

Nadando contra la Corriente:

La disolución de los arquetipos del trabajo de campo en
una etnografía sobre la capoeira en Madrid

Menara Lube Guizardi¹

Resumo: O objetivo do presente ensaio é descrever as adaptações metodológicas levadas a cabo no trabalho de campo junto às associações de capoeira na cidade de Madrid (Espanha), realizado entre os anos de 2006 e 2008. A reflexão proposta tem como pano de fundo uma análise a cerca dos arquétipos que historicamente estruturaram a legitimidade da observação participante. Nessa direção, se critica a permanência silenciosa de padrões pensados desde uma subjetividade masculina, eurocêntrica e que tende a invisibilizar o papel da interação corporal na recolhida dos dados empíricos. Partir-se-á de uma reflexão sobre como a metodologia antropológica moderna vem-se mostrando especialmente inadequada aos contextos de fluxos e rupturas de um mundo globalizado – o que nos permitirá questionar, em seguida, a validade epistemológica da justaposição entre cultura, identidade e território. Finalmente, se abordam algumas propostas que nos apontam a possíveis transgressões dos arquétipos modernos do método. Essa transgressão, não obstante, é um diálogo assimétrico, vivido a partir da condição subjetiva marginal da pesquisadora em relação aos processos hegemônicos de construção do saber na antropologia: a condição de mulher, jovem, e “homogeneamente nativizada” como parte dos “objetos preferentes” aos quais deveria estudar.

1. Introducción.

El objetivo del presente ensayo es describir algunas de las “transgresiones” metodológicas en las que he incurrido en el desarrollo de mi etnografía a cerca de las agrupaciones de capoeiristas en la ciudad de Madrid, España. Pudiendo parecer pretenciosa, mi condición investigadora se ha encontrado en un dialogo constante con los persistentes arquetipos del trabajo de campo en la antropología – un diálogo que cuestionaba algunos pilares de la relación de

¹ Menara Lube Guizardi é graduada em Ciências Sociais pela UFES (2004); especialista em Ciências Humanas e Desenvolvimento Social pela mesma universidade (2006); mestre em estudos latino-americanos pela Universidade Autônoma de Madrid (2008) – onde atualmente cursa o doutorado em Antropologia Social. Integra o Instituto das Migrações, Etnicidade e Desenvolvimento Social (IMEDES) vinculado ao departamento de Antropologia Social e Pensamento Filosófico Espanhol (Universidade Autônoma de Madrid).

otredad antropológica y que al mismo tiempo me hacía objeto de duda entre otros investigadores (más celosos de una metodología definida por los designios de la “observación participante malinowskiana”). Pero es necesario explicitar que ese no fue (y seguirá sin ser) un diálogo simétrico: es un encuentro que viví desde los márgenes de la disciplina, desde la molesta (aunque propia) condición de mujer, joven y “nativa”. En ese sentido, mi relación con las gentes estudiadas estuvo profundamente “contaminada” por nuestra vinculación identitaria. Una vinculación construida no solamente a niveles societarios, sino también a niveles profesionales: un estigma que me clasificaba como parte de los “objetos preferentes” de la antropología ¿Quién estudia quién si se borran las fronteras entre los objetos de estudios y los concedores de objetos? En la ausencia de un “campo” que se adecuara a los estereotipos de lejanía y sincronidad, ¿cómo podría mi investigación ser legítimamente clasificada como antropológica?

En el decorrer del proceso de adaptación de mi otredad (como nativa del grupo que estudiaba) a la normatividad metodológica de la antropología institucionalizada en España, terminé por comprender que los mitos, emblemas y señales de la construcción histórica de la disciplina (como un campo de saber-poder) se entrecruzaban una y otra vez, con los mitos, emblemas y señales que constituyen mi propia identidad nacional. En consecuencia, y quizás de forma más poética de lo que debiera, los cauces metodológicos por los que me fui decantando resultaron de una intensa mediación entre el centro epistemológico de la etnografía y el descentro identitario de mi marginalidad como productora del conocimiento en una escala global. Finalmente, he logrado dejar indicios de mi subjetividad en la perspectiva y en el foco adoptados en la investigación; indicios que anuncian doblemente a mi y a los estereotipos con los cuales dialogué.

Para explicar la construcción de ese proceso, empezaremos nuestro viaje dedicándonos a comprender por qué el fenómeno que entendemos como globalización ha provocado un temblor en los pilares de la antropología – haciendo cuestionar la naturalización arquetípica del *trabajo de campo* como un esqueleto que da forma a la disciplina. Después de ese análisis, procederé a

una presentación de cómo mi trabajo de campo en Madrid rompió algunos de los elementos arquetípicos, transformando mi investigación en un estudio excéntrico: en los márgenes del centro prototípico de la antropología clásica (moderna).

Espero que la reflexión que subyace al presente texto pueda aportar a la crítica de los muchos *colonialismos internos de la antropología* (Rosaldo, 1989), pero mi pretensión aquí no es exactamente la de proponer soluciones metodológicas “definitivas”. Mi postura es más bien la de mantener un debate que no alcance definiciones cabales, finales, absolutas. Como bien decía Chantal Mouffe (1999), el consenso no puede nacer de la objetivación (cristalización) de las opiniones, puesto que debe implicar la asunción del conflicto como elemento inherente al propio principio de realidad. En esa misma línea, creo que nos urge repensar las definiciones metodológicas del quehacer etnográfico asumiendo los conflictos que emanan de la polarización del conocimiento en un mundo de flujos globales y acumulaciones (cada vez más) desiguales. Por eso, les invito a una reflexión sobre los designios silenciosos de una antropología aún marcada por su pasado colonial. Una reflexión que no concluye llevándonos a la falsamente definitiva “solución de nuestros problemas”; pero que aporta desde una experiencia práctica concreta (y por ende limitada), la manera cómo he solucionado algunos de los conflictos epistemológicos que me impedían *incorporar* la figura moderna del “buen antropólogo”. Si Heidegger estaba correcto al decir que lo esencial puede permanecer silenciado en el discurso para existir cada vez más real en la experiencia de los sujetos (citado por Sodré, 1999); entonces nuestro intento de enunciar la permanencia de esos indicios arquetípicos (masculinos y europeos) puede ser un buen inicio en el camino que nos posibilitará deshacer la vigencia real (la convergencia en un principio de realidad) de esos arquetipos.

2. El espacio en y el espacio de la antropología: globalización y categorías espaciales.

Cuando, en la década de 1990, antropólogos como Marcus (1994, 1995, 1999), Gupta y Ferguson (1992, 1997a, 1997b), Clifford (1992, 1994, 1997a, 1997b) y

Appadurai (1991, 1999) empezaron 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 serían llevadas a cabo 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 relación tiempo-espacio (Harvey, 1989, Bauman 2006); en la generalización de la especialización flexible del post-fordismo (Harvey, 1989); en una nueva situación postcolonial (Appadurai, 1999, 2000a, 2000b; 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 en que se vislumbra una transformación epistemológica. Con la emergencia de las interconexiones entre sociedades y culturas – promovidas en gran parte por las nuevas tecnologías de la información – la antropología ve caerse por tierra las paredes internas en las que su edificio disciplinario se apoyaba doblemente: a niveles teóricos y empíricos.

Algunos de esos presupuestos, como la noción de que “los sujetos son productos mecánicos de sus circunstancias objetivas” (Appadurai, 2000a:5 – traducción propia), apenas tardaron en tumbarse. Otros, como la idea de que “la conexión entre eventos significativamente apartados en el espacio pero aproximados temporalmente sería imposible de establecer” (Appadurai, 2000a: 5 – traducción propia), 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 intocadas e incomunicadas².

Más que nunca, los antropólogos se encontraron con la fragilidad histórica y con la contingencia de 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 (Schiller, Basch et al., 1995), por las reagrupaciones nacionales (Gupta, 1992) y por las independencias (Appadurai, 2000b) no era, en definitiva, pasible de ser aprehendido bajo la noción simplista que separa los que están allá, de los que están aquí (Schiller, Basch et al., 1995; Portes, Guarnizo et al., 2002). El mundo global se forma a partir de borrar fronteras y a dejar poco espacio para diferencias tácitamente antagónicas, binarias (Clifford, 1997a): una realidad donde el “allá es ahora; aquí es allá; y nosotros somos ellos” (Passaro, 1997:174-175 – Traducción propia, énfasis añadido).

Como hizo hincapié Anna Tsing (1993), la etnografía no podría más tener 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 naturaleza de la inserción de la propia antropóloga en el devenir y porvenir de esas fuerzas. El trabajo de campo de Tsing se convirtió, entonces, en aquello que ella mismo llamó “un lugar fuera del camino” – cruzando frecuentemente las fronteras entre el relato de viajeros y la narración etnográfica y encontrándose con aquellos que no están donde se espera. La antropología de Tsing se materializó como una ciencia en desplazamiento (también citada por Clifford, 1997a, 1997b y por Marcus, 1995).

² Otros presupuestos fundados más profundamente en los cimientos de la disciplina aún siguen resistiéndose pese a las evidencias cada vez más tenaces de su incongruencia. Ese es el caso de la poderosa idea de que las regiones “marginales del globo son simplemente productoras de datos para teorías manufacturadas en el norte” (Appadurai, 2000a: 5 – traducción propia): un presupuesto que sigue desafiando la propia realidad en un mundo donde las fronteras entre sur y norte ya no se ven como antes, gracias (entre otras cosas) a una movilidad de gentes en magnitudes antes desconocidas en la historia del mundo capitalista.

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 puesto 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, 1997:3)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 los trabajos como el de Haraway (1991); Kuklick (1997); Des Chenes (1997); Fortier (1999); Hetherington (1996); Werbner (1996), entre otros.

Pero sus escritos no surgían desamparados: casi todos ellos se respaldaban en la incomodidad manifiesta desde los años ochenta por autores como Hannerz (1986), para quién la antropología seguía obsesionada en encontrarse los “más otros entre los otros” (citado por Gupta y Fergusson, 1997: 8 – Traducción propia). Ese mismo tipo de consideraciones fueron tejidas por Renato Rosaldo (1989), para quién la “nostalgia imperialista” continuaba alimentando los imaginarios etnográficos generando los “otros prioritarios”. A

³ La crítica antropológica al colonialismo no surgió en los años noventa. 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 llevar en consideración 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 90, sin embargo, concernía al etnocentrismo de los propios métodos de investigación.

esas denuncias se sumaba los comentarios de Stocking (1988) – sobre como la cohesión de la antropología como disciplina había sido posible gracias a la representación ficticia de una metodología supuestamente “universal” y “universalizable”.

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” que los sujetos tienen de esos procesos 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 por la mirada estática del espacio como la inscripción material de una cultura cristalizada.

Como consecuencia de esos movimientos críticos, el inicio del siglo XXI fue un momento de desdibujar de la antropología moderna, otrora comprendida como: 1) una ciencia dedicada a las particularidades (a las diferencias culturales) de determinado grupo humano 2) puesto sobre (o identificado con) un territorio dado (Appadurai, 2000); 3) concebido de forma a-histórica (por regla desconectado del “mundo occidental”) (Burawoy, 2000: 1; Des Chene, 1997:66) y 4) mediada por 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 en gran medida como un contra-arquetipo exotizado y legitimador de la “normalidad” del “uno” (Appadurai: 1988; Weston, 1997).

3. El papel del trabajo de campo en la antropología.

La reflexión antropológica que se pasa a desarrollar impactada por los nuevos fenómenos de la globalización (migraciones, refugios, redes transnacionales, nuevas independencias y guerras) abre el 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 un grave contenido etnocéntrico en los fundamentos de la práctica empírica del campo (Fabian, 2002: 105) – sospechas que generaron, en su momento, lo que Marcus acuñó como las nuevas “ansiedades metodológicas” de la antropología (1995:99)⁴.

Esas ansiedades estaban plasmadas en las 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 a-histórica? ¿Cómo puede el estudio de la vida cotidiana dar cuenta de fenómenos que trascienden las fronteras nacionales?” (Burawoy, 2000:1 – Traducción propia) Esas cuestiones llevaron a otras más profundas: 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) que generaba una arbitraria relación entre los “unos” del “occidente” y los “otros” – que incluso podrían estar en las sociedades “occidentales”, pero constituyendo una clara otredad dibujada en la invención del “espacio social de los otros”.

La nebulosa promovida por esa “nostalgia colonialista” alrededor de la universalización de un concepto de trabajo de campo (impactado por la hegemonía del *empirismo malinowskiano*) habría permitido que las intrincadas relaciones de poder entre el etnógrafo y las “comunidades” que estudiaba pudiesen permanecer insuficientemente reflexionadas. Lo irónico de ese proceso es que su principal fruto fue la naturalización de las perspectivas metodológicas: la etnografía dibujada como observación participante se convirtió en el “método natural” (en el método óptimo) para el estudio de las diferencias culturales (Greenwood, 2000a): el único capaz de permitir una observación realmente científica, distinta de la que realizaban viajeros, literatos,

⁴ Esa nueva crítica a los métodos de la antropología 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 gracioso, ya que sus quejas repetían consideraciones desde hace mucho tiempo entonadas por teóricos situados en los llamados “países periféricos” (Gupta y Ferguson, 1997).

periodistas y otros profesionales también implicados en las incursiones al “campo” (Burawoy, 2000; Des Chene, 1997; Kuclick, 1997).

Como bien definió Clifford (citando a 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” (1997a:192 – traducción propia), capaz de inclinarse a cualquier esfera temática. Ese *no lugar* – tomando metafóricamente el sentido dado al término por Augé (2000) – 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 antropología se cohesionó alrededor del método: hacer trabajo de campo pasó a ser el centro epistemológico distintivo de los antropólogos:

“Pero esta apertura resulta en problemas recurrentes de auto-definición. 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).

En ese proceso de invención de su centro disciplinario, la antropología se organizó alrededor de un *arquetipo del trabajo de campo*, decisivamente influenciado por el método malinowskiano (Des Chene, 1997; Malkki, 1997), como venimos insistiendo. Como bien resalta Stocking (1992) el éxito de Malinowski no estaba simplemente en la supuesta perfección o calidad 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 (también citado por Gupta y Ferguson, 1997). Sea como sea, la antropología tiene un antes y un después de Bronislaw Malinowski, y el después es dominado por la hegemonía de sus principios metodológicos.

Cuando decimos que esa cohesión disciplinaria alrededor de la *observación participante* es un “arquetipo”, estamos concordando con Gupta y Ferguson (1997) y diciendo 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), si no el hecho de que esas imágenes funcionan como una frontera 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) – a partir del rito de formación universitaria “del antropólogo”:

“(...) la clásica imagen del trabajo de campo malinowskiano (el investigador solitario, blanco y masculino, viviendo por un año o más junto a los nativos de la villa) 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 se clame que sean descripciones refinadas y literales de las cosas como ellas son, sino porque ofrecen una convincente perspectiva de cómo ellas deberían ser, en su forma más pura y esencial (...).”(Gupta y Ferguson, 1997:11 – Traducción propia).

Así, ese trabajo de campo convertido en el ancla de la navegación etnográfica no es (y quizás nunca haya sido) un conjunto de prácticas coherentemente catalogadas en los cánones de extensos y legítimos códigos de ética profesional. Es más bien una concepción genérica – “the Generic Field” en las palabras de Des Chene (1997:69) – que agrupa una variedad sin fin de actividades (Burawoy, 2000:25) que son 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 (que se pretende) científica. Aún así, la validez y legitimidad que cada una de esas manifestaciones particulares del trabajo de campo tendrá, flotará más allá o más acá 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 en función estar – 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 a-históricas, transformadas por la mirada etnográfica (...). El “campo” genérico viene siendo, entonces, una construcción unificadora en la disciplina.” (Des Chene, 1997: 69-70 – Traducción propia).

4. Los arquetipos del trabajo de campo.

El primer de los elementos (de las imágenes) que componen el arquetipo 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 reside fundamentalmente en una separación cultural (independiente del concepto de cultura que manejemos). Pero lo cierto es que esa 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 al contrario). Más que eso, ese “otro” debería tener características pasibles de ser transformadas en “diferencias”: formas de vida lo suficiente distantes de aquellas encontradas en “la casa” del antropólogo y que permitieran una retórica acerca de “las otras caras de la moneda del occidente”.

Esa occidentalización del antropólogo generó la idea de que los “antropólogos” hacen parte de un gran conjunto de “unos”, occidentales por (in)definición (por contraste), cuya identidad se va consolidando en la medida en que pueden observar, expresar y grabar su diferencia en relación al “otro”. En ese sentido, la relación de otredad en la antropología ayudó a construir un sentido “universalista” de occidente – un proceso donde las identidades “occidental” y “no-occidental” son enunciadas en separado (en oposición), cuando, en realidad, ellas dependen una de la otra para existir. Cuanto más exóticos los “otros”, más seguros de su unidad y diferencia los “unos”: la otredad en la antropología es, además, un proceso de “exotización” (y de invención) del “nativo” (Appadurai, 1988; Weston, 1997)⁵.

⁵ Quizás los usos (in)conscientes de la narrativa antropológica en la generación del arquetipo de un “mundo occidental” en contraste a un “mundo no-occidental” sea lo que haya dado paso a que la *comparación* se transformara en uno de los más importantes mecanismos analíticos de la etnología.

Siguiendo a esa línea de pensamiento, sería posible afirmar que la función narrativa en la antropología atendió en la modernidad a la tarea de construir la *ipseidad* del occidente en los términos de la hermenéutica ricoeuriana. Ricoeur define su concepto de identidad partiendo de las referencias latinas: *idem* (el mismo relacionado con otro igual) e *ipse* (el mismo relacionado con su singularidad propia) (Clavel, Moratalla et al, 1998: 152; Sodré, 1999: 42). Según el filósofo, la identidad total ser a un fenómeno nacido de la delicada relación entre la identidad del mismo (*idem*) y la identidad del si (*ipse*).

El *ipse* ser a el principio de identidad de la cosa en si misma, en su particularidad. Como la singularidad no necesita comparaciones – puesto que nace de la integración de todos los “otros” – “la identidad *ipse* estar a marcada por la distancia entre el ser y todos los entes existentes” (Sodré, 1999: 42-43). Ese proceso fue acuñado por Ricoeur como *ipseidad*, un principio de identidad constituido “por la propia alteridad” (Clavel, Moratalla et al, 1998:152-153).

Por otro lado, la identidad *idem* se operar a a partir de la comparación entre dos seres, expresa en la sentencia: “ese es el mismo que aquél otro”. La comparación *idem*, inicialmente cuantitativa, necesitar a al “otro igual” para afirmar la existencia del uno, lo que es fundamentalmente construido a partir de una relación temporal: la reidentificación del “uno” en su “mismo” es facilitada por la repetic n. De tal manera, que si el intervalo temporal entre un ser y el mismo que le confirma es muy grande, el criterio de semejanza se borra – lo que puede precipitar la búsqueda por un “mismo” intermediario que confirme la continuidad entre el primer y el último estado del “mismo” (Sodré, 1999:43). Esa relación de identificación es lo que Ricoeur considera la *mismidad* (Clavel, Moratalla et al, 1998:153). Consecuentemente, la identificación por *mismidad* depende de un sustrato temporal para tener sentido y forma.

Ahora bien, para Ricoeur, las temporalizaciones de la vida social invadir an el *ipse* a partir de las identificaciones adquiridas a las que el autor denomina “hábito”. Esas identificaciones incluir an los “valores, normas, ideales, modelos, héroes, en los cuales la persona y la comunidad se reconocen y que constituyen la identidad de la gente” (Sodré, 1999:44 – Traducción propia).

Esos serían elementos del *idem* que invadirían el *ipse*, condicionando una repetición temporal de factores adquiridos socialmente. Pero esa unión no terminaría por minar las divisiones entre *mismidad* e *ipseidad* en la persona (o en la colectividad):

“La identidad del mismo (*idem*) se junta a la identidad del sí (*ipse*), pero no borra la distinción entre esas dos nociones, entre *mismidad* e *ipseidad*. En la *ipseidad*, diferentemente de la identidad dada por el carácter, la permanencia sigue el modelo de la fidelidad a la palabra dada, a una promesa, que implica un desafío al tiempo y a la dificultad de inscribir el otro en el sí. Una persona promete, por inferencias de orden ético, respetar las instituciones fundamentales para la convivencia con el otro de sí mismo, que es también el otro de los otros. Por eso habla Ricoeur del ‘sí mismo con un otro’.” (Sodré, 1999:45 – Traducción propia).

Es justamente gracias a las inferencias éticas, entonces, que la persona y la colectividad pueden afirmar la permanencia del “sí mismo”, en la convivencia con los “otros mismos”. En ese proceso, la narratividad tendría una función fundamental, puesto que las imágenes modélicas revividas a partir de la narración – los héroes, los épicos, la moraleja renacida del pasado – serían hilos conductores en dirección a la ética: “tanto en el espacio de una subjetividad, cuanto de una comunidad histórica” (Sodré, 1999:45). Eso significa que la identidad se afirma al mismo tiempo como proceso de identificación interna (*ipse*) y externa (*idem*) y solamente secundariamente como un proceso de organización de los elementos diferenciales que acentúen una u otra característica del colectivo o de la persona identificada (Sodré, 1999: 45-50).

Pero también significa que la convivencia de las nociones de *ipseidad* y *mismidad* en esa dinámica identitaria se debe, marcadamente, por la capacidad narrativa de la colectividad en conducir la permanencia del mismo (*idem*) a partir de modelos de comparación y de enunciación de la singularidad (*ipse*). La narración de la antropología habría sido, consecuentemente, uno de los hilos conductores que permitió la generación de una percepción ética del “occidente” como el “uno” en relación a los “otros no-occidentales”. El contacto etnográfico con esos otros, sin embargo, tuvo la función de permitir un proceso de *mismidad* y de *ipseidad* en el “occidente”, una vez que hizo posible que se encarnara, simultáneamente, la alteridad que fundamenta la distancia del sí

mismo en el *ipse* y la *otredad* que confirma la continuidad temporal del *idem* en la *mismidad*.

Por otra parte, el segundo de los elementos que conforman el arquetipo clásico de la investigación antropológica es 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 paso de la Historia – lo que Levi-Strauss (2006) expresó en sus “Tristes Trópicos”, al hablar de la nostalgia que sentía, mientras vivía con los pueblos “otros” en el mundo caluroso y húmedo de los interiores de Brasil. Los “otros” son, por lo tanto, un pasado sin historia, fijados en un espacio igualmente sin historia (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)⁶, una distancia que se debe doblemente a la lejanía geográfica y al “encasillamiento de los otros” en dicha condición a-histórica (Burawoy, 2000: 7).

⁶ Esa idea de que la distancia espacial entre los unos y los otros es lo que determina la validez del análisis antropológico fue desde mucho subvertida por la emergencia de antropólogos que estudian comunidades urbanas o grupos que comparten el área cultural del antropólogo. Pero esos estudios no están libres de la presión de constituir los sujetos investigados como “diferentes”, aunque cercanos. Passaro (1997) llamó esa ansiedad metodológica de “colonialismo interno”, definido este último como 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. Así, la antropología de las minorías étnicas y de los grupos en las ciudades se legitima por el hecho de que los antropólogos comparten el espacio con esos grupos, pero sin llegar a “hacer parte” de los mismos. La marginalización sufrida por las antropólogas lesbianas estudiando a mujeres lesbianas (Passaro, 1997; Weston, 1997) es un ejemplo de cuán institucionalmente fuerte sigue siendo la definición del antropólogo como un ser diferente de aquellos que estudia.

Sin embargo, lo que separa los antropólogos de sus investigados no es solamente la metáfora de su diferencia espacial-temporal (Fabian, 2002: 25): Es también la ritualización del viaje que marcaría la transición entre esos dos mundos (Burawoy, 2000; Passaro, 1997). El trabajo de campo es un viaje hacia la “cultura del otro”, en la que se vive por meses o años, hasta que se la pueda dejar – realizando otro viaje de regreso al futuro (al tiempo histórico) al mundo del “uno” donde se puede, finalmente, “describir” la experiencia vivida. La distinción de esos 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 llegar a partir de un desplazamiento (desplazamiento que también es, consecuentemente, temporal y espacial).

De ahí que la relación de *ipseidad* 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 del occidente es en verdad 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” sea pensado 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 institucionaliza.

Consecuentemente, la concepción de espacio juega un papel doble en la antropología. Por un lado, la dicotomía entre el espacio de allá (de los “otros”) y el espacio de aquí (de los “unos”) generó la estructura analítica sobre la cual un método etnográfico hegemónico pudo ser afirmado – 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 cuál los conceptos de cultura pudieron ser dibujados o propuestos. Por otro lado, esas nociones dicotómicas de espacio (aquí y allá) también son una parte fundamental de aquello que

designa *el espacio de la propia antropología en el mundo occidental* – determinando su función y su *status* – pues al mismo tiempo que definen el espacio identitario de la disciplina en el campo del saber científico, definen el espacio identitario del antropólogo en cuanto profesional. Localizando al “otro”, la antropología localizó a si 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 “territorio otro” corresponde, en partes, al contenido de una cierta concepción espacial de la cultura y, en partes, a la diferenciación académica que legitima la excepcionalidad de la antropología frente a otros campos del saber. Cuando ese concepto de espacio en el “allá” es puesto en cuestión, la legitimidad de la disciplina se siente trastocada.

A las tres poderosas imágenes arquetípicas que describimos anteriormente, quisiéramos añadir una cuarta: las ideas sobre el cuerpo del antropólogo que, en su naturalización a-crítica, impactan silenciosamente la manera como se realiza la observación antropológica. El examen de esas ideas nos ayuda a ver que el “trabajo de campo” también corresponde a un *habitus*: un conjunto de disposiciones y prácticas “incorporadas” (nunca mejor dicho) por los investigadores (Clifford, 1997a: 199).

La idea moderna de que la “observación antropológica” implica un procedimiento neutral por parte del investigador dio lugar a la naturalización de una serie de posturas corporales como si estas prácticas no fuesen en si mismas a-neutrales. Esa normalización de un cuerpo masculino, europeo y occidental fue severamente criticado por antropólogas interesadas en las cuestiones de género y por antropólogos escribiendo desde la molesta inadecuación de aquellos que no hacen parte de la corporalidad europea normativa. Sus críticas nos permitieron percibir que por detrás del epíteto moderno del trabajo de campo estaba la hegemonía de una idea de cuerpo y de un conjunto de prácticas disciplinadas a las que dicho cuerpo debería estar adscrito: la antropología también implicaría un tipo refinado de *tecnología política del cuerpo* (del cuerpo del antropólogo) en términos foucaultianos (2004). Esa tecnología estaría, entre otras cosas, basada en la reducción del

área de actuación del propio antropólogo a la definición del “espacio local” del grupo estudiado – de forma que el estar en trabajo de campo implicaría un tipo de actitudes corporales tomadas dentro de los límites del “espacio cultural del otro”. O, en las palabras de Clifford:

“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 allá era más importante que llegar allá (y que vivir allá). El investigador en trabajo de campo era un cuerpo desplazado de su casa [homebody abroad] y no un visitante cosmopolita”. (Clifford, 1997a: 199 – Traducción propia).

El movimiento del cuerpo del investigador en el “estar allá” es erosionado por su omisión en lo que será el relato de la experiencia etnográfica. Ese *estar* implicaba consecuentemente, una idea casi siempre impronunciada 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 involucramiento entre investigados e investigadores se conformó con base a unos presupuestos corpóreos a los que muchas veces no se cuestionó en profundidad. Aquí, la invisibilización del cuerpo del etnógrafo como un producto culturalmente construido tuvo como consecuencia una marginalización de las percepciones sensibles que ayudaban a componer los conocimientos conseguidos “en el campo” (Farnell, 1999; Kaeppler, 1978; Reed, 1998). Esa marginalización 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 incontestable de la antropología. La comunicación entre los “unos” y “otros” es esencialmente oral. Por eso, el primero de los imperativos de un antropólogo en campo sería aprender el idioma hablado por el nativo (Fabian, 2002: 105). El olvido del cuerpo ha dejado muchos mundos intocados dentro de las comunidades estudiadas por antropólogos, pero también ha dejado muchos mundos olvidados dentro de la propia metodología antropológica, pues todo aquello que

se comprendía a partir de las experiencias corporalmente sensibles tuvo que ser traducido, omitido, ocultado o alterado para que pudiese ser presentado 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 clases, de raza y el sexo – mantenido este último como un tabú, como uno de los elementos terminantemente prohibidos en el trabajo de campo. Como bien recuerda Clifford (1997a), la publicación del diario de campo de Malinowski provocó un verdadero escándalo porque tornó evidente como sus emociones, sentimientos y “prácticas corporales no-prescriptas” (para suavizarlo de algún modo) habían jugado un papel fundamental en la elaboración de su “antropología neutral”. Todos sabemos que esa antropología más allá de los sentidos no existe, pero seguimos confirmándola en la reproducción de los arquetipos metodológicos que “silencian” datos obtenidos por medios de contactos no-discursivos (Farnell, 1999).

5. El antropólogo nativo.

Como se ha de suponer, ese 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 esos momentos de incertidumbre de las fronteras definitorias del propio “ser” del antropólogo, dos efectos fueron producidos. Por un lado, antropólogos situados desde los planteamientos postmodernos, post-colonialistas, feministas y subalternos empiezan a insistir en la necesidad de reformar los arquetipos que orientan la legitimidad antropológica – haciendo hincapié en que esos arquetipos (masculinos, racistas, occidentalistas y pseudo-objetivistas) se reproducían insistentemente bajo un fallido discurso “meritocrático” (Weston, 1997:165). Pero, por otro lado, en igual medida y peso, también se reforzaron los esfuerzos institucionales por seguir demarcando las especificidades metodológicas del trabajo de campo antropológico como principal definidor de los que están *adentro* o *afuera* (Clifford, 1997a). Como resultado, la noción moderna de trabajo de campo continuó operando una división interna en la

antropología, determinando el centro y la periferia de la disciplina (Gupta y Ferguson, 1997; Greenwood, 2000b). Un status académico periférico estaría reservado a todos aquellos que manifestasen una lejanía muy acentuada de los designios arquetípicos.

Entre los muchos “nuevos marginales” de la antropología, la figura que provocó más desconciertos académicos fue seguramente la del “antropólogo nativo”. El antropólogo nativo es aquél personaje que, contrariando la relación binaria informante-informador, hace parte del propio grupo al que debería estudiar de forma supuestamente “distanciada”. Obviamente, esa 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, pero sí se convierte en antropólogo; entonces uno tampoco puede nacer nativo: uno se convierte en nativo. Para que ciertos sujetos sean considerados prioritariamente “objetos de investigación” y no “investigadores de objetos”, deberá existir una jerarquía que designa los “objetos prioritarios” en el seno de la disciplina, designando donde deben permanecer los “unos” y los “otros”.

No que la figura del antropólogo nativo se hubiese originado en los años 90, pero seguramente, en los fines del siglo XX, la aceleración del flujo humano entre países también alteró el flujo de “capital humano” entre las universidades, multiplicando, generalizando (y muchas veces naturalizando) la presencia de esos otros antropólogos que – venidos directamente de los antiguos “sitios prioritarios de trabajo de campo” (léase: países pobres, periféricos o tercer mundistas – como se prefiera) – podían ahora escribir desde las universidades centrales (léase: ubicadas en Europa o Norte América). No hace falta indicar que en la globalización del antropólogo nativo también reside un fenómeno que desde la Teoría de la Dependencia se suele llamar “fuga de cerebros” (Giménez, 2003), pero si hace falta decir que además de ese desplazamiento realizado por las personas de los antropólogos, también está el desplazamiento del trabajo publicado por investigadores que, sin salir de su país, pueden divulgar sus escritos gratuitamente en Internet. Ese acceso a la voz de los periféricos viene desafiando una graciosa percepción de la antropología hecha

en el “norte del mundo”: la idea de que a los “unos” les cabría producir el conocimiento, mientras a los “otros” les cabría sufrir sus consecuencias (Appadurai, 2000a: 5; Tsing, 2005: 3).

Regresando al antropólogo nativo, hay que reconocer que su presencia molestó (y molesta) gravemente las certezas fundacionales de la disciplina. Eso ocurre porque la antropología “nativizada” le da un giro a los argumentos que legitiman de la narración etnográfica. Según esos argumentos, el discurso del antropólogo es verídico por que el antropólogo “estuvo allá” e incorporó “el discurso nativo” (Weston, 1997: 174): el antropólogo habló y vivió con los que “realmente” son de allá – lo que, hipotéticamente, le habilitaría a comprender el mundo desde sus perspectivas. Bueno, en ese caso, ¿qué pasa cuando el antropólogo es de allá? La respuesta lógica sería que se produce un discurso antropológico más profundo, ya que embasado en un “estar allá” 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 de ese “otro” sobre si mismo, o sobre “su cultura”.

No obstante, seríamos injustos si pensáramos que solamente los sujetos venidos de un “más allá nacional” se han convertido en los “antropólogos nativos” del norte del mundo. En realidad, el “ser o no ser” de ese antropólogo depende más del hecho de que estudie a los que son supuestamente “sus iguales” – igualdad basada muchas veces en incomprensibles estereotipos de pertenencia y homogeneidad comunitaria (Passaro, 1997). 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, etc. 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 irremediabilmente “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 se opera oblicuamente para encasillarla en una categoría híbrida. Es como la etnógrafa nativa que la antropóloga virtual encuentra su trabajo juzgado como menos que legítimo, siempre un paso antes de la “antropología de verdad” (...). (Weston, 1997: 163-164 – Traducción propia).

La periferia (o el margen de la disciplina) es, por lo tanto, un “espacio simbólico” hacia donde fueron despreciativamente empujados los antropólogos “nativizados”. Sin embargo, hay que decir que los “nativos” han encontrado mucha compañía con la que compartir ese espacio del margen. Ahí también se encontraban (¿o sería se encuentran?) los antropólogos dedicados a las técnicas de la antropología aplicada (Bastides, 1971; Foster, 1974) y de la investigación acción participante (Greenwood, 2000a; 2000b); al estudio de las performances y del movimiento (Bizerril, 2004; Farnell, 1999; Kaeppler, 1978; Reed, 1998), y a las técnicas de campo eminentemente reflexivas, planteadas desde perspectivas inusitadas para las clásicas relaciones de otredad permitidas por el método moderno (Arantes, 1996, Des Chene, 1997; Passaro, 1997; Weston, 1997)⁷.

6. Las condiciones de reflexividad de mi trabajo de campo: la investigadora en y con los capoeiristas en Madrid.

Si hemos dedicado tanto espacio del presente ensayo en una argumentación sobre la transformación de las categorías de espacio, alteridad y legitimidad científica en el interior de la antropología – como consecuencia de una re-espacialización de las fronteras del mundo globalizado – es porque el debate que emana de ella es fundamental para que expliquemos *los lugares* que

⁷ 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 por detrás de la marginalización de esas “otras” definiciones metodológicas. Especialmente por que 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).

ocupamos en la investigación sobre la “comunidad de los capoeiristas” “en” Madrid⁸.

En ese sentido, el trabajo de campo que hemos construido puede ser caracterizado como ex-céntrico: a fuera del centro arquetípico de la antropología. De ahí que la investigación desarrollada no pueda ser entendida como una etnografía clásica, aunque sea profundamente etnográfica en el contenido de aprendizaje acumulado por la investigadora (Tsing, 2005: xi). En definitiva, no he cabido en los espacios destinados al antropólogo moderno, puesto que mi propio “ser-antropólogo” desafiaba e invalidaba los postulados básicos de esa condición. Tampoco hemos podido asumir a nuestros investigados a partir de los arquetipos destinados a la figura del “otro”: también ellos enfrentaban esos ideales. El espacio del “otro” en la presente etnografía es el espacio del “uno” porque la condición investigadora no encarnó tácitamente el axioma de la distancia (entre investigados e investigadora) en ninguno de los aspectos en que esa distancia podría ganar vida: ideológica, nacional, discursiva, espacial, emocional, sensible, racional o políticamente.

Consecuentemente, el proceso de investigación llevado a cabo se inserta 1) en las metodologías que plantean rupturas en la relación entre los “unos” y los “otros” de la etnografía moderna; 2) en la relativización del concepto de espacio y de comunidad; 3) en la relativización de la importancia del discurso antropológico oral y escrito; 4) en la inclusión de la dimensión histórica como dato etnográfico; 5) en la diversificación de los métodos de recolección de informaciones; 6) en la utilización de recursos informáticos no ortodoxos; 7) en la multi-espacialización de las prácticas de campo; 8) en el estudio de sujetos

⁸ Agregamos la expresión “comunidad de capoeiristas” y la preposición “en” entre comillas por ahora, por que como explicaremos más adelante la categorización de los grupos que estudiamos fue una de las más delicadas operaciones terminológicas de nuestra investigación. Esos colectivos parecían no cuadrar definitivamente en ninguna de las categorías que teníamos disponibles: ni bien eran una comunidad (en el sentido tradicional del término), ni bien eran un grupo étnico, ni un colectivo nacional. Tampoco se les podía tachar de un movimiento social o de ser solamente una red transnacional. Esas identidades grupales parecían ser jugadas por esos grupos en diferentes contextos de forma muy poco homogénea, resistiendo por tanto a una nomenclatura muy estática. Al mismo tiempo, su espacialización no nos permitía incurrir en la limitada linealidad de una pertenencia “en el espacio”: ellos eran y no eran de Madrid. Estaba allí, pero no solamente ahí y su estar implicaba también ocupar otros espacio mas allá de la definición de local o localidad de la antropología moderna.

cuya agencia influencia la producción teórica (en las ciencias sociales) sobre ellos mismos, produciéndola o financiándola.

Las reflexiones, los contactos, la experiencia y las conclusiones a que llegué se fueron moviendo en la medida en que me adapté identitariamente a las situaciones, gentes y hechos del trabajo empírico. También lo hacían los “investigados”. Es en ese tipo de negociación – diría Besnier (2007) retomando a la teoría de las máscaras sociales de Goffman (1993) – que las personas, presionadas por el motor incesante de la globalización, cruzan las fronteras entre las restricciones de “lo local” y las aceleraciones de “lo global”, y se van posicionando y reposicionando articuladamente (provisionalmente, añadiría) en relación a los que tienen alrededor (Besnier, 2007:10).

Uno de los centros de la investigación se formó, por consiguiente, alrededor de las condiciones de reflexividad del estudio. Comprendo *reflexividad* en el marco de aquello que Burawoy designó como el *método del caso extendido* (extended case method). Según ese método, la etnografía se hace en un proceso dialógico 1) que distiende el observador a la condición participante; 2) que prolonga la observación en el tiempo y en el espacio; 3) que desplaza la atención de los procesos a las fuerzas externas (y vice versa); 4) y que extiende la teoría adaptándola según los aspectos inusitados de lo que se observa. En esa dinámica, se reconoce que cada una de esas dimensiones es limitada por las relaciones de poder en la sociedad. La asunción de esas limitaciones políticas (subrayadas como elementos constitutivos de aquello que se estudia) transforma la investigación en un proceso reflexivo donde las limitaciones del método se constituyen como una crítica reflexiva a la propia sociedad (Burawoy, 2000: 28).

Para explicitar la forma adquirida por dicha reflexividad en nuestra etnografía, explicaré las posturas de investigación asumidas con base a cuatro índices: la especialidad, la natividad de la antropóloga, los procesos de identificación y la corporalidad. Esos fueron los elementos que permitieron construir un proceso etnográfico más fluido, a la vez que distante de algunos clichés conceptuales de la antropología moderna.

7. La espacialidad: “allá es ahora y aquí es allá”.

La primera cosa que distancia mi trabajo del arquetipo de campo moderno de la antropología es el *estar allí* que adopté durante la investigación. Los grupos de capoeira estudiados no se encuentran en un espacio distante del mío – por lo que no fue necesario realizar un ritualizado viaje en búsqueda “del tiempo del otro”. Los sujetos a los que estudié comparten conmigo el espacio urbano de la región metropolitana de Madrid. Pero, más que eso, comparten muchos de los ambientes con los cuales convivo en mi vida profesional y personal. Un ejemplo sería interesante para hacer la situación más nítida. La universidad donde trabajo cotidianamente en Madrid ofrecía clases de capoeira cuatro días a la semana para la comunidad discente y docente.

En la medida en que fue conviviendo más profundamente con la comunidad de capoeiristas, comprendí que la separación entre el *estar allá* (con los de la comunidad) y el *estar aquí* (en la universidad con los “antropólogos”) no haría mucho sentido en mi investigación. Gran parte de la gente que yo conocía en los grupos de capoeira compartía conmigo los pasillos de la Universidad Autónoma de Madrid. Allí me encontraba frecuentemente a compañeros de capoeira como *Chuck*, miembro de la *Associação de capoeira Descendentes de Pantera*; o *Duende*, líder y fundador del *Grupo Galera Karabanchel de Capoeira*, con quienes tuve la oportunidad de compartir cafés en la cafetería de la Facultad de Filosofía y Letras, ocasiones en las que recibía no solamente teléfonos y contactos, como también comentarios, sugerencias y críticas sobre el desarrollo del trabajo.

Era justamente en la salida de dicha cafetería, en la entrada del Departamento de Música, donde me encontré, más de una vez, con los alumnos del curso de Música tocando percusiones brasileñas y jugando a “hacer música de capoeira”. Esos no eran capoeiristas, pero también estaban involucrados en los grupos de batuque brasileño de Madrid. Gracias a ellos pude percibir que la expansión de la corporalidad de la capoeira no era dissociable de la expansión de un cierto sentido internacional de *música brasileña* – lo que se vendría a confirmar en las

historias de vida contadas por los capoeiristas brasileños en Madrid. Pero la universidad no era el único espacio en que el trabajo de campo se confundía con las dinámicas de mi vida. Fueron incontables las ocasiones en las que me he encontrado con una *rueda de capoeira* en la calle, mientras paseaba por la ciudad intentando disfrutar de mi día libre. En esos momentos, el descanso se convertía en trabajo y aprendí que las gentes que investigaba se apropiaban de muchos de los lugares de la ciudad que yo usaba como “mis espacios de ocios”: el Parque del Retiro, la Plaza de España, la Plaza de Sol, la Gran Vía, el Parque del Oeste, entre otros tantos.

Esa perspectiva se profundizó cuando empecé a visitar los distintos grupos de capoeira para entrevistar a sus líderes, alumnos y para presenciar sus clases (participando como capoeirista en muchas de ellas). Gracias a la intensidad con la que los grupos de capoeira se han diseminado por los barrios de Madrid y por los municipios adyacentes, he podido conocer a prácticamente todo el plano de la región metropolitana. Mi rutina de trabajo de campo, especialmente entre febrero y julio de 2008, comportó una media de cuatro horas diarias de desplazamiento por el trazado urbano de la capital española. De sur a norte y de este a oeste, he visitado a decenas de centros de entrenamiento de capoeira, donde realizaba mis observaciones participantes – en una media de tres centros por día, seis días a la semana. Una vez habiendo conocido los espacios de enseñanza de los veintiuno grupos de capoeira estudiados, programé un listado de visitas en tres turnos (mañana, tarde y noche) acudiendo intercaladamente a centros de los diferentes grupos, de modo que visité, como mínimo, un centro de cada grupo por semana. Durante los seis meses en que utilicé esa estrategia, mi incursión al campo se representaba como constantes viajes de ida y regreso, marcada por el retorno diario a mi casa – único sitio de Madrid donde no tenía contacto con ningún capoeirista.

Diferente de lo que se postula en los cánones de la etnografía moderna, mi observación participante no partió de un viaje prolongado de avión o barco hacia el “espacio del otro”. En una dirección radicalmente opuesta, mi observación participante se utilizó de los servicios de transporte públicos de la Comunidad Autónoma de Madrid y a ejemplo de lo que cita Passaro (1997),

solo pudo ocurrir gracias a las líneas de metro. Mi otro estaba “justo a mi lado”. Por consiguiente, la idea de *inmersión en la vida del otro* en mi investigación tuvo aspectos poco usuales: no he tenido la posibilidad de estar *solamente* en el campo, ni tampoco la posibilidad de *regresar* del campo. De ahí que las estrategias de observación estuviesen definidas con base en incursiones de visita a los grupos estudiados.

Como se puede concluir, mi investigación ha deshecho el principio de separación espacial entre los unos y los otros: ha roto el sentido de un estar allí separado (geográfica, histórica y temporalmente) de un estar aquí y también ha hecho poco caso a la idea de inmersión continua, duradera y sin interrupciones al campo.

8. Las condiciones de mi natividad construida.

El segundo de los aspectos a que nos tenemos que detener aquí es la imposibilidad de dar vida a una separación entre “la gente estudiada” y yo. La idea moderna de que la antropóloga no hace parte de su objeto de estudio no pudo ser vivida en la etnografía sobre la capoeira de Madrid. Eso ocurre, en principio, porque los líderes de los grupos de capoeira y yo compartimos por lo menos dos vínculos identitarios que definen nuestro lugar en la sociedad española: la nacionalidad y la condición migratoria. Obviamente, la suposición de que mi nacionalidad haría de mi una “igual” de los capoeiristas brasileños se refiere a los propios estereotipos (homogenizadores y etnocéntricos) de pertenencia nacional que aún siguen determinando la forma como la antropología institucionalizada entiende la división de las identidades sobre el globo. En ese sentido, me gustaría retomar el primer comentario que recibí de un profesor francés (cuyo nombre prefiero omitir) al postular mi propuesta de proyecto de investigación. Me reiteraba el profesor que yo no podría desarrollar una investigación adecuada sobre la capoeira en Europa, una vez que mi nacionalidad brasileña me impediría establecerme a una distancia suficientemente lejana de mi objeto.

Para el profesor, por lo tanto, mi investigación no tendría ninguna validez epistemológica, puesto que mis “otros” no le parecían suficientemente “otros”. En ese momento, se empezaba a construir mi condición de “antropóloga nativa”: la brasileña que estudia a los brasileños; la inmigrante que estudia a los inmigrantes. Diferente de lo que se puede suponer, no me he opuesto a ese estigma. He tomado como ejemplo a Blum (2000) y desde “mi condición nativa” me he propuesto la tarea de escribir la investigación desde un “adentro” que no está disponible a los “no nativos”. Fue fundamental para la dinámica de mi trabajo el que yo compartiera imaginarios, situaciones, historias e idioma con *los líderes locales de la capoeira*. Esa pertenencia común abrió muchas puertas y la investigación habría sido muy diferente si yo no hubiese asumido la “natividad” que me había sido imputada.

Gracias a mi natividad, he podido contar con el hecho de hablar portugués de Brasil – lo que me salvó de muchas circunstancias extrañas, por clasificarlas de algún modo. Me resultó mucho más sencilla la tarea de entrevistar a los líderes brasileños, ya que muchos de ellos no dominan el castellano y hubiesen tenido dificultades en contestar toda la entrevista en un idioma que no fuese el suyo. También es cierto que se recuerda de forma diferente en el idioma de uno y que hablar de las realidades específicas vividas por esa gente en Brasil requeriría palabras que no existen en castellano. Por otro lado, también me ha sido fácil la tarea de transcribir las canciones de capoeira que constituyen uno de los más importantes recursos discursivos de los capoeiristas y que muchas veces son insuficientemente comprendidas por antropólogos no-luso-hablantes con poco, mediano o incluso elevado dominio del portugués de Brasil. Citemos como ejemplo de esa dificultad idiomática el caso de Lewis (1992) y Stephens y Delamont (2006).

En su bellísima etnografía sobre la capoeira practicada en Brasil (*Rings of Liberation*, 1992), Lewis incurre en más de un error de traducción de las músicas de capoeira al inglés. Lo sorprendente, sin embargo, es que el antropólogo estaba bastante familiarizado con el portugués de Brasil: había convivido con grupos de capoeira en Estados Unidos, y pasado más de un año de trabajo de campo entre ciudades como Salvador de Bahía y Río de Janeiro.

Sin embargo, su conocimiento del idioma no impidió que confundiera las palabras escuchadas en las canciones y terminara por inventarse nuevas letras.

Eso pasó, por ejemplo, con la canción de capoeira que repite en el estribillo: “*Saia do mar, marinheiro*” (Salga del mar, marinero) que Lewis comprendió como “*Samba no mar, marinheiro*” (Baila en el mar, marinero). Encantado con la canción, el autor desarrolló toda su argumentación a cerca de la corporalidad en la capoeira a partir de la metáfora expresada en el estribillo “erróneo”: creía Lewis que la capoeira estaba basada en una idea de acomodación fluida del cuerpo al movimiento inconstante de la vida, lo que estaría en el centro de la idea de “bailar en el mar”.

Desde que practiqué capoeira por primera vez en Brasil en 2005, hasta el día de hoy, he escuchado esa canción un centenar de veces en las ruedas y clases de capoeira, pero jamás he escuchado la versión de Lewis. En los tres años de duración de mi trabajo de campo, no he encontrado a un solo capoeirista que cantara la canción como la describía Lewis – lo que no deja de ser una pena, ya que la noción de corporalidad propuesta por el autor explica con bastante fidelidad las dinámicas corporales de la capoeira.

Pero, y eso es lo que parece más interesante, en 2006 (catorce años después de la primera publicación de “*Rings of Liberation*”), Stephens y Delamont, reproducen el argumento de Lewis (sin citarlo, sin embargo), describiendo como, en su trabajo de campo con los grupos de capoeira en Inglaterra, habían presenciado una idílica escena en la que los capoeiristas cantaban sin parar “*samba no mar marinero*”. Queda la cuestión de si en verdad se había cantado esa canción en ese momento, o si aquello era solamente una yuxtaposición musical que permitía a los autores desarrollar mejor sus argumentos, pero lo cierto es que incurren en el mismo error de Lewis. No solamente desenvuelven toda su explicación sobre la corporalidad en la capoeira con base a esa frase (y reproduciendo el planteamiento de Lewis), como también denominan el propio texto: “*Samba no Mar: cuerpos, movimientos e idioma en la capoeira*” (“*Samba no mar: Bodies, Movement and Idiom in Capoeira*”).

Si consideráramos la versión del estribillo que enunciada como “salga del mar,” es posible que la canción retratara, en realidad, la rivalidad existente entre los capoeiristas de Salvador de Bahía y aquellos venidos de Río de Janeiro. Como explica Adriana Días (2007), la capoeira era una práctica social común entre marineros y estibadores en Bahía en las primeras décadas del siglo XX. La llegada de los navíos de la marina brasileña con los oficiales venidos de Río de Janeiro al puerto de Salvador provocaba conflictos entre locales y “extranjeros”. Esos conflictos se hacían especialmente turbulentos cuando los oficiales en cuestión eran, también ellos, capoeiristas. En esas ocasiones, la disputa entre capoeiristas de Bahía y los “extranjeros cariocas” generaba peleas, asesinatos y un desorden público que quedó marcado en las páginas de los periódicos *bahianos*. Cuando la canción de capoeira dice “salga del mar mariner”, está reproduciendo la provocación entonada por los capoeiristas del puerto de Salvador, incitando los marineros forasteros a que desembarcasen del navío y vinieran a confrontarse, en tierra firme, en un buen juego de capoeira. De ahí que la frase siguiente del estribillo diga “*vem vadiar, estrangeiro*” (vente a jugar capoeira, extranjero). Así, una correcta traducción de la canción nos permite girar el foco del análisis del aspecto corporal, para la rivalidad, territorialidad y para las disputas identitarias regionales inherentes a la territorialización de la capoeira en Brasil.

Lejos de abogar por una nacionalización del estudio de la capoeira (lo que de ninguna manera se aproxima de mi perspectiva en relación a la etnografía de los fenómenos globales), retomo esa confusión lingüística para ejemplificar como mi natividad me armó, al fin y al cabo, de elementos importantes con los cuales pude comprender los discursos, las lógicas de conducta, la racionalidad fundada en la malicia, la memoria histórica reconstituida por los capoeiristas de Brasil en Madrid e incluso las relaciones de género que tienen lugar en los grupos de capoeira.

En mi apertura al mundo de la capoeira, también ha sido un elemento importante el hecho de que soy mujer, joven, rubia y de ojos claros. Como la mayor parte de los líderes de los grupos de capoeira son hombres, la figura de una entrevistadora brasileña con esas características parecía confundirse con

otras posibilidades y más de una vez, la aceptación a la entrevista conllevó una esperanza (por parte del entrevistado) de poder invitarme a un encuentro de carácter personal. En otros casos aún, mi condición femenina incitaba a que los entrevistados me ofrecieran “su protección y su auxilio” para conocer el peligroso mundo de la capoeira – una incursión que una chica sola y desamparada no podría realizar, según me explicaban frecuentemente. En los entrenamientos en la asociación de capoeira a la que pasé a integrar como capoeirista, algunos de los jóvenes más avanzados en el arte insistían en entrenarme con más vigor: en aplicarme los golpes de forma más dura (menos condescendiente) de lo que solían aplicar en las mujeres. Decían que yo estaba circulando entre muchos grupos de capoeira y que debería ser entrenada para defenderme.

Entrecruzando todos esos ejemplos, está la articulación del concepto de género que tiene vida en el mundo de los grupos de capoeira y yo no me hubiera enterado de esa realidad con tanta certeza si no fuera mujer. Aquí, mi condición de género y el cuerpo que llevo (como la mujer que soy) han determinado el tipo de espacios que he podido ocupar durante el trabajo de campo. Mi natividad construida involucra, por lo tanto, mi proceso de identificación nacional y mis condiciones migratoria y de género. Esos elementos están expresos en la grafía cultural de mi cuerpo: en la forma como hablo, como me muevo, como bailo y en la fuerza que puedo o no puedo tener.

9. Pertenencia identitaria e identificación.

Retomemos, entonces, el axioma de mi igualdad identitaria en relación a los brasileños emigrados. Esa idea guarda en si algo de ideológico, que es la suposición de que mi nacionalidad implica una completa homogeneidad en relación a todos los brasileños y brasileñas. Contrariando a esa expectativa de regularidad cultural-nacional, mi permanencia en los grupos de capoeira involucró una serie de dimensiones identitarias referentes a la cuestión racial, al prejuicio de clase (económico), a las identidades regionales y a las desigualdades sociales-económicas que hacen de Brasil un gran mosaico de gentes que ni siempre se reconocen linealmente como iguales. Como decía

Clifford, abordajes antropológicos centrados en la intersección entre unos y otros no implican que identidades “enteras” sean puestas en contacto. Más que eso, presuponen que sistemas contruidos relacionamente integren las nuevas dinámicas trabadas por el trabajo de campo a través de procesos de desplazamiento (1997b: 7).

La reacción más común entre los capoeiristas brasileños durante nuestro primer contacto era hablar en español y creer que yo era “extranjera”. Los comentarios más frecuentes seguían la línea:

“Pero blanca así, yo pensaba que tu fueses del norte de Europa o algo así. Tú no tienes pinta de brasileña, así cuando uno te ve”. (Coala. Madrid, marzo de 2008 – Traducción propia).

Y:

“Cuando te vi aquí por la primera vez hablando en castellano, pensé que fueses de aquí, de España, porque tu no hablas castellano como los brasileños. Pensé que tu no ibas a regresar aquí nunca más.” (Gelo. Madrid, noviembre de 2007 – Traducción propia).

O Aún:

“Blanquita así tú tienes pinta de ser de esas chicas mimadas, de haber llevado una vida súper fácil, en la zona sur, con empleada doméstica y todo lo demás.”(Mestre Tubarão. Madrid, Enero, 2008 – Traducción propia).

Y en la misma línea:

“Cuando te vi llegar en la estación de autobuses, pensé aquí conmigo: estamos perdidos, *Mestre Pantera* nos envió una de esas brasileñas blancas pesadas que se creen Dios, llenas de ‘no me toques’... Pero después vi que no tenías nada de eso.” (Teréu. Zaragoza, febrero de 2008 – Traducción propia).

En el primer ejemplo, el color de la piel indica mi no homogeneidad en relación a los brasileños emigrados, que se reconocen entre sí (y son reconocidos por los españoles) como predominantemente afro-descendientes. En el segundo, mi condición educacional (el hecho de que yo haya podido estudiar castellano y no deje transparentar con *tanta* intensidad el acento brasileño), es un indicio de que no soy *una* inmigrante igual que la mayoría, ya que he tenido acceso a un saber que no está disponible a las escalas sociales populares en la sociedad brasileña. En los dos últimos ejemplos, mi color de piel se confunde con una supuesta condición económica, delatando (a los ojos de mis compañeros brasileños de capoeira) que yo pertenecería al mundo refinado de

los “ricos en Brasil”, supuestamente marcado por la personalidad arrogante de sus integrantes.

Esos ejemplos nos ayudan a percibir como una construcción social de la raza asociada al color de la piel y entrecruzada con la estratificación social, con el acceso a la educación formal, con las desigualdades de vivienda (vivir en la Zona Sur de Río de Janeiro como síntoma de mi condición de blanca y rica) han construido algunas de las infinitas diferenciaciones identitarias que hacen que yo no sea simplemente una “igual” para los “otros” que he estudiado. Durante todo el trabajo de campo, he luchado contra el encasillamiento en esos estereotipos raciales, económicos, educacionales y espaciales, intentando asumir una postura que hiciera más evidente las cosas que yo compartía con los brasileños emigrados, que las cosas que no compartía. Finalmente he logrado dissociarme de esas imágenes (muchas de ellas incongruentes con mi propia realidad social y económica en Brasil), pero el estigma de mi diferencia (mi piel blanca) siguió siendo un elemento de diferenciación, aunque en términos positivos: “Tu eres blanca, pero tú no eres como la gente rica. Tu eres simple de corazón”. (Mestre Pantera. Madrid, enero de 2008 – Traducción propia).

Consecuentemente, al mismo tiempo que mi igualdad nacional y mi condición de inmigrante implicaban aspectos que me aproximaban a los brasileños capoeiristas en Madrid, todo un conjunto de disposiciones identitarias relativas a mi inserción en la sociedad brasileña⁹ (y no menos a los mitos asociados al *paradigma étnico nacional*) hacían de mi una diferente entre iguales – de la misma manera como hacía a los propios capoeiristas diferentes entre sí. De ahí que para mejor circular entre los rincones de la vida social de los grupos de capoeira, también yo estuviese constantemente renegociando mi definición de

⁹ Otra condición que me diferenciaba estratégicamente era el hecho de que no provenía ni de Río de Janeiro ni de Salvador de Bahía, regiones que polarizan identidades y disputas entre los grupos de capoeira en Madrid. Como la región de la que provengo en Brasil es más bien marginalizada e invisibilizada en el cuadro nacional, mi identidad regional no provocaba ningún ánimo de disputas y pude circular (entre los grupos liderados por brasileños adscritos a las diversas identidades internas de Brasil) sin provocar rechazos o sin ser vista como una “enemiga potencial”.

identidad. Sin ese proceso de *continuo reposicionarme*, no hubiese conseguido dialogar con las gentes con las que convivía.

Pero otro aspecto de mi pertenencia a los agrupamientos debe ser explicitado. Ese aspecto tiene relación con que la lógica interna de esos grupos sea una lógica de inclusión. Si en Brasil esa lógica eludía las determinaciones raciales y económicas que clasificaban el “lugar social” de los individuos (permitiendo a que las “gentes blancas y ricas” integraran esos agrupamientos), en España esa lógica parecía eludir también a las determinaciones nacionales – permitiendo que individuos de diferentes orígenes convivesen en las agrupaciones. Aunque los líderes de las asociaciones de capoeira en Madrid fuesen mayoritariamente de nacionalidad brasileña, la masa de integrantes de esas agrupaciones (los alumnos de capoeira) eran predominantemente europeos. Los grupos de capoeira de Madrid contienen un número de asociados que puede variar entre los 20 y 200 integrantes, pero en las veintinueve agrupaciones que estudié, el porcentaje de europeos giraba alrededor de 95% del total de miembros. Curiosamente, entonces, yo era la excepción y no la regla entre los alumnos.

Eso me supuso, doblemente, problemas y soluciones de integración. Gran parte de los alumnos tendía a verme como “más apropiada para aprender la capoeira”, dada la yuxtaposición entre la identidad nacional brasileña y la identidad de capoeirista. Hubo los que me despreciaron por esa razón y hubo los que se aproximaron por ella, pero de manera general, mi nacionalidad brasileña supuso una *otredad* (una expresión de mis diferencias marcadas en las dinámicas relacionales) para los capoeirista españoles.

En el grupo de capoeira al que me socialicé como capoeirista y del que recibí mi “identidad de capoeira”, esa *otredad* fue erosionada a favor de mi propia entrada en el colectivo. Especialmente después de la ceremonia de iniciación (Bautizo), mi nacionalidad dejó de ser un marco diferenciador para ser una “de mis diferencias consentidas”: al igual que había estadounidenses, italianos, suecos, portugueses y españoles, estaba yo con mi *brasilianeidad*.

De ahí que se pueda postular que la socialización en los agrupamientos integra a los nuevos capoeiristas de manera que sus relaciones con los miembros del grupo estén marcadas, principalmente, por su interacción societaria – con el énfasis puesto en el “relacionarse entre todos”, como explicitaba Segato (1997) al hablar de la lógica relacional de las religiones afro-brasileñas transnacionalizadas. Lo interesante de dicha lógica de interacción está justamente en que ella no significa el desaparecimiento de las marcas que dan fronteras al contenido de las identidades; pero significa que el reconocimiento de dichas marcas no impide que el acento colectivo se postule sobre una idea de intercambio. Esa noción de intercambio en la interacción puede existir, a su vez, gracias a la corporalidad inherente al juego de capoeira. Por ello, comprender la dinámica societaria de esas “agregaciones” me llevó no solamente a hacer parte de ellas como también a hacerlo, al mismo tiempo, desde mi cuerpo.

10. Etnografía de cuerpo presente y el convivir desde el cuerpo: “nosotros somos ellos”.

La corporalidad y la vivencia corporal de la vida social son elementos primordialmente estructurantes para los capoeiristas. Tanto la jerarquía interna cuanto el liderazgo carismático – pasando por la transmisión del sentido de sociabilidad y llegando a la particular experiencia del tiempo y del espacio – están mediados en el interior de los grupos de capoeira por una noción colectiva de corporalidad.

Consecuentemente, para alcanzar los objetivos propuestos para la investigación, he tenido que expandir mi “mirada antropológica” hasta una “escucha antropológica” y hasta una “intercorporalidad antropológica”. Muchas de las relaciones que daban sentido a la vida social de los grupos de capoeira no estarían accesibles a mi si yo no pudiera “hablarles a los capoeiristas” desde su propio “idioma”. Buena parte de la literatura antropológica de estudios etnográficos sobre dicho arte afro-brasileño había llegado a esa misma conclusión. Autores como Lewis (1992, 1995, 1999), Browning (1997), Willson (2001), Downey (2002a, 2005, 2008), Merrell (2005) y Stephens (2006),

realizaron sus etnografías convirtiendo la *observación participante* en una *participación observante*: una investigación basada en la socialización de los investigadores con la cultura corporal-colectiva-comunitaria del juego afro-brasileño. En las palabras de Lewis, la capoeira no sería un tema de estudios adecuado “para antropólogos de sillón [*armchair anthropologists*]” (Lewis, 1992).

La metodología que apliqué se fue decantando, por lo tanto, por la noción de que yo como investigadora debería sufrir un proceso de “incorporación” en la capoeira si quería cumplir el proyecto etnográfico con el que me había comprometido. Esa posibilidad no era incompatible con mis propias condiciones corporales – dada mi larga experiencia como bailarina profesional y dado al conocimiento previo de la capoeira al que había accedido en mis tres meses de práctica junto al Grupo *Senzala* en la ciudad de *Vitória (Espírito Santo - Brasil)*. En ese sentido, yo no sufría las mismas limitaciones para un estudio interactivo sobre la capoeira que relataba Delamont:

“Existen tres dominios de competencias corporales y mentales que son necesarias para aprender capoeira, y que serían, racionalmente, necesarios **para realizar una etnografía en y sobre las clases de capoeira**. La capoeira demanda mucho del físico, entonces un cuerpo en forma [fit], flexible y fuerte es esencial. La capoeira se hace con música y los estudiantes necesitan algunas habilidades y competencias musicales, si quieren convertirse en practicantes serios (...) y en tercer lugar, hablar el portugués de Brasil, en la mejor hipótesis, o por lo menos el portugués de Portugal (...). Sin embargo, yo carezco de los tres más importantes atributos destacados anteriormente. Yo tengo el cuerpo equivocado, yo carezco de las habilidades físicas y mentales necesarias para ser una **observadora participante**. Existen tres razones por las que estudiar capoeira es un proyecto absurdo para mí. Yo tengo 58 años, soy gorda y terriblemente fuera de forma (...). (Delamont, 2005: 308 – Traducción propia, énfasis añadida).

Por otro lado, el problema con que me deparaba iba un poco más allá del clásico requisito metodológico de “aprender el idioma nativo”. Existe una gran parte de dinámicas en el interior de un grupo de capoeira que no están disponibles para aquellos que no hacen parte del colectivo. Así, la cuestión metodológica sería no solamente aprender el “lenguaje” con el que la gente se comunicaba, sino también tener acceso a la propia comunicación. Antes de empezar a entrenar capoeira, me parecía muy difícil comprender el contexto de las cosas que estaba observando porque tenía la sensación de que me faltaban piezas a mi rompecabezas. Y realmente faltaban muchas piezas.

Aunque yo hubiese sido bien recibida en prácticamente todos los grupos, mis visitas parecían siempre eventos programados de forma a transmitir el “mensaje oficial” sobre la agrupación. Los *mestres* y profesores cuidaban su manera de hablar, los alumnos median palabras y posturas, mientras yo me desconcertaba por la absoluta artificialidad de la situación.

Mi decisión de integrar los grupos de capoeira que investigaría significó, sin embargo, una recomendación de los propios capoeiristas hacia mí – en el sentido de explicitarme que para que yo tuviera acceso a los aspectos más “íntimos” de su vida colectiva, tendría que aceptar sus códigos de respeto. Sin adecuarme al tipo específico de *reciprocidad* (que da sentido a las relaciones sociales en el interior de esas agremiaciones) no alcanzaría a conocer con suficientes detalles las vicisitudes de su vida “comunitaria”. Sobre eso, avisaba *Mestre Pantera*: “es mejor que tu seas una capoeirista antropóloga que una antropóloga capoeirista”. El consejo del *mestre* era al mismo tiempo una advertencia sobre hasta dónde podría llegar sin pertenecer al grupo y sobre la necesidad de “entender corporalmente” la capoeira:

“Mira muchacha, yo no entiendo mucha cosa sobre antropología... Tú me decías que eres antropóloga, ¿no? Pues bien, yo creo que tú no vas a entender mucha cosa sobre la capoeira si te quedas ahí, solamente mirándonos. Yo no te estoy intentando decir como debes hacer tus cosas, porque yo soy *mestre* de capoeira y entiendo de capoeira. Pero yo creo que tú deberías subir y hacer la clase. Yo te presto este *abadá* aquí, tú te cambias allí y subes [para la clase]. (...) Puedes venir todos los días, porque si no, tú no te vas a enterar de las cosas”. (*Mestre Pantera*. Madrid, Registro del Diario de Campo. Septiembre de 2007 – Traducción propia).

En la medida en que fue conociendo esos agrupamientos de capoeira en Madrid, también me di cuenta de que la idea de pertenecer a más que uno de ellos era absolutamente inadecuada. Hacer parte de un grupo de capoeira implica un vínculo identitario muy fuerte que es incompatible con la vinculación a otros colectivos. “Los árboles solamente pueden tener una raíz”, me decía *Mestre Pantera*, explicando que yo no podría pretender ser una capoeirista de varios grupos. Normalmente, el paso de una agrupación a otra implica la negación de la identidad del primer grupo a favor de la identidad del segundo y por vía de regla involucra establecer un conflicto con los líderes o capoeiristas del grupo que se abandona. Las disputas de “territorio” entre los grupos traban

una división espacial y de alianzas que determina el acceso a los eventos de calle y a los *locus* privados donde tienen lugar las clases de capoeira. Pertenecer como capoeirista a varios grupos implicaría involucrarme en conflictos que, tarde o temprano, limitarían mi acceso a los ámbitos donde la capoeira se realiza en Madrid.

Opté entonces, por afiliarme a una sola agrupación: la *Associação de Capoeira Descendentes de Pantera* (de ahora en adelante, ACDP). Varias razones de peso me hicieron declinar por dicho grupo. En primero lugar, el hecho de que su fundador, *Mestre Pantera*, había sido uno de los primeros capoeiristas a implementar clases de capoeira en la ciudad. La agrupación contaba, por lo tanto, con su principal líder y fundador establecido en España – lo que no era el caso para la mayor parte de los colectivos estudiados. En tercer lugar, la asociación contaba con una sede propia donde congregaba las clases, las actividades de ocio, un acervo de libros sobre capoeira, un acervo de instrumentos de capoeira y, colgadas en las paredes y puertas, un sin fin de fotos de *mestres* brasileños emigrados a diversos países de Europa – además de las fotos de los viajes de los alumnos del grupo a Brasil (organizados por el propio *Mestre Pantera*).

En *Samba de Roda* – como se llamaba la sede de la ACDP en Madrid – todo hacía referencia a Brasil: desde los dibujos en las paredes y la red de pescadores en el techo, hasta el piso (donde había sido pintada una enorme bandera de Brasil circunscrita a la forma de una rueda de capoeira). Aquél era, en definitiva, un espacio único para experimentar el tipo de transnacionalismo que se vive mientras se hace parte de un grupo de capoeira en Madrid.

Pero a parte todas esas características, estaba el hecho de que *Mestre Pantera* hubiera aceptado las condiciones de mi investigación y se hubiese encargado de ayudarme siempre que yo lo juzgara necesario. Su apoyo (y sus incontables llamadas telefónicas) me permitió acceder a muchos capoeiristas y me posibilitó conocer algunos de los elementos clave para la comunicación entre gentes del mundo de la capoeira. Siguiendo a *Mestre Pantera*, he conocido a la rutina de clases en diversos barrios de Madrid, y he acompañado

La vida de los capoeiristas brasileños como artistas de shows viajando por toda España. He podido conocer los trabajos informales que se hacen cuando la renta económica en las clases de capoeira no es lo que se espera (o lo que se necesita) y he alcanzado a comprender las relaciones familiares que acompañan la vida de esos brasileños emigrados. Finalmente, gracias a los integrantes de la ACDP, también ellos concientes de mi condición investigadora, pude experimentar la interacción física de la capoeira y acercarme a la manera como los alumnos europeos comprenden su experiencia en la agrupación.

Como integrante de la asociación, mi trabajo de visita a los demás grupos de capoeira tomó nuevas dimensiones. Por un lado, por que mi condición de capoeirista me aproximaba a las gentes entrevistadas, y por otro, porque yo “heredé” las disputas y rivalidades en las que la propia ACDP (el propio *Mestre Pantera*) estuvo involucrada. Para mi suerte, sin embargo, “mi grupo” era considerado un “grupo pacífico”, y he tenido más respuestas positivas que negativas en relación a mi afiliación de capoeirista.

La experiencia física de entrenar capoeira prácticamente todos los días me permitió convertirme en una capoeirista en sentidos que implican una situación reflexiva muy compleja. El aprender capoeira se instaló en mi cuerpo de forma evidente: en los músculos y habilidades físicas que cultivé. El cambio fue tan intenso que no pasó mucho tiempo antes que mi nueva condición física empezara a generar comentarios entre los compañeros de investigación de la Universidad Autónoma de Madrid: “estás un poco fuerte, ¿no?”; “se ve en tus brazos que practicas mucho deporte”; “madre mía, como esa cosa de capoeira te está cambiando” (Registros del diario de campo, junio 2008). Pero más allá de ello, estaba mi propia sensación física de estar literalmente “incorporando” la capoeira: el entusiasmo de completar un movimiento nuevo; el despertarse cantando la canción aprendida en el día anterior; los gestos cotidianos; las expresiones del habla; la percepción de que el cuerpo empezara a responder por sí solo a los estímulos del juego (como si su suerte no dependiera de mis órdenes conscientes); los dolores musculares de los esfuerzos del día anterior, entre muchos otros pequeños y grandes cambios.

Además de mi cambio de condición física, mi cuerpo también recibió otros rasgos constitutivos de la gente con que convivía. En el cuello, llevaba un *patuá*: un collar (que en ese caso traía la imagen de la Virgen María) regalado por un capoeirista para que yo tuviera una protección espiritual que “cerrara mi cuerpo”. Mis vestimentas en las “incursiones de campo” no eran otras que el *Abadá de capoeira* (el uniforme de la capoeira). Entre los capoeiristas, yo había sido “bautizada” con un nuevo nombre: “*Pedra de Sal*” (piedra de sal) – y poca gente parecía conocerme por el nombre que llevaba fuera de aquél universo. Esos aspectos me traían a la cabeza la foto clásica de Malinowski en sus trajes de lino blanco entre los “nativos de la isla Trobriand”. Aquel señor no era seguramente un trobriandés y no podría llegar a serlo – ni según las definiciones de identidad de su propio grupo cultural, ni según las definiciones del grupo que estudiaba. Más que eso: esa diferencia estaba marcada en la construcción cultural de cuerpo de Malinowski en el campo (desde de la ropa que usaba hasta la postura que mantenía). Pero, en mi caso, esa división se había roto desde mi cuerpo ¿Qué frontera me separaría de mis “investigados” si yo me estaba mimetizando (en aspectos corporales profundos) a su forma de ser? ¿Cómo me comprendería en separado de un grupo que me había aceptado antes como un miembro del colectivo que como antropóloga? (Blum, 2000: 108).

Otro aspecto fundamental de la corporalidad en la capoeira juega aquí un papel central. Es que la marca que permite a los colectivos de capoeiristas definir su diferencia en relación a quienes “no hacen parte” de su vida colectiva es una marca corporal: el ser o no ser de esos colectivos se basa, *inicialmente*, en el incorporar o no incorporar la capoeira.

Digo “inicialmente” porque muchas otras divisiones identitarias surgirán definiendo los territorios de pertenencia entre los capoeiristas. Esas divisiones ganan sentido, básicamente, en aspectos corporales. En primer lugar por el estilo de juego practicado (*Capoeira Angola*, *Capoeira Regional* o *Capoeira Contemporânea*). En segundo lugar, porque adentro de cada uno de esos estilos kinestésicos de movimiento, se construyen “sub-identidades”, dividiendo

y diferenciando las agrupaciones que adhieren a un mismo estilo. Las marcas de esas sub-identidades se visualizan en las ropas que se usa (los dibujos y colores que se llevan en el *abadá de capoeira*); pero son expresadas también en la forma estética del movimiento. Como decían *Mestre Tubarão* y *Mestre Reizinho*: “todos en un mismo grupo de capoeira deben moverse como si fueran un solo cuerpo” (Registro del diario de campo, noviembre 2007). La semejanza corporal en la forma de ejecutar los movimientos marca, al mismo tiempo, el sentido de la afiliación a un *Mestre* y a una tradición regional de la capoeira en Brasil. Por lo tanto, integrar el ACDP significó un cambio en el aspecto físico de mi cuerpo y la asunción de una forma de movilidad que me incluía en una historia colectiva construida desde Brasil. Significaba que mi propio “ser antropóloga” había cruzado la frontera que el grupo establecía entre los de adentro y los de afuera. Mi cuerpo me ubicaba *con* los capoeiristas y *en* la capoeira.

En la medida en que crucé esa frontera, mi condición en cuanto investigadora sufrió un cambio fundamental. Diferente de lo que ocurre en etnografías dedicadas a los grupos que marcan sus definiciones de *ipseidad* con base en validaciones étnicas, biológicas, espaciales o temporales, yo había elegido un colectivo que me incluía en él a partir de mi integración corporal – lo mismo que había pasado a Wacquant (2002) en su estudio sobre los boxeadores en Estados Unidos. Aquí, el convivir desde el cuerpo borró las fronteras entre los “unos” y los “otros”, posibilitando que la etnografía desarrollada se centrara en la definición de alteridad que Passaro expresó como un “nosotros somos ellos” (1997: 174-175 – Traducción propia).

11. Consideraciones finales.

En momentos como el que vivimos en esta primera década del siglo XXI, la tarea investigadora debería situarse, más que nunca, desde planteamientos críticos capaces de trascender la vigencia de la separación entre objetividad y subjetividad. Los indicios del pasado decimonónico de la antropología no deberían mantenerse en una reproducción metodológica de la mirada estática que yuxtapone las culturas a los espacios, separando con eso el espacio de la

cultura científica del espacio de las culturas-objeto (culturas estudiadas por los científicos). Innecesario decir que en esa separación residen divisiones relativas a las esferas de poder que determinan quienes pueden producir el conocimiento hegemónico. Mi propuesta es la de que nuestra crítica parta de una pluralización de las perspectivas desde las cuales se estudia, lo que a su vez implica una diversificación de los métodos y de las interacciones entre investigadores e investigados que se asumirán como legítimas en el corazón epistemológico de la disciplina.

Por otro lado, la diversificación de la perspectiva no dependería solamente de la multiplicidad de puntos en que se fije uno – o de que se resuelva considerar que todas las cosas se encuentran (inexorablemente) en movimiento. La perspectiva depende (y decisivamente, diríamos) de la localización y del movimiento de ese uno que “observa”. Eso nos aproxima a la inferencia de Burawoy (2000), para quién una etnografía de los mundos globales debería llegar a comprender que también el antropólogo hace parte del mundo en que vive:

“Es más, etnógrafos globales no pueden estar afuera de los procesos globales que estudian. Ellos no descienden hasta la tábula rasa al interior de villas, lugares de trabajo, iglesias, calles, agencias o movimientos. Ellos también están involucrados en los ritmos temporales-espaciales, no solamente en sus relaciones íntimas, rutinas académicas, series de televisión, cafeterías, cuidado doméstico y así sucesivamente, sino también gracias a los procesos distintivamente globales”. (Burawoy, 2000:4).

Así, el primero elemento constitutivo de la investigación debería ser la exposición del posicionamiento de la propia antropóloga – lo que significa que ella debe explicitar el punto desde donde mira lo que está mirando. Esa no es, de hecho, una afirmación metodológica novedosa. Becker (1977; 1997; 2007), para citar un ejemplo contundente, la viene postulando desde por lo menos cuatro décadas. Pero lo que suponemos aquí propone un paso más extendido. Supone que además de reconocer la posición en la que nos encontramos – y poner sobre la mesa las cartas políticas que constituyen nuestra observación en tanto miembros de una comunidad científica (Burawoy, 2000: 27) – podamos también jugar con nuestras posiciones, asumiendo nuestra mirada desde perspectivas diversas.

Propongo que la postura de la etnógrafa deba ser un movimiento entre varios “allís” de observación y que el “aquí” (el espacio institucional de la antropología) no es otra cosa sino un allí al que fuimos profesionalmente socializados. Esa inflexión nos permitiría recuperar el hecho de que nuestra identidad (el conjunto de condiciones que generan nuestra ubicación en el mundo) no es una forma homogénea – como tampoco lo es la identidad de los sujetos que estudiamos – porque su realización se altera constantemente en el flujo *entre* y *por* esos muchos “allís”. En consecuencia, estaríamos en condiciones de asumir las múltiples perspectivas que nos ofrecen las diversas máscaras sociales a las cuales adherimos en nuestra vida social. Según Besnier (2007), esa estrategia metodológica nos posibilitaría acercarnos a la polimorfía de las identidades de las gentes que estudiamos y tocar una de las más cotidianas formas de *agencia social*: la elección situacional del uso de las identidades por parte de los sujetos. “Nosotros” y “ellos” seríamos entonces semejantes en nuestra multi-localización.

Esa herramienta puede contribuir a romper la bipolaridad de la relación de *otredad* (los antropólogos como los “unos” y los estudiados como los “otros”) que el método moderno de la antropología introduce en la investigación etnográfica, toda vez que nos permitiría superar: 1) la creencia en la neutralidad y en la unidad de la posición de observador; 2) la supuesta homogeneidad de los otros y 3) la inmovilidad analítica.

La curiosidad que nos motiva debería ser la de entender cómo puede la antropología aprender de las dinámicas como la capoeira y establecer con ellas un dialogo menos asimétrico. Quizás así pudiésemos responder a la cuestión de por qué nos cuesta tanto dejar que los indicios de “nuestros otros” penetren nuestra estructura metodológica de investigación. De hecho, nuestras ansiedades no deberían girar alrededor de si es o no legítimo que los investigadores sean parte de aquello que estudian. Nuestra pregunta debería ser si es posible que los antropólogos no lo sean en un mundo acelerado e interrumpido por flujos y disyunciones globales (Appadurai, 2000b).

GUIZARDI, Menara Lube. **Nadando contra la Corriente: La dislocación de los arquetipos del trabajo de campo en una etnografía sobre la capoeira en Madrid.** In: **SINAIS - Revista Eletrônica** – Ciências Sociais. Vitória: CCHN, UFES, Edição n.06, v.1, Dezembro. 2009. pp. 00-00.

Bibliografía Citada

- Appadurai, A. (1988). "Putting Hierachy in Its Place." *Cultural Anthropology* 3(1 - Place and Voice in Anthropological Theory): 36-49.
- Appadurai, A. (1991). "Global Ethnoscapes: Notes and queries for a transnational anthropology". *Recapturing Anthropology: Working in the present*. R. G. Fox. Santa Fe, School of American Research Press: 191-210.
- Appadurai, A., Ed. (1997). *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge - New York - Melbourne, Cambridge University Press.
- Appadurai, A. (1998). "Dead Certainty: Ethnic violence in the era of globalization." *Development and Change* 29: 905-925.
- Appadurai, A. (1999). "Globalization and the Research Imagination." *International Social Science Journal*. UNESCO: 229-238.
- Appadurai, A. (2000a). "Grassroots Globalization and the Research Imagination." *Public Culture*.12(1): 1-19.
- Appadurai, A. (2000b). *Modernity at Large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis - London, University of Minnessota Press.
- Appadurai, A. (2006). *Fear of Small Numbers. An essay on the geography of anger*. Duham, Duke University Press.
- Arantes, A. 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.
- Augé, Marc (2000). *Los "no lugares" Espacios del Anonimato: Una antropología de la modernidad*. Barcelona, Gedisa.
- Bastide, R. (1977). *Antropología Aplicada*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Bauman, Z. (2006). *La Globalización: Consecuencias Humanas*. Sección de Obras de Sociología. 2º edición (3ª reimpressão), D. F: Fondo de Cultura Económica.
- Becker, H. S. (1977). *Uma Teoria da Ação Coletiva*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Becker, H. S. (1997). *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo, Hucitec.
- Becker, H. S. (2007). *Segredos e Truques da Pesquisa Social*. Coleção Nova Biblioteca de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

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

Bizerril, J. (2004). "O Vínculo Etnográfico: Intersubjetividade e coautoria na pesquisa qualitativa". *Universitas - Ciências da Saúde* 2(2): 152-163. Disponible en: <http://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/index.php/cienciasaude/articloe/viewFile/530/351> (Última Consulta: 12 de julio de 2009).

Blum, J. A. (2000). "Degradation without Deskilling. Twenty-five years in the San Francisco shipyards". *Global Ethnography. Forces, connections and imaginations in a postmodern world*. T. Gowan and S. Ó. Riain. Berkeley - Los Angeles, University of California Press: 106-143.

Browning, B. (1997). *Samba: Resistance in motion*. Indiana, Indiana University Press.

Burawoy, M. (2000). "Introduction: reaching for the global". *Global Ethnography. Forces, connections and imaginations in a postmodern world*. T. Gowan and S. Ó. Riain. Berkeley - Los Angeles, University of California Press: 1- 40.

Clavel, J. M.; Moratalla, T. D.; Velilla, A. O. (1998). *Lecturas de Paul Ricoeur*. Colección de Estudios. Madrid, Editorial de la Universidad de Comillas.

Clifford, J. (1992). "Traveling Cultures". *Cultural Studies*. L. Grossberg, C. Nelson and P. A. Treichler. New York, Routledge: 96-112.

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

Clifford, J. (1997a). "Spatial Practices: Fieldwork, travel, and the disciplining of anthropology". *Anthropological Locations. Boundaries and grounds of a field science*. A. Gupta y J. Ferguson. Berkeley - Los Angeles, University of California Press: 185-222.

Clifford, J. (1997b). *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge – Massachusetts – London – England, Harvard University Press.

Comaroff, J. y J. Comaroff (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder-Colo, Westview Press.

Cunningham, H. (1999). "The Ethnography of Transnational Social Activism: Understanding the global as local practice." *American Ethnologist*. 26(3): 583-604.

Dias, A. A. (2007). *Mandinga, manha e malícia: uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia*. Salvador de Bahia, EDUFBA.

Delamont, S. (2005). "No place for women among them? Reflections on the axé of fieldwork". *Sport, Education and Society*, 10 (1): 305-320.

Des Chenes, M. (1997). "Locating the Past". *Anthropological Locations. Boundaries and grounds of a field science*. A. Gupta y J. Ferguson. Berkeley - Los Angeles, University of California Press: 66-85.

Downey, G. (2002a). "Listening to Capoeira: Phenomenology, embodiment, and the materiality of music". *Ethnomusicology*, **46** (3): 487-509.

Downey, G. (2005) *Learning Capoeira: Lessons in cunning from an Afro Brazilian Art*. New York, Oxford University.

Downey, G. (2008). "Scaffolding Imitation in Capoeira: Physical education and enculturation in an afro-brazilian art." *American Anthropologist*, **110** (2): 204–213.

Fabian, J. (2002). *The Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press.

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

Fortier, A. M. (1999). "Re-membering places and the performance of belonging's". *Theory, Culture & Society*, **16** (2): 41-64.

Foster, G. M. (1974). *Antropología Aplicada*. Ciudad de México, Fondo Económico de Cultura.

Foucault, M. (2004) *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Petrópolis, Vozes.

Giménez, Carlos. (2003). *Qué es la Inmigración*. Barcelona, Integral.

Goffman, E. (1993). *La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires.

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

Greenwood, D. J. (2000b). "El sentido práctico de la antropología". Actas del VI congreso de antropología aplicada y del simposio. Granada, (Noviembre 2002). Disponible en: <http://primeravistalibros.com/framePDF.jsp?idLibro=1784&fichero=cod1784obra.pdf&id=-1227168681> (Consultado en 15 de julio de 2009).

Gupta, A. y J. Ferguson (1992). "Beyond culture": Space, identity, and the politics of difference." *Cultural Anthropology* **7**(1): 6-23.

Gupta, A. y J. Ferguson, Eds. (1997a). *Anthropological Locations: Boundaries and grounds of a Field Science*. Berkeley - Los Angeles, University of California Press.

Gupta, A. y J. Ferguson (1997b). "Discipline and practice: The field" as site, method, and location in anthropology." *Anthropological Locations: Boundaries and grounds of a field science*. A. Gupta and J. Ferguson. Berkeley - Los Angeles, University of California Press: 1-46.

Hannerz, U. (1986). "Theory in anthropology: Small is beautiful? The problem of complex cultures." *Comparative Studies in Society and History* **28**(1): 362-367.

Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The reinvention of nature*. New York, Routledge.

Harvey, D. (1989). *The Conditions of Post-Modernity: An inquiry into the origins of cultural change*. Oxford, Blackwell.

Hetherington, K. (1996). "Identity formation, space and social centrality." *Theory, Culture & Society : Explorations in critical social science* **13**(4): 31-52.

Kaepler, A. L. (1978). "Dance in anthropological perspective". *Annual Review of Anthropology*. 1978, **7**: 31- 49.

Kuklick, H. (1997). "After Ishmael: The fieldwork tradition and its future". *Anthropological Locations: Boundaries and grounds of a field science*. A. Gupta y J. Ferguson. Berkeley - Los Angeles, University of California Press: 47-65.

Lévi-Strauss, Claude (2006). *Tristes Trópicos*. Barcelona, Paidós.

Lewis, J. L. (1992) *Rings of Liberation: deceptive discourse in Brazilian Capoeira*. Chicago-London: University of Chicago Press.

Lewis, J. L. (1995). "Genre and Embodiment: From brazilian Capoeira to an ethnology of human movement". *Cultural Anthropology*, **10** (Anthropologies of the Body): 221–243.

Lewis, J. L. (1999) "Sex and Violence in Brazil. Carnival, capoeira and the problem of everyday life." *American Ethnologist*, **26** (3): 539-557.

Malkki, L. H. (1997). News and Culture: Transitory phenomena and the fieldwork tradition. *Anthropological Locations: Boundaries and grounds of a field science*. A. Gupta y J. Ferguson. Berkeley - Los Angeles, University of California Press: 86-101.

Marcus, G. E. (1994). "On ideologies of reflexivity in contemporary efforts to remake the human sciences". *Poetics Today* **15**(3): 383-404.

Marcus, G. E. (1995). "Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography." *Annual Review of Anthropology* **24**: 95-117.

Marcus, G. E. (1999). "How anthropological curiosity consumes Its own places of origin." *Cultural Anthropology* **14**(3): 416-422.

- Mauss, M (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.
- Merrell, F. (2005). *Capoeira and Candomble: conformity and resistance through Afro-Brazilian Experience*. Princeton, Markus Wiener Publisher.
- Mouffe, C. (1999). *El Retorno de lo Político*. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Barcelona, Buenos Aires y México, Paidós.
- Passaro, J. (1997). "You can't take the subway to the field!: Village epistemologies in the global village". *Anthropological Locations: Boundaries and grounds of a field science*. A. Gupta y J. Ferguson. Berkeley - Los Angeles, University of California Press: 147-162.
- Portes, A., L. E. Guarnizo, et al. (2002). "Transnational entrepreneurs: An alternative form of immigrant economic adaptation." *American Sociological Review* **67**(2): 278-298.
- Reed, S. A. (1998). "The politics and poetics of dance." *Annual Review of Anthropology* **27**: 503-532.
- Rosaldo, R. (1989). *Culture and Truth: The remaking of social analysis*. Boston, Beacon Press.
- Schiller, N. G., L. Basch, et al. (1995). "From immigrant to transmigrant: Theorizing transnational migration." *Anthropological Quarterly* **68**(1): 48-63.
- Segato, R. L. (1998). "The color-blind subject of myth; Or, where to find Africa in the nation." *Annual Review of Anthropology* **27**: 129-151.
- Sodré, M. (1999). *Claros e Escuros. Identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- Stephens, N. y Delamont, S. (2006). *Samba no mar: Bodies, movement and Idiom in Capoeira. Body/embodiment: symbolic interaction and the sociology of the body*. Dennis D. Waskul y Phillip Vannini - Farnham, Ashgate Publishers.
- Stocking, G. W. (1988). "Guardians of the sacred bundle: The American Anthropological Association and the representation of holistic anthropology". *Learned Societies and the Evolution of the Disciplines*. New York, American Council of Learned Societies. ACLS Occasional Paper: 17-25.
- Stoller, P. (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, A. (1993). *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an out-of-the-way place*. Princeton - NJ, Princeton University Press.
- Tsing, A. (2005). *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton – NJ, Princeton University Press.

Wacquant, L.(2002). *Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe.* Rio de Janeiro, Relume Dumará.

Weston, K. (1997). "The Virtual Anthropologist". *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science.* A. Gupta y J. Ferguson. Berkeley - Los Angeles, University of California Press: 163-184.

Willson, M. (2001). "Concepts of consciousness, spirituality and survival in Capoeira Angola in Salvador, Brazil". *Anthropology of Consciousness* **12**(1): 19-36.