos mecánicos de sus circunstancias objetivas" (Appadurai 2000a: 5), apenas tardaron en desmoronarse. Otros, como la idea de que "la conexión entre eventos significantemente apartados en el espacio pero aproximados temporalmente sería imposible de establecer" (Appadurai 2000a: 5), ofrecieron alguna resistencia al derrumbe, una vez que su caída arrastraría consigo la lógica del propio trabajo de campo en

su fetichismo por las culturas puras e incomunicadas.

Más que nunca, los antropólogos se encontraron con la fragilidad histórica y con la contingencia de que las cadenas que unían las "personas y los lugares, historias y estados-naciones, identidades y culturas" (Malkki 1997: 86); para asumir que un mundo movido por las migraciones internacionales (Stoller 1996), por las diásporas, (Clifford 1994), por el exilio político (Cunningham 1999), por los campos de refugiados (Appadurai 1998; Malkki 1997), por las redes transnacionales (Glick-Schiller 1995), por las reagrupaciones nacionales (Gupta 1992) y por las independencias (Appadurai 2000b) no era, en definitiva, plausible de ser aprehendido bajo la noción simplista que separa los que están allí, de los que están aquí (Glick-Schiller 1995; Portes 2002). El mundo global se forma a partir de borrar fronteras y dejar poco espacio para diferencias tácitamente antagónicas, binarias (Clifford 1997a): una realidad donde el "allí es ahora; aquí es allí; y nosotros somos ellos" (Passaro 1997: 174-175).

Como hizo hincapié Anna Tsing (1993), la etnografía no podría seguir asumiendo como naturales las nociones de ambiente tradicional: los espacios deberían concebirse como el proceso resultante de las relaciones nacionales, locales, transnacionales y sería un engaño no considerar la inserción de la propia antropóloga en el devenir y porvenir de estas fuerzas. El trabajo de campo de Tsing se ubicaría, entonces, en "lugares fuera del camino", cruzando las fronteras entre el relato de viajeros y la narración etnográfica y encontrándose con sujetos desplazados y desubicados, una etnografía *en desplazamiento* (en: Clifford 1997a, 1997b y Marcus 1995).

El mundo comprendido como un "espacio dividido entre naciones", polarizado por las disputas entre democracia capitalista y autoritarismo socialista y marcado por las relaciones coloniales (Tsing 2005: 1) - el mundo donde se apoyaba la legitimidad de la experiencia *malinowskiana* de la observación participante- había sufrido transformaciones *sui generis*. El escenario estaba dispuesto para el surgimiento de una conciencia casi súbita de algunas de las (hasta entonces) invisibles dimensiones de la deuda de la antropología para con los imperativos colonialistas (Kuklich 1997: 53) -dimensiones que irónicamente habían permanecido encubiertas, pese a haber constituido uno de los objetos de crítica preferidos de generaciones y generaciones de antropólogos (Gupta y Fergusson 1997b: 3) [\(3\)](#).

En esas "nuevas" investigaciones críticas, no obstante, las adaptaciones metodológicas llevadas a cabo por los etnógrafos sacaron a la luz la disonancia entre los métodos de campo y los contextos sociales que se pretendía estudiar. Referencias a esa "disonancia" se convierten en una constante en trabajos como el de Haraway (1991), Kuklick (1997), Des Chenes (1997), Fortier (1999), Hetherington (1996) y Werbner (1996). Pero sus escritos no surgían aislados: casi todos ellos se respaldaban en la incomodidad manifiesta desde los años 1980 por autores como Hannerz (1986), para quién la antropología seguía obsesionada con encontrarse a los "más otros entre los otros" (Gupta y Fergusson 1997b: 8). Este mismo tipo de consideraciones fueron tejidas por Rosaldo (1989), para quién la *nostalgia imperialista* continuaba alimentando los imaginarios etnográficos generando los *otros prioritarios*. A estas denuncias se sumaban las de Stocking (1988) sobre cómo la cohesión de la antropología como disciplina se debió a la representación ficticia de una metodología supuestamente "universal". También sirvieron como referentes los matices aportados por Clifford (1988) sobre la problemática construcción del texto antropológico en una relación forzosamente binaria entre etnógrafo e informante y el llamamiento a la diacronía metodológica entonado por Comaroff y Comaroff (1992), para quién los procesos históricos y la "consciencia histórica" de los sujetos constituían elementos centrales para la antropología. Su propuesta significó una reconciliación (tardía, quizás, pero imprescindible) con la dimensión temporal de los fenómenos socio-culturales, dimensión que había sido ocultada tanto por la mirada estática del espacio como por la inscripción material de una cultura cristalizada.

Como consecuencia de estos movimientos críticos, el inicio del siglo XXI fue el momento de desdibujar la antropología moderna, otrora comprendida como una ciencia dedicada a las particularidades (a las diferencias culturales) de determinado grupo humano, colocado sobre (o identificado con) un territorio dado (Appadurai 2000b) y concebido de forma a-histórica, por regla desconectado del "mundo

occidental" (Burawoy 2000: 1; Des Chene 1997: 66). Se desdibuja también la idea de una etnografía centrada en la diferencia entre "el uno", el etnógrafo arquetípicamente definido como hombre (Burawoy 2000: 6), blanco, euro/norte-americano (Weston 1997: 166); y el "otro", el "nativo" construido como un contra-arquetipo exotizado y legitimador de la "normalidad" del "uno" (Appadurai 1988; Weston 1997).

La reflexión antropológica influenciada por los nuevos fenómenos de la globalización abrió paso a una mirada menos idílica acerca de los despliegues éticos de la aplicación de los métodos. La sospecha lanzada al aire era la de que, pese a que la antropología se hubiese afirmado, y pese a que los antropólogos la comprendiesen como una ciencia que da voz y visibilidad a los "otros" del occidente (Gupta y Ferguson 1997), habría en ella un grave contenido etnocéntrico en las prácticas empíricas del "campo" (Fabian 2002: 105). Estas sospechas generaron crecientes "ansiedades metodológicas" en la antropología (Marcus 1995: 99). La nueva crítica a los métodos se manifestó poco a poco en trabajos llevados a cabo en diversos países y por antropólogos de diversas tradiciones pero que escribían, predominantemente, desde las universidades norte-americanas y europeas -lo que no deja de ser sintomático, ya que sus quejas repetían consideraciones desde hace mucho tiempo entonadas por teóricos situados en los llamados "países periféricos" (Gupta y Ferguson 1997).

Las "ansiedades metodológicas" se plasmaron en preguntas dirigidas al trabajo de campo etnográfico: "¿Cómo puede la etnografía ser global?" (Tsing 2005: xi) "¿Cómo puede la etnografía ser algo sino microscópica y ahistórica? ¿Cómo puede el estudio de la vida cotidiana dar cuenta de fenómenos que trascienden las fronteras nacionales?" (Burawoy 2000: 1). Estas cuestiones llevaron a la consideración de que el "área cultural delimitada" era una ficción generada por la *nostalgia colonialista* y perpetuada en la institucionalización de la antropología estableciendo una arbitraria relación entre los "unos" del "occidente" y los "otros", que incluso podrían estar en las sociedades "occidentales", pero constituyendo una clara otredad materializada en su encasillamiento en el "espacio social de los otros".

La nebulosa promovida por esa "nostalgia colonialista" alrededor de la universalización de un concepto de trabajo de campo (fruto de la hegemonía del *empirismo malinowskiano*) habría permitido que intrincadas relaciones de poder entre el etnógrafo y las "comunidades" estudiadas permanecieran insuficientemente reflexionadas. Lo irónico de este proceso es que su principal resultado fue la naturalización de las perspectivas metodológicas: la etnografía entendida como "observación participante" se convirtió en el "método natural" para el estudio de las diferencias culturales (Greenwood 2000a). El único que permitiría una observación realmente científica, distinta de la que realizaban viajeros, literatos, periodistas y otros profesionales también implicados en las incursiones al "campo" (Burawoy 2000; Des Chene 1997; Kuclick 1997). Como bien definió Eric Wolf, la antropología sociocultural siempre fue una disciplina caracterizada por su capacidad de alimentarse, enriquecerse y sintetizar otros campos disciplinarios: "una especie de disciplina entre disciplinas" (Clifford 1997a: 192), apta a inclinarse a cualquier esfera temática. Ese *no lugar* epistemológico, planteó dilemas identitarios graves, porque significaba que la disciplina no podría presentarse según los cánones que establecían y legitimaban el espacio de actuación de cada ciencia en la contemporaneidad. Para solucionar esa inestabilidad identitaria, la disciplina se cohesionó alrededor del método:

"Pero esta apertura resulta en problemas recurrentes de autodefinition. Y en parte porque su perspectiva teórica permaneció tan amplia e interdisciplinaria, pese a los esfuerzos en acotarla al tamaño adecuado, la disciplina se focalizó en las prácticas de investigación como elementos definitorios centrales. El trabajo de campo jugó -y continua jugando- una función disciplinante central" (Clifford 1997a: 192. Traducción propia).

Fue en ese proceso de invención de su centro disciplinario, que la antropología se organizó alrededor de un *arquetipo del trabajo de campo*, decisivamente influenciado por el método *malinowskiano* (Des Chene 1997; Malkki 1997). Como bien resalta Stocking (1992) el éxito de Malinowski no estaba simplemente en la supuesta perfección o cualidad de su método, sino innegablemente en su habilidad de promoverlo en el medio académico, haciendo cuadrar ansiedades de cientificismo con otros tipos de

demanda de "carácter político" (Gupta y Ferguson 1997). Cuando decimos que esta cohesión disciplinaria alrededor de la observación participante es un "arquetipo", estamos concordando con Gupta y Ferguson (1997) y reiterando que ella se basa en la construcción de una serie de imágenes más o menos conscientes que designan aquello que se comprende como un "trabajo antropológico bien hecho" o como "antropología de verdad" (Weston 1997). En muchos aspectos ese arquetipo es inalcanzable, pero lo que importa no es exactamente su contenido de realidad o de realización, sino el hecho de que esas imágenes funcionan como horizonte que designa el grado de legitimidad de las metodologías utilizadas y como consecuencia, del material producido a partir de ellas. Esa pictografía de la frontera entre la "antropología bien hecha" y "la antropología mal hecha" es transmitida generación tras generación a partir de los procesos de profesionalización (Malkki 1997) y formación universitaria:

"la clásica imagen del trabajo de campo malinowskiano (el investigador solitario, blanco y masculino, viviendo durante un año o más junto a los nativos de la comunidad) funciona como un arquetipo para la práctica antropológica normal. Gracias a que un arquetipo nunca será un conjunto de reglas concretas y específicas, ese ideal de trabajo de campo no necesita llevar consigo ningún conjunto de normas específicas (...). Al fin y al cabo, los arquetipos funcionan no porque hagan descripciones refinadas y literales de cómo son las cosas, sino porque ofrecen una convincente perspectiva de cómo las cosas deberían ser, en su forma más pura y esencial" (Gupta y Ferguson 1997: 11).

Así, ese trabajo de campo convertido en el ancla de la navegación etnográfica no corresponde a un conjunto de prácticas coherentemente catalogadas en los cánones del código de ética profesional. Es más bien una concepción genérica, "*the generic field*" (Des Chene 1997: 69), que agrupa una variedad sin fin de actividades (Burawoy 2000: 25) llevadas a cabo en un ambiente donde una no asumida improvisación desafía el principio de "experimento controlado" que legitima el carácter empírico de una investigación pretendidamente científica. Aún así, la validez y legitimidad que cada una de esas manifestaciones particulares del trabajo de campo tendrá, flotará delante o detrás de la línea imaginaria diseñada por el "arquetipo malinowskiano":

"El [trabajo de] campo nos unifica; no importa cuán desbaratados sean nuestros focos de investigación y especialidades reales, el campo es el espacio genérico con el que hacemos lo que hacemos. Y, por lo tanto, no importando qué convención disciplinaria tenga [nuestro trabajo de campo], lo que hacemos es antropología. Esa concepción popular de un espacio genérico de investigación, que es al mismo tiempo ningún lugar y todos los lugares -o sea, cualquier lugar en que se le ocurra a un antropólogo ejercer su función- tiene consecuencias. Así como 'el otro' es una designación que remueve las personas de sus particularidades culturales e históricas, 'el campo' remueve los lugares de su especificidad. Como objeto y terreno para la práctica antropológica, tanto 'el otro' como 'el campo' se convierten en entidades conceptuales ahistóricas, transformadas por la mirada etnográfica (...). El 'campo' genérico viene siendo, entonces, una construcción unificadora en la disciplina" (Des Chene 1997: 69-70).

3. Los arquetipos del trabajo de campo

El primero de los arquetipos del trabajo de campo etnográfico es la suposición de que la antropología es la ciencia que estudia al "otro". Un "otro" que por definición es un "ser diferente" del "ser del antropólogo" (Passaro 1997: 152). Hoy día concebimos que esa diferencia resida fundamentalmente en una separación cultural (independiente del concepto de cultura que manejemos). Pero lo cierto es que esta concepción de otredad nació yuxtapuesta a las ideologías de la raza, de forma que el "otro" del antropólogo era, inicialmente, de "otra raza" y por lo tanto "de otra cultura" (y no lo contrario). Más que eso, ese "otro" debería tener características susceptibles de ser transformadas en "diferencias": formas de vida suficientemente distantes de aquellas encontradas en "la casa" del antropólogo y que permitieran una retórica acerca del "exotismo del otro no occidental". Esta occidentalización del antropólogo generó

la idea de que los "antropólogos" forman parte de un gran conjunto de "unos", occidentales por (in)definición (por contraste), cuya identidad se va consolidando en la medida en que observan, expresan y graban su diferencia en relación al "otro". La relación de otredad en la antropología ayudó a construir un sentido "universalista" de occidente generando un discurso en que las identidades "occidental" y "no occidental" son enunciadas por separado (en oposición), cuando, en realidad, ellas dependen una de la otra para existir. Cuanto más exóticos son los "otros", más seguros de su unidad y diferencia están los "unos". La otredad en la antropología es, además, un proceso de "exotización" (y de invención) del "nativo" (Appadurai 1988; Weston 1997).

El segundo elemento que conforma el arquetipo clásico de la investigación antropológica se refiere a la idea de que la exotividad de los "nativos" se encuentra grabada en una metáfora física: ellos pertenecen a otro mundo. Un mundo que no puede corresponder espacialmente al "mundo del occidente", puesto que no hay posibilidad de que entre "los unos y los otros" haya cualquier tipo de contacto permanente, de correspondencia: la marcha del occidente al progreso es un viaje sin retorno, que lo ha separado (positivamente, dirían) de las "culturas primitivas" a las que se debería únicamente conocer, comprender y catalogar.

Así, el viaje al mundo del "otro" es un viaje que va más allá del espacio cotidiano en que vive el antropólogo en su propia sociedad. Pero es, al mismo tiempo, un viaje al pasado: a un tiempo donde los hombres vivían en los márgenes del tiempo histórico -lo que Lévi-Strauss (2006) expresó al hablar de la nostalgia temporal que sentía viviendo con los pueblos "otros" en el mundo caluroso y húmedo de los interiores de Brasil-. Los "otros" arquetípicos de la antropología carecen de historia y están fijados en un espacio igualmente a-histórico (Des Chene 1997; Fabian 2002). La objetividad del relato etnográfico dependería directamente de la distancia entre los que estudian y los que son estudiados (Passaro 1997: 153), una distancia que se debe doblemente a la lejanía geográfica y al "encasillamiento de los otros" en dicha sincronicidad histórica (Burawoy 2000: 7) (4).

Sin embargo, la separación entre antropólogos e investigados se limita únicamente por la ideología de una diferencia espacial-temporal (Fabian 2002: 25). Ésta se ritualiza en el viaje que marca la transición entre sus mundos (Burawoy 2000; Passaro 1997). El trabajo de campo es un viaje hacia la "cultura del otro", en el que se vive durante meses o años, hasta que se realiza otro viaje de regreso al futuro (al tiempo histórico), al mundo del "uno" donde finalmente, se "describe" la experiencia vivida. La distinción de estos dos tiempos ritualizada por el viaje (en el estilo "cuanto más lejos mejor") constituye la tercera de las imágenes arquetípicas de la antropología moderna. Esas tres imágenes juntas generan la delicada asunción epistemológica de que las diferencias culturales son al mismo tiempo diferencias temporales y espaciales a las que solo se puede acceder a partir de un desplazamiento. De ahí que la relación antropológica entre los "unos" y los "otros" se haya legitimado históricamente en la ideología de una separación espacial. La reificación de la diferencia del "otro" como un antagónico de occidente es un valor espacial subrayado y materializado en la distinción entre "el campo" y "la casa". Entre esos dos universos hay, finalmente, una *jerarquía de pureza* (Gupta y Ferguson 1997: 13). Gracias a que el "campo" se concibe como "un lugar que no es la casa", la concepción de los lugares que serán más o menos "campo", de acuerdo con su lejanía y sus posibilidades de exotización, se institucionalizó en la disciplina.

Consecuentemente, la concepción de espacio juega un papel doble en la antropología. Por un lado, la dicotomía entre el espacio de allí (de los "otros") y el espacio de aquí (de los "unos") generó la estructura analítica sobre la cual un método etnográfico hegemónico pudo ser establecido, determinando la separación epistemológica entre la antropología y otras ciencias. Esa definición espacial sirvió de amalgama a una serie de categorías analíticas, encarnando entre otras cosas, el entramado sobre el cual los conceptos de cultura pudieron ser dibujados o propuestos. Por otro lado, esas nociones dicotómicas de espacio también son una parte fundamental de aquello que designa el espacio de la propia antropología en el mundo occidental, determinando su función y su estatus. Simultáneamente, éstas definen el espacio identitario de la disciplina en el saber científico, y el espacio identitario del antropólogo como profesional. Localizando al "otro", la antropología se localizó a sí misma. Método,

teoría, identidad e inserción en la comunidad científica se mezclan profundamente en aquello que define el quehacer del etnógrafo. Por ello, la adscripción de "las otras culturas" a un "otro territorio" corresponde, por un lado, al contenido de una cierta concepción espacial de la cultura y, por otro, a la diferenciación académica que legitima la excepcionalidad de la antropología frente a otros campos del saber.

Este conjunto de planteamientos críticos acerca de los arquetipos que daban sostén al método antropológico moderno provocó reacciones diversas en el interior de la disciplina. En momentos de incertidumbre en las fronteras definitorias del propio "ser" del antropólogo, dos efectos se produjeron. Por un lado, antropólogos situados desde los planteamientos postmodernos, post-colonialistas, feministas y subalternos empezaron a insistir en la necesidad de reformar los arquetipos que orientan la legitimidad antropológica, haciendo hincapié en que esos arquetipos (masculinos, racistas, occidentalistas y pseudoobjetivistas) se reproducían insistentemente bajo un fallido discurso "meritocrático" (Weston 1997: 165). No obstante, también se reforzaron los esfuerzos institucionales por seguir demarcando las especificidades metodológicas del trabajo de campo como principal elemento diferenciador de los que están *adentro o afuera* (Clifford 1997a). Como resultado, la noción moderna de trabajo de campo continuó ejerciendo una división interna en la antropología, determinando el centro y los márgenes de la disciplina (Gupta y Ferguson 1997; Greenwood 2000b).

Entre los muchos "nuevos marginales" de la antropología, la figura que provocó más desconciertos académicos fue seguramente la del "antropólogo nativo". El antropólogo nativo contradice la relación binaria informante-informador y forma parte del grupo al que debería estudiar de forma supuestamente "distanciada". Esta etiqueta identitaria ("el nativo") solo puede existir en la medida en que es atribuida pues -parafraseando a Appadurai (1988) que a su vez parafraseó a Simone de Beauvoir- si es verdad que uno no nace antropólogo, sí se convierte en antropólogo; entonces uno tampoco puede nacer nativo. Uno se convierte en nativo. El que ciertos sujetos sean considerados prioritariamente "objetos de investigación" y no "investigadores de objetos", se debe a la existencia de una jerarquía que designa los "objetos prioritarios" de estudio.

La "multiplicación" de antropólogos nativos migrados a universidades de países del norte molestó (y molesta) gravemente las certezas fundacionales de la antropología, subvirtiendo los argumentos que legitiman la narración etnográfica. Según esos argumentos, el discurso del antropólogo es verídico porque él "estuvo allí" e incorporó "el discurso nativo" (Weston 1997: 174). El antropólogo habló y vivió con los que "realmente" son de allí, lo que hipotéticamente le habilitaría para comprender el mundo desde sus perspectivas. Pero, ¿qué pasa cuando el antropólogo es de allí? La respuesta lógica sería que se produce un discurso antropológico más profundo, ya que está respaldado por un "estar allí" más distendido temporalmente (Blum 2000: 107-108). Sin embargo, las razones de la disciplina no siempre siguen las razones de la lógica. Muchas cosas podrían surgir de esta nueva relación, pero la más frecuente ha sido un cuestionamiento sobre la legitimidad del discurso del "nativo" sobre si mismo, o sobre "su cultura". Pero no solamente los sujetos venidos de un "más allá nacional" se convirtieron en los "antropólogos nativos" del norte del mundo. En realidad, el "ser o no ser" de ese profesional depende más del hecho de que estudie a los que son supuestamente "sus iguales" (5). En ese amplio grupo podemos incluir a las feministas estudiando el feminismo; a los pobres estudiando la pobreza; a las lesbianas estudiando lesbianas; a los musulmanes estudiando musulmanes; a los emigrantes estudiando la emigración. Esa exclusión novedosa (puesta en términos distintos de las exclusiones clásicamente teorizadas por la propia antropología), genera lo que Weston designó como una condición profesional virtual:

"Muy a menudo descrita como una figura marginal, injustamente exiliada hacia la periferia de la disciplina, la antropóloga virtual en realidad se mueve a través del paisaje profesional como una criatura de otro orden. Ella es irremediamente 'Otra', pero no lo es gracias a algo tan descarado como el resultado de una operación de exclusión basada en la raza, sexo, clase, etnia, nacionalidad o sexualidad (...). Al contrario, la opresión opera oblicuamente para encasillarla en una categoría

híbrida. Es como etnógrafa nativa que la antropóloga virtual encuentra su trabajo juzgado como poco legítimo, siempre un paso antes de la 'antropología de verdad' " (Weston 1997: 163-164).

El límite de la disciplina es, por lo tanto, un "espacio simbólico" hacia donde fueron despreciativamente empujados los antropólogos "nativizados", quienes han encontrado mucha compañía con la que compartir su espacio periférico. En los márgenes disciplinarios encontramos además, a los antropólogos dedicados a la antropología aplicada (Bastide 1977; Foster 1974); a la investigación-acción-participante (Greenwood 2000a, 2000b); al estudio de las actuaciones y del movimiento (Bizerril 2004; Farnell 1999; Kaepler 1978; Reed 1998), y a la antropología reflexiva, planteada desde perspectivas inusitadas para las clásicas relaciones de otredad permitidas por el método moderno (Arantes 1996; Des Chene 1997; Passaro 1997; Weston 1997) (6).

El cuarto arquetipo que discutiremos se refiere a las ideas sobre el cuerpo del antropólogo que, naturalizadas de manera a-crítica, impactan profundamente las prácticas etnográficas. El trabajo de campo también corresponde a un *habitus*, a un conjunto de disposiciones y prácticas "incorporadas" por los investigadores (Clifford 1997a: 199). La idea moderna de que la "observación antropológica" implica un procedimiento neutral dio lugar a la naturalización de una serie de posturas corporales como si estas prácticas no fuesen en sí mismas a-neutrales. La normalización de un cuerpo masculino, europeo y occidental fue severamente criticada por antropólogas interesadas en las cuestiones de género y por antropólogos escribiendo desde la molesta inadecuación de aquellos que no forman parte de la corporalidad europea normativa. Sus críticas nos permitieron percibir que tras el epíteto moderno del trabajo de campo estaba la hegemonía de una idea de cuerpo y de un conjunto de prácticas disciplinarias a las que dicho cuerpo debería estar adscrito: un tipo refinado de *tecnología política del cuerpo* del antropólogo en términos foucaultianos (2004). Esa tecnología estaría, entre otras cosas, basada en la reducción del área de actuación del antropólogo a la definición del "espacio local" del grupo estudiado:

"El cuerpo legitimado por el trabajo de campo moderno no era un cuerpo sensorial moviéndose a través del espacio, cruzando fronteras. Él no estaba en una expedición o en un reconocimiento. Preferentemente, ese era un cuerpo circulando y trabajando (se puede incluso decir 'transitando') en un espacio delimitado. El mapa local predominaba sobre el tour o el itinerario como tecnología de ubicación física. Estar allí era más importante que llegar allí (y que vivir allí). El investigador en trabajo de campo era un cuerpo desplazado de su casa [*homebody abroad*] y no un visitante cosmopolita" (Clifford 1997a: 199).

Así, el movimiento del cuerpo del investigador en el "estar allí" es erosionado por su omisión en los relatos de la experiencia etnográfica. Ese *estar* implicaba consecuentemente, una idea casi siempre no pronunciada de inmovilidad en el "espacio del otro". Como si el desplazamiento del antropólogo hacia otra cultura resultase en la desaparición de su cuerpo y de las capacidades sensoriales, culturalmente sensoriales (Mauss 1979), de su propia existencia corporal. En ese sentido, la definición ética del tipo de vínculo entre investigados e investigadores se conformó en base a unos supuestos corpóreos insuficientemente cuestionados. La exclusión del cuerpo del etnógrafo como un producto culturalmente construido tuvo como consecuencia una marginación de las percepciones sensibles que ayudaban a componer los conocimientos conseguidos "en el campo" (Farnell 1999; Kaepler 1978; Reed 1998). La marginación del "dato sensible" ocurre al mismo tiempo en que se procesa una súper valoración de la oralidad: la palabra surge como motor, vehículo y prueba empírica incontestable (Fabian 2002: 105). El olvido del cuerpo ha dejado muchos mundos intactos dentro de las comunidades estudiadas por antropólogos, pero también ha dejado muchos mundos olvidados dentro de la propia metodología antropológica, pues los fenómenos aprendidos a partir de las experiencias corporalmente sensibles tuvieron que ser traducidos, omitidos, ocultados o alterados para su presentación como "dato científico".

Como consecuencia, las emociones tendieron a ser olvidadas en el arquetipo del método, pero también lo fueron las relaciones de género, de clase, de raza y el sexo -mantenido este último como un tabú, como uno de los elementos prohibidos en el trabajo de campo-. La publicación del diario de campo de

Malinowski provocó un verdadero escándalo porque evidenció como sus emociones, sentimientos y "prácticas corporales no prescritas" (para suavizarlo de algún modo) habían jugado un papel fundamental en la elaboración de su "antropología neutral" (Clifford 1997a).

4. La división que une: la capoeira y la generalización de la imaginación

La globalización resulta de una compresión temporal y espacial de los procesos sociales que acentúa su complejidad, subrayando que las experiencias cotidianas no pueden ser explicadas por paradigmas centrados en la idea de unidad lógica, formal o estructural (Bauman 2006). Las nuevas tecnologías de la comunicación han favorecido el que cada localidad del globo pueda estar conectada simultáneamente a otros lugares, compartiendo con ellos ritmos y movimientos, interaccionando a partir de vínculos heterogéneos (Clifford 1997a) y de interdependencia continua. Los múltiples usos del tiempo y del espacio que encontramos hoy día en todo el globo desafían las categorías sobre las cuales gran parte de las teorías sociales se consolidaron, rompiendo la inercia dualista con que muy a menudo se teorizó sobre la relación entre diferencia y semejanza, entre homogeneidad y complejidad:

"La globalización divide en la misma medida que une: las causas de la división son las mismas que provocan la uniformidad en el mundo. Junto con las dimensiones planetarias emergentes de los negocios, las finanzas, el comercio y el flujo de información, se pone en marcha un proceso 'localizador', de fijación del espacio. Estos procesos estrechamente interconectados introducen una fuerte línea divisoria entre las condiciones de existencia de poblaciones enteras, por un lado, y de los diversos segmentos de cada una de ellas, por el otro" (Bauman 2006: 8).

Las asociaciones de capoeira que estudiamos en Madrid son un ejemplo de fenómeno social que multiplica los usos del espacio y la experiencia de la temporalidad. Estos grupos territorializan en las calles, parques y plazas un tipo de prácticas sociales originadas en el proceso histórico de constitución de la sociedad brasileña, añadiendo a la vivencia cotidiana de la capital española unos ritmos, melodías y movimientos (Guizardi 2008) impensables en la sociedad española de hace treinta años. Esta diversificación del espacio público difícilmente tendría alguna coherencia si Madrid no fuera una *ciudad global* (Sassen 2006), si no estuviera involucrada en una circulación intensa de mercancías, informaciones y gentes que hace de la diversidad sociocultural un paisaje indispensable y común. En este sentido, la introducción de Madrid en las dinámicas del mundo globalizado generó un ambiente social en el que la multiplicación de *paisajes étnicos* (Appadurai 2000b) pudo ser aceptada como parte de la vida cotidiana:

"Este neologismo [paisaje étnico] conlleva cierta ambigüedad intrínseca. Se refiere, primeramente a los dilemas de perspectiva y de representación que todos los etnógrafos deben, tarde o temprano, confrontar, y admite que (al igual que los paisajes en las artes visuales) determinadas tradiciones de percepción y perspectiva, lo mismo que las variaciones en la posición y situación del observador, pueden afectar tanto al proceso como al producto de la representación. Pero también querría que este término indicara que hay ciertos hechos relativos al mundo del siglo XX que cualquier etnografía debe confrontar, entre los que se destaca la cambiante reproducción social, territorial y cultural de las identidades de grupo. En la medida en que los grupos migran, se reagrupan en nuevos lugares, reconstruyen sus historias y reconfiguran sus proyectos étnicos, lo *etno* de la etnografía adquiere una calidad resbaladiza y no localizada, ante la cual tendrán que responder las prácticas descriptivas de la antropología. Estos paisajes de identidades de grupo -los paisajes étnicos- desplegados por todo el mundo dejaron de ser objetos antropológicos familiares, ya que tales grupos dejaron de estar firmemente amarrados a un territorio y circunscriptos a ciertos límites espaciales, y ya no puede decirse que no tengan una consciencia histórica de si mismos ni tampoco que sean culturalmente homogéneos" (Appadurai 2000b: 63).

Así, la capoeira de Madrid constituía un fenómeno que a la vez resultaba de esta globalización de *paisajes*

étnicos y que también la provocaba. En gran medida, la reconstrucción de la llegada de los primeros capoeiristas a la capital española nos permitió comprender su "pionerismo" en la implementación de nuevos paisajes culturales en la ciudad a inicios de los años 1990, cuando la sociedad española aún estaba lejos de conocer la experiencia global de la diversidad cultural. Como me comentó *Mestre Pantera*, sus primeros años en España fueron bastante peculiares porque el color negro de su piel causaba susto y curiosidad:

"Me acuerdo una vez en Madrid, cuando yo salía de presentar un show de capoeira en una feria, y un muchacho le comentó a su madre: 'mira mamá, él tiene la piel negra'. Yo me reí, y me acerqué para presentarme, pero aquello era muy raro... ¿Te das cuenta? La gente no tenía la costumbre de ver negros en la calle" (*Pantera*, Madrid, diciembre 2008).

Este testimonio nos permite percibir cómo la transformación de España en país receptor de migración internacional promovió experiencias sociales que impelieron la reinterpretación de categorías históricamente importantes, como es la correlación entre cultura y raza. Así, la extrañeza del niño al encontrarse con la negritud de *Pantera* también encuentra un correlato en el tipo de resistencias que los brasileños tuvieron que vencer para hacer de su capoeira una práctica cultural aceptada en los espacios públicos. La presencia de estos inmigrantes contribuye a un cambio de percepción y de perspectiva que va tensionando y redimensionando las categorías de otredad en el imaginario español. Esta tensión actualiza en las dinámicas urbanas de ciudades como Madrid -en los encuentros, desencuentros y choques que conforman el ritmo de la vida cotidiana- otros nexos posibles para la relación entre espacio, diferencia y cultura, lo que muchas veces ocurre bajo la forma de conflictos.

Uno de los efectos globales más importantes de la migración es, por lo tanto, esta reconfiguración de los *paisajes étnicos* de los sitios de destino. Inmigrantes como *Pantera* actuaron conscientemente en esta reactualización, comprendiendo lúcidamente el papel de su presencia en el sentido de enunciar "otros mundos posibles":

"Yo iba y me presentaba a esta gente que nunca había visto un negro... En Brasil la cosa era diferente, porque allá la gente sabía que existen negros, blancos, rojos, amarillos y azules y que no pasa nada... Habría que enseñar esto aquí también" (*Pantera*, Madrid, diciembre 2008).

La existencia social de la capoeira en Madrid se inserta, por consiguiente, en el contexto amplio de un mundo que globaliza las interacciones sociales. En este mundo, las relaciones se van tejiendo según la posibilidad de unir subjetividades producidas por principios de realidad muy diversos -como en el encuentro entre *Mestre Pantera* y el niño que jamás había visto un negro-. La presencia de la capoeira en España en las últimas dos décadas, multiplicó el número de jóvenes españoles que se hicieron aprendices de este arte, incorporando su performance física, aprendiendo a hablar el portugués brasileño, asumiendo como suya la identidad capoeirista de consumo, y reivindicando a Brasil como su segunda casa, como su patria elegida. La socialización de estos españoles al mundo de la capoeira también supone una transformación de *paisaje étnico* bastante importante. En nuestro trabajo de campo no fueron pocas las circunstancias en las que abordamos a jóvenes que jugaban de modo brillante a la capoeira y a los cuales atribuíamos la nacionalidad brasileña. Para el desconcierto de nuestros prejuicios nacionalistas, estos chicos y chicas eran españoles, portugueses, ingleses, holandeses, suecos. La capoeira como fenómeno globalizado "une" (igual) estos discípulos europeos a sus maestros brasileños, generando un tipo de semejanza identitaria-corporal que en muchos aspectos confunde nuestros supuestos antropológicos acerca de la espacialización (nacional o no) de la identidad cultural.

Sin embargo, no podemos asumir que estos procesos globales operan únicamente según claves de homogenización (Bauman 2006). Éstos no hacen desaparecer las diferencias políticas, económicas y sociales que construyen las fronteras entre "los unos" y "los otros". En el caso de la capoeira esta paradoja es muy evidente. El que cada vez más europeos quieran ser como sus maestros brasileños no quita el que los últimos continúen ocupando el lugar político de los "otros" en Europa. No quita el que sigan siendo inmigrantes venidos de una región pobre del mundo, o que vivan dificultades jurídico-documentales

asociadas a esta condición. Tampoco elimina los problemas que viven al intentar circular entre las fronteras de diversos países, o que sigan sufriendo discriminaciones asociadas al color de su piel y a su condición de "inmigrante sudaca". Asumimos aquí que la condición de existencia de las identidades compartidas entre los capoeiristas europeos y brasileños es, simultánea e inexorablemente, la generación de las diferencias y divisiones que operan entre ellos: "la globalización divide en la misma medida que une". Así, el estudio de fenómenos como la capoeira, globalizados bajo el intrincado juego entre división y unión, requiere un fuerte replanteamiento de las categorías analíticas de la antropología, ofreciendo un claro desafío a la praxis antropológica: nos enfrentamos con el hecho de que tiempos variados, diferentes, desiguales y asimétricos conviven en los mismos espacios. El doble reto que se nos impone es el de reconocer la historicidad de los grupos sociales que estudiamos, y comprender que su existencia cultural provoca y es provocada por la interacción de diversas temporalidades (Fabian 2002, 2007) en desplazamiento. Creemos que la capoeira es un objeto de estudio privilegiado en este sentido, puesto que la dinámica comunitaria que a su alrededor se construye reivindica un discurso sobre la producción de la historia, involucrando a los capoeiristas en una "toma de consciencia" acerca de la historicidad y del desplazamiento como vivencias individuales- colectivas.

La recuperación de la dimensión histórica de los fenómenos nos permite tener claro que la globalización no es el fenómeno idílico donde gentes diferentes pueden compartir libremente ideas, imágenes, cosas, luchas y (por supuesto) identidades. Las narraciones de nuestros entrevistados brasileños acerca de incontables deportaciones, detenciones en aeropuertos y de separación de familias debido a las dificultades de acceder a los documentos de residencia en Europa nos permitieron ver cómo los impedimentos de flujo operan selectivamente de manera que confirman los derechos de unos y deniegan los de otros. La circulación global de las diversas formas de ser y estar en el espacio está insertada en redes de relaciones de poder que van limitando las posibilidades de recepción y los medios de utilización y reinterpretación de las imágenes globales (Tsing 2005). Vivimos un proceso social en el que el flujo convive y depende de desconexiones y rupturas y que no puede ser únicamente caracterizado por la "circulación libre" (Appadurai 2000a).

Pese a estos límites políticos-históricos que dan forma a la circulación, esta sigue siendo una era en que la posibilidad de imaginar nuevas identidades es innegablemente más extensa de lo que ha sido jamás. Esto ayuda a explicar porqué los capoeiristas brasileños pueden imaginar para sí una vida en tránsito por diversos lugares del mundo y porqué los europeos pueden imaginarse asumiendo unas identidades y prácticas sociales venidas del otro lado del Atlántico. No obstante, esta movilidad de imágenes y discursos tiene otras consecuencias particularmente curiosas para los estudios etnográficos. En el mundo global, antropólogos y estudiados comparten los mismos discursos, además de compartir una experiencia de localización "desplazada" (Tsing 1993). Cunningham (1999) describe exactamente esta circunstancia en su estudio sobre activistas de los derechos humanos en Estados Unidos:

"Y de forma importante, esta nueva y expandida constitución de los activistas utilizaba una retórica de la globalización que yo comprendía hasta aquél momento como un terreno exclusivamente académico -específicamente utilizado en las ciencias sociales. Individuos en esta nueva red política, por ejemplo, utilizaban términos como deterritorialización, no estado-céntrico, sociedad civil global y redes transnacionales. La aparente asimilación entre mis términos de análisis y los términos que usaban mis sujetos de campo era una nueva, y confusa, experiencia -hubo momentos durante esta fase de la investigación en los que yo experimenté el trabajo de campo como un adoctrinamiento en mis propias categorías de análisis" (Cunningham 1999: 584-585. Traducción propia).

La generación de discursos compartidos globalmente es, a su vez, fruto de la alteración de los procesos de creación de imágenes, símbolos, mitos e iconografías asociados a la vida *en y con* el espacio. El mundo de las compresiones temporales y espaciales fue forjado por la emergencia de sistemas masivos y cada vez más globales de comunicación que multiplicaron exponencialmente las posibilidades de *imaginación social* (Appadurai 1991, 2000b). Este proceso, tuvo como efecto "la transformación de la imaginación en un hecho social colectivo" (Appadurai 2000b: 5), permitiendo que la creatividad y la invención fuesen

incorporadas a la vida cotidiana (Appadurai 2000b: 6). El "desbordamiento de la modernidad" promovido por ese cambio en las tecnologías de la comunicación equivalió, por lo tanto, a una suerte de generalización de la imaginación que la extendió a todos los rincones de la vida social, desplazándola de la dimensión de los fenómenos excéntricos a la dimensión de los fenómenos ordinarios. La imaginación dejó de ser el espacio de fuga -donde se proyectaban los deseos irrealizables y donde el individuo se regocijaba superando las frustraciones de la vida en sociedad- para ser el espacio simbólico donde la propia vida se materializa. Tres elementos hacen visible este desplazamiento de la imaginación. En primer lugar, tenemos que la imaginación rompió las fronteras del arte, del mito y del ritual y fue incluida en las dinámicas del trabajo, del transporte, del consumo y de la vida social de todos. Esto afectó intensamente a la forma en que las personas imaginan sus espacios de origen, tránsito y permanencia:

"Más gente que nunca antes parece imaginar cotidianamente la posibilidad de que ellos o sus niños vayan a vivir y a trabajar a lugares distintos de donde nacieron (...). Pero en todos los casos, estas diásporas traen la fuerza de la imaginación hacia la vida de mucha gente común, hacia mitografías diferentes de la disciplina del rito o del mito en sus formas clásicas (...). Éstas mueven la fuerza glacial del *habitus* hacia la batida acelerada de la improvisación para amplios grupos de gente" (Appadurai 2000b: 6. Traducción propia).

El imaginarse la posibilidad de vivir y trabajar más allá de Brasil constituye una de las motivaciones que impelieron a los capoeiristas brasileños a su migración internacional. Actualmente, como vimos en nuestro trabajo de campo en Brasil, la posibilidad de emigrar es parte del imaginario común a todos los discípulos de la capoeira, acostumbrados a que sus agrupaciones estén ubicadas en varios países, y a los incontables relatos sobre la vida internacional de sus maestros y compañeros.

La segunda evidencia acerca de la generalización de la imaginación se refiere el hecho de que esta última no corresponde a aquello que muchas escuelas de las ciencias sociales inspiradas por el concepto marxista de alienación llamaron "fantasía": un estado en que los sujetos subliman su conciencia social, enajenándose como productores de historicidad y asumiendo pasivamente la historia como una existencia objetiva que les es exterior (Fabian 2007). La *imaginación social generalizada* es un tipo de elaboración individual-colectiva de nuevos mundos posibles que casi siempre resulta, da origen o impacta la creación de nuevas acciones sociales:

"Es esta imaginación lo que crea ideas de vecindad y nacionalidad, las ideas de economías morales y de regla justa, de sueldos más altos y de la posibilidad del trabajo extranjero. La imaginación también es hoy día un punto de apoyo para la acción y no solamente para el escapismo" (Appadurai 2000b: 7. Traducción propia).

Un ejemplo interesante de cómo esta imaginación da paso a nuevas formas de acción social está en un caso que nos fue contado por *Mestre Cobra Mansa*, reconocido líder internacional de capoeira. El *mestre* nos relató cómo la expansión de su agrupación, la *Federação Internacional de Capoeira Angola*, hacia un país del este europeo había ocurrido gracias a que un grupo de jóvenes había descubierto la práctica en imágenes que circulaban en Internet. Algunos se habían juntado para imitar lo que veían en los videos y tras meses de entrenamientos ya habían logrado reunir un gran número de participantes. A partir de ahí, captaron fondos para financiar el viaje del maestro brasileño, proponiéndole que su agrupación mantuviera una sede fija en la ciudad. Según *Cobra Mansa*, este tipo de desarrollo se repitió en por lo menos otras tres localidades europeas. El que los jóvenes se imaginen como capoeiristas, el que visualicen su adhesión a esta identidad y el que proyecten para sus vidas administrar, influenciar o dirigir un tipo de flujo internacional (el viaje del capoeirista brasileño y la creación de una sede local de su grupo) posibilita que se conviertan en sujetos de una cadena de relaciones globales. La imaginación como elemento generalizado es un importante cimiento de las acciones sociales que mantienen los movimientos globales de la capoeira.

La tercera de las innovaciones referidas a la imaginación es la distinción de su existencia a nivel individual y a nivel colectivo. Los medios de comunicación de masa posibilitan la creación de

comunidades de sentimiento (Appadurai 2000b), es decir, el que personas que no comparten territorio, costumbre, idioma, o religión, hagan uso de los mismos elementos (iconos, símbolos, imágenes y discursos) y que se vinculen emocionalmente a ellos (7). Demandas surgidas en las dinámicas locales de la vida social pueden recurrir a esos elementos del imaginario globalizado para expresar sus luchas, deseos o necesidades, usando un lenguaje y una iconografía que a la vez sublima lo local y se materializa en él. Esta vivencia pluri-localizada de elementos simbólicos globales genera comunidades de individuos que sin ni siquiera conocerse pueden desear, imaginar o trazar fines comunes para sus vidas. Estas personas están conectadas por una fijación fraccionada, imprevisible, heterogénea y desigual a mensajes comunes. Los colectivos de capoeira que se encuentran diseminados en centenas de países del mundo, como el *Grupo Senzala* y el *Abadá Capoeira*, conforman un ejemplo muy claro de este tipo de *comunidad de sentimiento*, en la medida que generan vinculaciones de pertenencia entre individuos que viven en contextos muy diversos y que componen su propia subjetividad a partir de paisajes étnicos sustancialmente diferentes.

Lo que nos resulta especialmente importante desde un punto de vista de la praxis antropológica, se refiere a que esta nueva configuración de la imaginación como fenómeno global instaura una alternancia de flujos y rupturas que desarticula la acepción moderna de espacio, desarticulando por ende el supuesto de que los individuos están estructural o funcionalmente restringidos a las producciones de subjetividad asignadas a un *locus* específico. Simultáneamente, la circulación de imaginarios compartidos no impide la existencia y reproducción de las desigualdades en escala global (Appadurai 2000a: 5). Así, se consolidan patrones de movilidad que desterritorializan los circuitos de consumo y producción a la vez que desterritorializan los productores y consumidores (Bauman 2006). Estos procesos de desterritorialización y re-territorialización son bastante visibles en la expansión internacional de la capoeira. A la luz de la interacción entre localidad y globalidad, concluimos que las formas culturales ya no pueden ser concebidas como entidades separadas por fronteras nítidas (8). Eso conlleva asumir que los fenómenos globalizados como la capoeira no pueden ser delimitados por un ejercicio de cartografía clásica y que su estudio debe comprenderlos de acuerdo a su existencia refractaria, yuxtapuesta, confusa (Appadurai 2000b: 46). La polimorfia de los circuitos globales puede generar subsidios para nuevas, imprevisibles y transformadoras apropiaciones por parte de los sujetos, pero también puede generar procesos de imposición que agravan las estructuras de dominación (Ayora Díaz 2005). Sin embargo, suponer que todos los procesos de identificación en el mundo globalizado atienden a esta última lógica, que hay una unívoca imposición de lo global sobre lo local, sería una equivocación (Besnier 2007). Eso ocurre porque las realidades globalmente compartidas siguen teniendo vida a partir de una experiencia inmediata, contextual y cotidiana: siguen dependiendo de la experiencia de la *localidad*.

La *localidad* debe ser comprendida como una realidad "fenomenológica compleja", constituida en tres dimensiones: el "sentido de intermediación social", las "tecnologías que permiten la interactividad", y la "relatividad de los contextos" (Appadurai 2000b: 178). Esta "calidad fenomenológica" de la localidad se manifiesta en la sociabilidad, en la reproducibilidad y en las múltiples formas de acción social. Pero esto no es todo. Es en la localidad donde se genera el *conocimiento local*, que no es único y exclusivo de un determinado lugar, y que tampoco se reduce a una condición de inmovilidad en un dado espacio. Lo denominamos *conocimiento local* porque permite la producción y reproducción de la localidad en las tres dimensiones que mencionamos. En otras palabras, es el *conocimiento local* lo que posibilita la creación de sujetos locales "realizables" (Appadurai 2000b: 181), capaces de hacer uso de las variadas condiciones globales de la circulación de ideas, gentes, seres, formas, imágenes y mercancías dándole un sentido que, sin dejar de ser global, es también propio, vivido diariamente en la realización de la vida *en la, con la y a partir de la localidad*. Consecuentemente, "el conocimiento local no es solamente local *en sí mismo*, sino que es local *para sí mismo*" (Appadurai 2006: 181). Al mismo tiempo en que se realiza en sí misma, la localidad se realiza también como globalidad: la "información global" es recibida por los sujetos que la interpretan adecuándola a su particular contexto histórico-social (9). En el mismo momento en que es generada, esta re-actualización local de lo global es puesta en circulación, llegando a otros espacios y globalizándose, llegando a nuevas localidades donde será adaptada por nuevas gentes. Esto es lo que ocurre por ejemplo, cuando los videos de las *rodas de capoeira* realizadas en las calles de Madrid son

"colgados" en Internet. La globalización no es una fuerza unívoca que barre el mundo imponiendo la totalidad sobre la particularidad. Ella es un movimiento que desde la localidad genera universos que están en constante cambio (Appadurai 2006: 36) [\(10\)](#).

Nuestro proceso de estudio de la capoeira partió del supuesto de que ella era una práctica global, pero nuestra apuesta fue la de conocer cómo su globalidad se articulaba a partir de localidades, es decir, a partir de las realidades contextuales en las que los capoeiristas se constituían como sujetos. Esto se debe a la premisa de que la clave para comprender la relación entre localidad y globalidad está en la capacidad de improvisación cotidiana llevada a cabo por los sujetos en la medida que transforman los iconos de un mundo en fluctuación, apropiándose. Eso nos pone a medio camino entre el concepto de *habitus* de Bourdieu -en que el sujeto tiene sus acciones enmarcadas por estructuras que a la vez dan forma y contenido a su existencia en sociedad- y la idea de Guattari de que todos los sistemas sociales, por más cerrados que parezcan, dejan un espacio al surgimiento de la novedad (Appadurai 2000b: 55-56). Y si los fenómenos globales como la capoeira pueden ser comprendidos a partir de la experiencia de la localidad, entonces la metodología antropológica, en su énfasis en la construcción cotidiana de la realidad, sigue siendo una herramienta válida y quizás la más adecuada para entender dichos fenómenos en su complejidad. Lo que sí debiéramos plantear, es cómo utilizar la metodología etnográfica, más allá de los arquetipos que la han legitimado en la antropología, para hacer posible una lectura adecuada de estas nuevas y desafiantes formas de vida en la localidad.

Notas

1. Joseph, estudiando la capoeira en Toronto (Canadá), observó que los espacios donde se organizaban los entrenamientos, las ruedas y los encuentros son los puntos nodales a partir de los cuales una "geografía" de la capoeira se articula en la ciudad. Partimos de este mismo supuesto en nuestra investigación sobre la capoeira en Madrid (cfr. 2008a: 195).
2. La graduación de capoeira equivale al nivel de desarrollo técnico del capoeirista, relacionándose además con el papel que éste ocupa en la jerarquía interna del colectivo.
3. La crítica antropológica al colonialismo no surgió en los años 1990. Como bien comentan Bastide (1977), Burawoy (2000), Clifford (1997b) y Foster (1974), el uso de la antropología como instrumento de la administración colonial británica fue severamente reprochado por la propia antropología británica en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial -para citar un ejemplo contundente, aunque no único-. Pero lo que sí hay que considerar es la diferencia de contenido entre la crítica manifiesta a partir de los años 1950 y aquella que vio a la luz cuarenta años más tarde. Posteriormente a la segunda guerra mundial, se rechazaba el tipo de apropiación política que las administraciones coloniales hacían del conocimiento producido por los antropólogos -subrayándose la utilización deformada de dicho conocimiento como una herramienta de dominación-. La perspectiva evocada en los años 1990, sin embargo, concernía al etnocentrismo de los propios métodos de investigación.
4. El ideal de distancia espacial entre antropólogos y las comunidades estudiadas fue desde hace mucho subvertido por la aparición de investigadores que estudiaron comunidades urbanas o grupos con quienes comparten un "área cultural". Pero estos estudios tampoco están libres de la presión de definir a los sujetos investigados como "diferentes", aunque cercanos. Passaro (1997) llamó a esa ansiedad metodológica *colonialismo interno*: un esfuerzo por delimitar la unidad identitaria de la antropología en los centros norte-americanos y europeos, señalando la existencia de los "otros internos" de dichas sociedades. La antropología de las minorías étnicas y de los guetos en el "mundo desarrollado" sigue legitimándose en la ideología de otredad de los antropólogos en relación a estos colectivos.

5. Y aquí se aplican unos principios de "igualdad" basados muchas veces en groseros estereotipos de pertenencia y homogeneidad comunitaria (Passaro 1997).
6. Seguramente estamos hablando de una marginalización simbólica apoyada en la preferencia por ciertas definiciones metodológicas de la etnografía como práctica científica. Pero seríamos poco realistas si no considerásemos las implicaciones políticas que yacen en la marginalización de esas "otras" definiciones metodológicas. Especialmente porque estar en el "centro" de la disciplina es lo que permite definir quienes serán los destinatarios de fondos para investigación y de las plazas docentes en las universidades -lo que también tiene su impacto sobre la capacidad de penetración en el mercado de las publicaciones (Weston 1997: 163; Passaro 1997: 148).
7. La generalización global de estos elementos a través de los circuitos de distribución mediáticos tiene el efecto de desconectarlos parcialmente de su contexto de producción, dando muchas veces la impresión de que se tratan de formas a-contextuales, abstraídas del sentido histórico, social y político en que fueron generados.
8. Como otros ejemplos de los procesos de interacción local-global a los que aquí nos referimos, indicamos el análisis de Sassen (2006) sobre la de globalización de las elites económicas brasileñas; la investigación de Besnier sobre el flujo de imágenes globales acerca de la homosexualidad y su impacto en los concursos de travestís "*Miss Galaxy*" en Tonga. Para un análisis de cómo las imágenes globales se prestan a la legitimación de la inserción de inmigrantes filipinos y caribeños en Estados Unidos, sugerimos el trabajo de Glick-Schiller y otros (1995). Para el impacto de la imaginación, discursos e ideas globales en los movimientos políticos, indicamos el estudio de Cunnigham (1999) sobre los activistas religiosos en Tucson (Arizona, Estados Unidos). Finalmente, también recomendamos el estudio de Ayora Díaz (2005) sobre cómo la generación de un estereotipo de "medicina tradicional indígena" por parte de las Organizaciones no Gubernamentales en el Estado de Chiapas (México), resultó en la hegemonía de la noción de herbolaria reconocida por la industria farmacéutica transnacional. En Chiapas, la imposición de estas imágenes "globalizadas" de "medicina tradicional" promovió la exclusión de todas las prácticas indígenas no alineadas a estas concepciones de los proyectos y políticas públicas a nivel local. En este caso, la imaginación global operó lo que el autor identificó como un "un neocolonialismo" conceptual (Ayora Díaz 2005: 137), determinando qué tradiciones serían validas.
9. Esa perspectiva nos lleva a insertar los procesos históricos en la mirada etnográfica, asegurando que la comprensión de los elementos macro y micro sociales ocurran de forma coherentemente interconectada. De esta manera evitamos lo que Burawoy (2000: 27) llamó "objetivación" (*objectification*): constituir las fuerzas translocales bajo un falso sentido de durabilidad que las mitifica, suponiendo que la vida en escalas micro-sociales está gobernada por fuerzas incontenibles que la extrapolan.
10. Este proceso, como afirmamos anteriormente, no es idílico, pues los mecanismos económicos dominantes imponen una hegemonía de los circuitos globales de distribución de información, imágenes, mercancías. Los sentidos generados por las fracciones sociales dominantes de las localidades hegemónicas, la "cima de la globalización" (Bauman 2006: 9), tienden a ser impuestos sobre las demás localidades del globo (Appadurai 2006; Sassen 2006). Dicha imposición se valió y sigue valiéndose de la estructura de los Estados y del poderío de imposición de sus aparatos. Sin embargo, aún cuando se imponga el triunfo de la imagen, su existencia en la localidad existirá bajo una apropiación que será siempre contextual.

Bibliografía

Appadurai, Arjun

- 1988 "Putting Hierachy in Its Place", *Cultural Anthropology*, 3(1): 36-49.
- 1991 "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology", en R. G. Fox (coord.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, School of American Research Press: 191-210.
- 1998 "Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization", *Development and Change*, 29: 905-925.
- 2000a "Grassroots Globalization and the Research Imagination", *Public Culture*, 12(1): 1-19.
- 2000b *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis-London, University of Minnesota Press.
- 2006 *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*. Durham, Duke University Press.

Arantes, Antonio A.

- 1996 "The War of Places. Symbolic Boundaries and Liminalities in Urban Space", *Theory, culture & Society : Explorations in Critical Social Science*, 13(4): 81-92.

Assunção, Mathias Röring

- 2005 *Capoeira. The history of an Afro-Brazilian martial art*. London-New York, Routledge.

Ayora Díaz, Steffan Igor

- 2005 "Translocalidad y la antropología de los procesos globales: saber y poder en Chiapas y Yucatán", *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(1): 134-163.

Bastide, Roger

- 1977 *Antropología aplicada*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Bauman, Zygmunt

- 2006 *La globalización. Consecuencias humanas*. México, Fondo de Cultura Económica.

Besnier, Niko

- 2007 *Negotiating Local Subjectivities on the Edge of the Global*. Amsterdam, Vossiuspaper - UvA.

Bizerril, José

- 2004 "O vínculo etnográfico: intersubjetividade e coautoria na pesquisa qualitativa", *Universitas, Ciências da Saúde*, 2(2): 152-163.

<http://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/index.php/cienciasaude/article/viewFile/530/351>

Blum, Joseph A.

- 2000 "Degradation without Deskilling. Twenty-five Years in the San Francisco Shipyards", en T. Gowan (ed.), *Global Ethnography. Forces, Connections and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press: 106-143.

Burawoy, Michael

- 2000 "Introduction: Reaching for the Global", en T. Gowan (ed.), *Global Ethnography. Forces, Connections and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press: 1- 40.

Clifford, James

- 1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press.

1992 "Traveling Cultures", en L. Grossberg (ed), *Cultural Studies*. New York, Routledge: 96-112.

1994 "Diasporas", *Cultural Anthropology*, 9(3): 302-338.

- 1997a "Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology", en Akhil Gupta y James Ferguson (eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press: 185-222.

1997b *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge-Massachusetts-London, Harvard University Press.

Comaroff, John (y Jean Comaroff)

1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder-Colo, Westview Press.

Cunningham, Hilary

1999 "The Ethnography of Transnational Social Activism: Understanding the Global as Local Practice", *American Ethnologist*, 26(3): 583-604.

Des Chenes, Marie

1997 "Locating the Past", en A. Gupta y J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press: 66-85.

Fabian, Johannes

2002 *The Time and the Other. How Anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press.

2007 *Memory against Culture. Arguments and Reminders*. Durham-Londres, Duke University Press.

Farnell, Barbara

1999 "Moving Bodies, Acting Selves", *Annual Review of Anthropology*, 28: 341-373.

Fortier, Anne-Marie

1999 "Re-memembering Places and the Performance of Belonging's", *Theory, Culture & Society*, 16 (2): 41-64.

Foster, George M.

1974 *Antropología aplicada*. México, Fondo Económico de Cultura.

Foucault, Michel

2004 *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes.

Giménez, Carlos

2003 *Qué es la inmigración*. Barcelona, Integral.

Glick-Schiller, Nina (y Linda Basch)

1995 "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration", *Anthropological Quarterly*, 68(1): 48-63.

Greenwood, Davydd J.

2000a "De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas", *Revista de Antropología Social*, 9: 27-49.

2000b. "El sentido práctico de la antropología", *Actas del VI congreso de antropología aplicada y del simposio*. Granada (noviembre 2002):

<http://primeravistalibros.com/framePDF.jsp?idLibro=1784&fichero=cod1784obra.pdf&id=-1227168681>

Guizardi, Menara Lube

2008 "Capoeira: Una reflexión sobre la apropiación de los espacios urbanos", *Cultura Urbana*, 1:

http://www.cultura-urbana.cl/capoeira_espacios_urbanos_lube.pdf

2009a "Las redes de la capoeira en Madrid". *Minutes of the 10th Portuguese-Afro-Brazilian Conference on Social Sciences*. Braga, Universidade do Minho:

<http://www.xconglab.ics.uminho.pt/>

2009b "Nadando contra la corriente: La dislocación de los arquetipos del trabajo de campo en una etnografía sobre la capoeira en Madrid", *Sinais Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, 6(1):

http://www.indiciarismo.net/revista/CMS/?Edi%E7%F5es:Edi%E7%E3o_n.06%2C_v.1%2C_Dez.2009

Gupta, Akhil

1992 "The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism", *Cultural Anthropology*, 7(1): 63-79.

Gupta, Akhil (y Aradhana Sharma)

2006 "Globalization and Postcolonial States", *Current Anthropology*, 47(2): 277-307.

Gupta, Akhil (y James Ferguson)

1992 "Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, 7(1): 6-23.

1997 "Discipline and Practice. 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology", en Akhil Gupta y James Ferguson (eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press: 1-46.

Hall, Stuart

1980 *Culture, Media and Language*. London, Hutchinson.

Hannerz, Ulf

1986 "Theory in Anthropology: Small is Beautiful? The problem of Complex Cultures", *Comparative Studies in Society and History*, 28(1): 362-367.

Haraway, Donna

1991 *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge.

Harvey, David

1989 *The Conditions of Post-Modernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford, Blackwell.

Hetherington, Kevin

1996 "Identity Formation, Space and Social Centrality", *Theory, culture & society: explorations in critical social science*, 13(4): 31-52.

Joseph, Janelle

2008a "Going to Brazil: transnational and corporeal movements of a Canadian-Brazilian martial arts community", *Global Networks*, 8(2): 194-213.

2008b "The Logical Paradox of the Cultural Commodity: Selling an 'Authentic' Afro-Brazilian Martial Art in Canada", *Sociology of Sport Journal*, 25: 498-515.

Kaeppler, Adrienne L.

1978 "Dance in anthropological perspective", *Annual Review of Anthropology*, 7: 31- 49.

Kuklick, Henrika

1997 "After Ishmael: The Fieldwork Tradition and Its Future", en Akhil Gupta y James Ferguson (eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press: 47-65.

Lévi-Strauss, Claude

2006 *Tristes trópicos*. Barcelona, Paidós.

Malkki, Liisa H.

1997 "News and Culture: Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition", en Akhil Gupta y James Ferguson (eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press: 86-101.

Marcus, George E.

1994 "On Ideologies of Reflexivity in Contemporary Efforts to Remake the Human Sciences", *Poetics Today*, 15(3): 383-404.

1995 "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.

1999 "How Anthropological Curiosity Consumes Its Own Places of Origin". *Cultural Anthropology*, 14(3): 416-422.

Mauss, Marcel

1979 "Las técnicas del cuerpo", en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.

Passaro, J.

1997 "You Can't Take the Subway to the Field!: 'Village' Epistemologies in the Global Village", en Akhil Gupta y James Ferguson (eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press: 147-162.

Portes, Alejandro (y Luis Eduardo Guarnizo)

2002 "Transnational Entrepreneurs: An Alternative Form of Immigrant Economic Adaptation", *American Sociological Review*, 67(2): 278-298.

Reed, Susan A.

1998 "The Politics and Poetics of Dance", *Annual Review of Anthropology*, 27: 503-532.

Rosaldo, Renato

1989 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston, Beacon Press.

Sassen, Saskia

2006 "Locating Cities on Global Circuits", en Saskia Sassen (ed.), *Global Networks. Linked Cities*. Nueva York-Londres, Routledge: 1-36.

Stocking, George W.

1988 *Guardians of the Sacred Bundle: The American Anthropological Association and the Representation of Holistic Anthropology*. New York, American Council of Learned Societies. ACLS Occasional Paper: 17-25.

1992 *The Ethnographer's magic and Other Essays in History of Anthropology*. Madison, University of Wisconsin Press.

Stoller, Paul

1996 "Spaces, Places, and Fields: The Politics of West African Trading in New York City's Informal Economy", *American Anthropologist*, 98(4): 776-788.

Tsing, Anna L.

1993 *In the realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way place*. Princeton, Princeton University Press.

2005 *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton, Princeton University Press.

Werbner, Pnina

1996 "Fun Spaces. On Identity and Social Empowerment among British Pakistanis", *Theory, Culture & Society: Explorations in Critical Social Science*, 13(4): 53-79.

Weston, K.

1997 "The Virtual Anthropologist", en Akhil Gupta y James Ferguson (eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press: 163-184.

Recibido: 12 mayo 2011 | Aceptado: 20 octubre 2011 | Publicado: 2011-11