

CAPOEIRA: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA APROPIACIÓN DE LOS ESPACIOS URBANOS

Menara Lube Guizardi

menaraguizardi@yahoo.com.br; menara.guizardi@uam.es.

Personal Investigador en Formación. Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español. Universidad Autónoma de Madrid (España).

Resumen

El objetivo del presente artículo es plantear algunas relaciones antropológicas, sociológicas e históricas que nos permitan comprender el papel que juega la comunidad de practicantes de *Capoeira* (un arte-lucha-baile-juego afro-brasileño) en la ciudad de Madrid (España), donde dicha comunidad figura como una fuerza en expansión, apropiándose de espacios públicos del escenario urbano. Se presentará, por tanto, tres niveles de discusión sobre el fenómeno. A partir de la reflexión histórica, discutiremos por qué podemos comprender la comunidad de la *Capoeira* como una realidad transnacional. En seguida, con base en una reflexión sociológica, analizaremos los impedimentos que los diferentes colectivos y sujetos encuentran cuando se lanzan a la tarea de apropiarse del espacio de los centros urbanos de la contemporaneidad capitalista. Por fin, recuperaremos las evidencias antropológicas –obtenidas en nuestra

observación participante– para analizar cómo la ocupación del espacio de Madrid por los grupos y asociaciones de *Capoeira* logra vencer dichos impedimentos, territorializando una comunidad transnacional. Para ilustrar ese último punto, nos centraremos en un tipo específico de apropiación del espacio urbano, conocido por los miembros de la comunidad como la *Roda de Capoeira* (“Rueda de Capoeira”).

Palabras Clave: Transnacionalización, Capoeira, territorialización, integración, inmigración brasileña.

CAPOEIRA: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA APROPIACIÓN DE LOS ESPACIOS URBANOS

Agradecimientos

A Carlos Giménez Romero, cuyo inestimable apoyo y orientación hicieron posible una investigación sobre la *Capoeira* en Madrid. A José Domingo Santos Rodríguez por la presencia incondicional; a Miguel Ángel Hernández Mesa, Jaime Alonso y Ariel James, por las revisiones atentas y dedicadas. Finalmente, a Mestre Pantera y a todos los integrantes de la Asociación de Capoeira Descendientes de Pantera (Madrid - España) por abrirme de forma tan generosa sus puertas.

Introducción

La *Capoeira* se practica hoy en cinco continentes del globo terrestre y, sin embargo, pasaron solamente tres décadas desde que los primeros *Mestres* (maestros) empezaron a emigrar de Brasil (aproximadamente en 1975) para establecerse “en el extranjero”, como suelen decir. Actualmente, se puede encontrar la práctica en las plazas de las ciudades de América latina (Argentina, Colombia, Venezuela, México); en América anglosajona (Estados Unidos, Canadá); en Europa (Alemania, Francia, Italia, Portugal, España, Holanda, Suiza, Inglaterra, Suecia, Dinamarca, Polonia, Estonia, Serbia y Finlandia); en Oriente medio (Israel); en Asia (Singapur, Corea y Japón); en África (Angola, Mozambique y África del Sur); en Oceanía (Australia, Nueva Zelanda) (Röhrling-Assunção, 2005).

Esta acelerada capacidad expansiva –que nos parece bastante evidente en el caso de la *Capoeira*– también fue observada por Segato (1998) en su estudio sobre la expansión de las religiones afro-brasileñas hacia los demás países de América del Sur. Son acertadas las conclusiones de la autora, para quien esa “fuerza de expansión” geográfica equivale a una “fuerza de inclusión” social, cuyos matrices se pueden encontrar en las culturas afro-descendientes de Brasil (Segato, 1998: 144). La ubicación de esas actividades (sean ellas la *Capoeira*, la *Umbanda*¹ o el *Candomblé*²) en diferentes centros urbanos se debe a su aptitud para generar estructuras de *organización colectiva* en las que se operan procesos de inclusión (o integración) de sujetos diversos (étnica o nacionalmente). Esa característica, a su vez, está pautada en la existencia *universos simbólicos*³ propios a esos grupos y que les sirven de referente según el cual interpretan y dan sentido a sus acciones (sea en niveles colectivos, sea en niveles personales).

¹ La obra de Brumana y González (2000) es un importante estudio sobre el proceso de articulación de las comunidades religiosas de la *Umbanda*. En ella, los autores explican con riqueza de detalles, los papeles y estrategias jugados en el proceso de organización de dichas comunidades en un gran centro urbano como es la ciudad de Sao Paulo.

² Para una refinada reflexión sobre el significado del territorio (real e imaginado) en el *Candomblé*, recomendamos la obra de Sodré (1988).

³ Comprendemos que los colectivos a los cuales nos referimos son generadores de universos simbólicos por que observamos en ellos la existencia de tres elementos fundamentales: 1) un lenguaje propio que involucra no sólo la dimensión del discurso, sino también sistemas de comunicación gestuales y musicales en los que se verifica la transmisión de una memoria colectiva y la narración de mitos de origen; 2) la existencia de categorías de espacio y tiempo (particulares a esas colectividades), que pueden diferir sustancialmente de la forma como las sociedades contemporáneas comprenden dichas categorías; 3) la existencia de un sistema de clasificación que fundamenta (a la vez que es fundamentado por) la estructura organizativa de esos colectivos, lo que significa decir a que sus universos simbólicos, equivalen universos sociales y que entre ambos existe reciprocidad.

Nuestra observación participante – llevada a cabo entre octubre de 2006 y agosto de 2008 y centrada específicamente en la ciudad de Madrid – nos permitió comprender que el uso que la comunidad de la *Capoeira* hacia de las calles, plazas, jardines y espacios comerciales era parte de una expansión que se procesaba en total articulación a la apropiación de otros centros urbanos en España y en Europa, conectándolos entre sí y a Brasil. Para comprender ese proceso, nos hemos dedicado a investigar las *relaciones sociales* cristalizadas por esos colectivos y que determinan (directa o indirectamente) la forma como los sujetos que lo integran piensan, elaboran, ejecutan o interpretan su interacción con el espacio a partir de un *sentido* colectivamente construido.

La percepción de que la apropiación del espacio no puede ser objetivada como una forma en sí misma (desprendida de la acción de la comunidad que la fundamenta y de los sujetos que la produce) es una importante constatación del trabajo de campo, repetida insistentemente por los miembros de la comunidad con los que hemos convivido. Transcribimos aquí un ejemplo de cómo esa idea se articula claramente en el discurso de uno de los entrevistados:

“La Capoeira no hace nada. Quienes hacen son los capoeiristas. ¡Nosotros somos quienes migraron! Ahora bien, eso no quiere decir que hagamos las cosas solos... hacemos entre nosotros... yo estoy aquí porque mi maestro hizo los contactos, porque Sabiá me recibió, por que los chicos organizaron un evento internacional. La Capoeira no existe sin los capoeiristas, y si me preguntas ¿donde está la

capoeira?, te contestaré aquí... ¡aquí! [Lleva las manos al pecho, a la altura del corazón]”.

Partimos, entonces, de dos proposiciones metodológicas. En primer lugar, asumimos que la noción de espacio funcionaba para los colectivos estudiados como un *hecho social total*: como una categoría intrínsecamente conectada a todas las otras que fundamentaban su entendimiento del universo social (Mauss, 1991). En segundo lugar, llegamos a la máxima de que para comprender el fenómeno a que nos habíamos dedicado, deberíamos situarnos en un entre-lugares del espacio científico de las ciencias sociales, alcanzando aquello que en algunas partes se considera la interdisciplinariedad entre los campos de la antropología, historia y sociología.

Ese artículo presentará, por tanto, tres niveles de reflexión sobre el fenómeno de la *transnacionalización* de la *Capoeira*, cada uno de ellos situado en uno de esos campos del conocimiento. A partir de la reflexión histórica, discutiremos por qué podemos comprender la comunidad de la *Capoeira* como una comunidad transnacional. En seguida, con base en una reflexión sociológica, analizaremos los impedimentos que los diferentes colectivos y sujetos encuentran cuando se lanzan a la tarea de apropiarse del espacio de los centros urbanos de la contemporaneidad capitalista. Por fin, recuperaremos las evidencias antropológicas obtenidas en nuestra observación participante para analizar la ocupación del espacio de Madrid por los grupos y asociaciones de *Capoeira*.

1 Los sentidos históricos de una forma colectiva de apropiación del Espacio

Las primeras organizaciones colectivas de la *Capoeira* que conocemos se denominaban *Maltas*⁴ y nacieron en el Brasil del siglo XIX, donde representaban un *universo social* guetizado: creado, organizado y vivido por individuos africanos o afro-brasileños, a quienes las élites nacionales insistían en considerar como sucios, feos, peligrosos y racialmente inferiores. De ese *universo social* emanaba una cultura hecha *por y para* “los negros” que llevó a cabo una apropiación del espacio público de las calles y plazas de las ciudades brasileñas:

“Las actividades de los bandos y la especificidad de la técnica de lucha hizo de la *Capoeira* el más persistente y quizás el más exitoso esfuerzo para establecer un ‘espacio’ social por parte de los afro-brasileños urbanos – una actividad local que ellos controlaban, utilizaban para beneficio propio en sus propios términos y de la cual ellos podrían excluir a los de fuera [outsiders]” (Holloway, 1989: 646, traducción propia).

Esos agrupamientos de esclavos se instituían como “fraternidades” masculinas con reglas, banderas, gestos, colores y “calles propias”. Decimos “calles propias” porque dichos colectivos dividían los espacios urbanos entre sí, determinando los territorios que pertenecerían a uno u otro de los bandos y donde establecerían sus actividades

⁴ En portugués, la expresión “malta” es sinónimo de bando asociado a prácticas criminales. El término está actualmente en desuso en Brasil.

criminales (que podrían variar desde pequeños hurtos hasta asesinatos de comerciantes locales). En el imaginario de las élites, sin embargo, las *Maltas*, las actividades ilegales que protagonizaban y la cultura física de la *Capoeira* hacían parte de un mismo fenómeno que les atemorizaba y que debería ser combatido con enérgica violencia.

Como resultado de ese imaginario, la *Capoeira* pasó a figurar en los discursos (estatal, periodístico y literario) como una actividad criminal y como un obstáculo a la constitución de una sociedad civil en Brasil (Flory, 1977; Holloway, 1989; Chvaicer, 2002). Inmune a las críticas que recibía, la práctica permitió a los africanos y afro-brasileños una estrategia de resignificación de su papel social. En el seno de un orden ambiguo, donde el esclavo era a la vez una amenaza y una necesidad, la *Capoeira* cumplió la función de mediar la resistencia y la acomodación entre la persona de los esclavos y la sociedad esclavista (Lewis, 1992). Por otro lado, los bandos de *Capoeira* permitían a sus integrantes asumir la condición de “productores de la violencia”⁵, lo que se llevaba a cabo a partir de la apropiación y subversión de la coerción física a que estaban expuestos – gracias a la acción del Estado y a la acción de la aristocracia esclavista (Líbano Soares, 2002; Flory, 1977; Graden, 1996; Chvaicer, 2002).

A partir de inicios del siglo XX, no obstante, se observan cambios vigorosos en el proyecto promovido por el Estado brasileño para la *cultura*

⁵ La posibilidad de resignificar la violencia se transformó y ganó nuevas dimensiones en la *Capoeira* de hoy día (Dias, 2001; Lewis, 1999; Merrel, 2005; Browning, 2005), asumiendo en ella un papel central y constituyendo el elemento que permite su adecuación a los valores puestos en la agenda pública de los países desarrollados, donde figura frecuentemente como un tipo de práctica que potencializa la convivencia intercultural.

nacional. Por razones complejas (a la cuales no pretendemos elucidar más que brevemente en el presente artículo), se torna hegemónico en Brasil el proyecto de una identidad nacional *mestiza*⁶, fundamentada en el mito de la comunión armoniosa entre tres supuestas razas: la blanca (europea), la negra (africana) y la roja (indígena) (Da Mata, 1988; Ortiz, 1984; Filho, 2001). Ese mito se consolida como proyecto político en el gobierno de Getúlio Vargas (especialmente entre los años de 1930-1945) en un momento de intenso fortalecimiento de los aparatos de poder del Estado (Pomar, 1988) que pasan a gozar de una creciente capacidad de intervención en la construcción social de la vida cotidiana en Brasil (Matos, 1982).

Como resultado del esfuerzo estatal para la creación de una identidad mestiza, tanto los espacios sociales marginales ocupados por la “gente mestiza” como el producto cultural que resultaba de sus actividades (las formas de ser y hablar, las historias orales, la música, el baile, la comida, la lucha, etc.) pasan a ser comprendidos como un valor social en sí mismos: elementos de orgullo para la totalidad del *corpus social* e iconos de una identidad nacional atribuida no sólo a los unos o a los otros, sino a todos los brasileños y brasileñas.

Como menciona Renato Ortiz (1984), la consolidación de una lógica identitaria mestiza terminó por generar el mito de que todos están incluidos en el proyecto de una *cultural nacional*, lo que invisibiliza el hecho de que las exclusiones sociales seguían (y siguen) ocurriendo

⁶ Para un interesante análisis del tema, se recomienda la obra de Florestan Fernandes (1972); de Da Mata (1984); Sodré (1988; 1999; 2005); Filho (2001).

según patrones que refuerzan las élites en su identificación con un concepto de cultura blanca y eurocéntrica (Sodré, 2005). En ese proyecto cultural, la *Capoeira* pasó a ser comprendida como una actividad física disociada de las prácticas ilegales con que históricamente fuera identificada, siendo elevada a la condición de “gimnasia nacional brasileña” (en las palabras del propio presidente Getúlio Vargas). La ambigüedad del proceso está en el hecho de que la descriminalización de la práctica no coincidió con la elevación del *status quo* social concedido a los afro-descendientes como sujetos productores de la identidad nacional.

Progresivamente, a partir de los años treinta, ocurre la transformación del carácter atribuido a los agrupamientos de *Capoeira*. El modelo de las antiguas *malts* declina, dando lugar al surgimiento de asociaciones registradas municipal o nacionalmente –con reglamento interno, división de funciones administrativas y con sede fija en un espacio denominado “*academia de Capoeira*” (escuelas de *Capoeira*)⁷. La ocupación del espacio público pasa a ser una puesta en escena de dichas asociaciones, siguiendo no sólo una planificación previa sino también atendiendo a un calendario anual. Eso no implicó la desaparición de la *Capoeira* de calle espontánea y sin la reglamentación de las asociaciones. Implicó el surgimiento de otro modelo de ocupación del espacio por la *Capoeira*: un modelo que mezclaba los valores de la comunidad afro-brasileña a lógicas sociales que hacían de la práctica un ejercicio

⁷ En Brasil, esa nueva versión urbana de la *Capoeira* es un fenómeno que tiene inicio en la ciudad de Salvador de Bahia y que se expande de ahí hacia los otros Estados de la federación.

adecuado a la “concepción de educación deportiva” de las clases medias y altas.

Ese modelo exitoso de asociativismo se debe en gran parte al trabajo de Manuel dos Reis Machado (*Mestre Bimba*)⁸ y al trabajo de Vicente Ferreira Pastinha (*Mestre Pastinha*)⁹. Aunque ambos hayan contribuido a la creación de los dos principales macro-modelos de organización de los colectivos de la *Capoeira*, es el modelo de enseñanza creado por *Mestre Bimba* el que inicia dos fundamentales expansiones urbanas de la *Capoeira*: 1) de la ciudad de Salvador hacia otras ciudades de Brasil (gracias a la inmigración de sus alumnos de *Capoeira* a centros urbanos como Río de Janeiro y Sao Paulo) (Röhring-Assunção, 2005); 2) de los diferentes centros urbanos de Brasil hacia centros urbanos extranjeros¹⁰.

La propuesta de asociativismo idealizada por Bimba, innegablemente eficiente, se convirtió en modelo hegemónico transmitido

⁸ Reconocido por la comunidad como el idealizador de una innovadora forma de hacer *Capoeira*, que él mismo nombró como la *Luta Regional Baiana* (“lucha regional del Estado de Bahía/ Brasil”) y que actualmente se conoce como *Capoeira Regional*. Bimba fundó (en 1932) lo que se considera la primera “*academia*” de *Capoeira* propiamente dicha, localizada en el barrio de *Engenho de Brotas*, en Salvador de Bahía.

⁹ *Mestre Pastinha* es reconocido como uno de los grandes responsables implicados en la supervivencia de una *Capoeira* auto-identificada con las raíces africanas y que se denomina *Capoeira Angola*. Es también una importante referencia filosófica para los practicantes una vez que dejó un importante material escrito, en los que comparte sus reflexiones acerca del significado de la *Capoeira Angola*.

¹⁰ Para dar una dimensión de la influencia que el modelo de Bimba sigue teniendo en la expansión internacional de la *Capoeira*, citamos un ejemplo de nuestro propio trabajo de campo: de las diecinueve asociaciones a las que hemos acompañado en la ciudad de Madrid, diecisiete se identifica con el modelo de *Mestre Bimba* (o con una lectura contemporánea del mismo), mientras que sólo dos se identifica con el modelo de *Mestre Pastinha*.

a partir de una estrecha relación entre maestros y alumnos en la que se verifica un impresionante liderazgo legítimo (una dominación carismática en términos weberianos¹¹) de los primeros sobre los segundos. Lo cierto es que esas asociaciones crearon una intensa red en el territorio nacional brasileño, ocupando diversas ciudades a la vez. Esta extensión nacional también contó con una lógica que combina la capacidad de comando legítimo de los maestros (dibujada en un modelo comunitario jerárquico) con la cooperación horizontal (y estratégica) entre diferentes maestros y grupos.

Lo que nos salta a la vista, sin embargo, es que la experiencia de expansión en el territorio brasileño (especialmente acelerada entre los años de 1960 y 1985) generó un capital humano y un tipo de aprendizaje acerca de la empresa migratoria que fue (y es) transmitido entre los miembros de la comunidad de la *Capoeira* y que sirve de modelo a la expansión internacional de los grupos y asociaciones. Empíricamente hemos constatado que los grupos en Brasil se convierten en una referencia estructural que apoya las empresas migratorias hacia otros países: quienes emigran son los profesores o alumnos que llevan consigo el proyecto de establecer su asociación en otro país, contando para ello con la supervisión de su maestro. Esa colaboración constante de la asociación originariamente brasileña puede darse como una aportación económica, simbólica, emocional y política, pero su especificidad está en

¹¹ Según Max Weber, la dominación carismática “descansa en la entrega extra-cotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamada) (autoridad carismática)” (Weber, 1969).

el hecho de que todos esos beneficios siempre son posibles y ocurren gracias a la movilización de la densa red de contactos (verticales u horizontales) constituida por los grupos de dentro y fuera de Brasil.

El proceso de establecimiento de los discípulos de los grupos de *Capoeira* en los diversos países del mundo provocó la reproducción a escala global del fenómeno de expansión que esos colectivos habían vivido en Brasil, lo que no podría ocurrir sin un proceso de adaptación a las condiciones políticas y tecnológicas que delimitan el mundo globalizado. Pero esa expansión tampoco habría sido posible sin una perspicaz traducción del universo colectivo de la *Capoeira* a los gustos, modos y formas de las sociedades de destino. Entendemos, por tanto, que la expansión internacional de esa comunidad es, a la vez, una extrapolación y una transformación en escala internacional de las lógicas de apropiación urbanas que desde hace dos siglos son puestas en marcha por el universo social de la *Capoeira* en Brasil.

Es necesario retomar lo que habíamos discutido momentos antes, cuando decíamos que la *Capoeira* (como comunidad organizada y como práctica que resulta de esa comunidad) integra (o fue absorbida por) un proyecto históricamente hegemónico de *identidad nacional brasileña*. Es justamente esa percepción lo que nos permite comprender que su expansión hacia otros países corresponde a un proceso de *transnacionalismo* y no sólo de globalización, como se podría suponer.

Al afirmar que se trata de un proceso de *transnacionalismo*, estamos concordando con Michel Kearney (1995) en su definición sobre la

diferencia entre los procesos globales y los procesos transnacionales. Consideramos que la *globalización* promueve la descentralización de fenómenos (sociales, culturales o políticos) de un determinado territorio nacional, transformándolo en un proceso global en el que ocurre la pérdida (o invisibilización) de la referencia nacional. El *transnacionalismo*, por otro lado, es un proceso que trasciende las fronteras de una nación al expandir a otras naciones los referentes culturales y políticos que conforman su proyecto nacional. En los procesos transnacionales, tenemos la hibridación y la reactualización de la identidad nacional ocurriendo afuera de las fronteras de la misma nación. Esa situación pasa a desafiar jurídicamente el concepto de un Estado perfectamente enmarcado por un límite geográfico y al que supuestamente cabría la defensa de la identidad nacional y de aquello que se considera las fronteras con otros Estados o Naciones (Kearney, 1995:528)¹².

El presupuesto teórico de que estábamos delante de una comunidad transnacional se confirmó empíricamente en la medida que progresábamos en el trabajo de campo, ya que íbamos constatando la presencia insistente de símbolos nacionales brasileños en las reuniones,

¹² Observamos un nítido esfuerzo por parte del Estado brasileño por asegurarse de la "propiedad" nacional sobre los elementos que componen la *Capoeira* – hecho que ocurre, entre otras cosas, porque los maestros brasileños emigrados a Estados Unidos de América empezaron a ser reconocidos como patrimonio cultural estadounidense (Lacé, 1999). La constatación de que la internacionalización de la práctica le estaba otorgando un valor internacional (transformándola en un patrimonio pertinente a varios lugares del mundo) presionó al gobierno brasileño a proponer y aprobar (el día 15 de julio de 2008) la ley que reconoce la figura del maestro de *Capoeira* como "patrimonio cultural inmaterial brasileño" – circunstancia bastante curiosa, ya que muchos *maestros* tuvieron que emigrar de Brasil para asegurar su supervivencia material.

vestimentas, instrumentos musicales e incluso en la alimentación de los *capoeiristas*¹³, brasileños o no. La bandera brasileña, por ejemplo, figuraba como un elemento silenciosamente obligatorio¹⁴ y la encontramos en todos los veinticinco *eventos de Capoeira*¹⁵ que hemos visitado en Madrid entre noviembre de 2007 y julio de 2008. Además de eso, Brasil se conformaba, según me decían los entrevistados, como “la Meca de la *Capoeira*”: como el territorio simbólico de origen al que los miembros de la comunidad (independientemente de su nacionalidad) deben “retornar” para buscar los fundamentos de la práctica¹⁶. Se impone también el portugués hablado en Brasil (con localismos lingüísticos que varían de acuerdo con el sitio de procedencia del maestro fundador del grupo y del profesor que asuma la dirección del grupo en Madrid) y el conocimiento histórico acerca de la sociedad esclavista brasileña, donde habrían

¹³ Término de la lengua portuguesa hablada en Brasil y utilizado por la comunidad de la Capoeira (en todo el mundo) para designar el sujeto que practica *Capoeira*, sea un(a) profesor(a), un(a) mestre(a), o un(a) discípulo(a).

¹⁴ Decimos silenciosamente obligatorio porque en todo nuestro trabajo de campo no hemos encontrado la existencia de ninguna regla enunciada por los colectivos que obligase su presencia. Parecía como una parte axiológica del escenario de los eventos. Cuando no estaba puesta, alguien pronunciaba “¿donde está la bandera?” o “dile al maestro que está faltando la bandera de Brasil”.

¹⁵ Con “eventos de *Capoeira*” nos referimos a las festividades organizadas por los grupos y que marcan su calendario anual. Esas festividades varían tanto en la función colectiva que cumplen como en el grado de formalidad que presentan y pueden llegar a reunir centenas de personas. Los eventos que hemos observado son: las ceremonias de iniciación de los *capoeiristas* (“bautizos de *Capoeira*”); las ceremonias de progresión jerárquica de los *capoeiristas* (“cambio de graduación”); los encuentros internacionales (que reúnen en una determinada ciudad a los participantes de un grupo que está ubicado en diversos países a la vez), y las ruedas de *Capoeira* (que consisten el ritual central de la práctica de la *Capoeira* y que siempre se realiza en círculo, como el propio nombre sugiere).

¹⁶ Algunos grupos llegan incluso a establecer como requisito obligatorio a todos los *capoeiristas* que quieran progresar en la jerarquía de la comunidad (llegar al grado de profesores o maestros), que hayan estado en Brasil por un periodo mínimo de dos meses

surgido las hermandades y bandos de *capoeiristas* y de los cuales la comunidad de se comprende (y se enuncia) como una heredera directa.

La presencia de todos esos elementos asociados a la identidad nacional brasileña no se configuraba como una simple imposición establecida hacia los alumnos españoles (aunque, por veces, el discurso de los maestros y profesores lo pretendiese así). Más que eso, esos elementos eran apropiados de acuerdo con los referentes de esos alumnos; a la vez que su evocación atendía al punto de vista de los maestros y a las necesidades contextuales para las cuales esos referentes identitarios habían sido evocados. Sea como fuera, las situaciones, eventos y relaciones entre unos y otros retornaban frecuentemente a elementos situados en los discursos sobre la identidad brasileña.

Nos preguntábamos, entonces, ¿cómo era posible que una comunidad establecida en Madrid se legitimara a partir de referentes brasileños? ¿Cuales eran los mecanismos que permitían esa referencia transnacional y que tipo de barreras habían sido transpuestas para la permanencia de ese tipo de comunidad?

2 Individuo, espacio urbano e integración social: algunos contrapuntos teóricos para comprender los impedimentos presentados por los espacios urbanos de la contemporaneidad capitalista

El primer impedimento que la ciudad ofrece a un *outsider* tiene que ver con el hecho de que los tejidos urbanos son controlados, atravesados y regidos por una entroncada red de relaciones en la que se radica una *microfísica del poder*¹⁷. En ese sentido, tanto el movimiento como la inmovilidad urbanas deben ser interpretados en respecto a la constante disputa (que ocurre en el interior de esas redes de relaciones) por el control de los *espacios sociales*, esenciales para la materialización del poder en la sociedad capitalista contemporánea. Y todavía más: la ciudad sólo se convierte en un capital apropiable en la medida que se lleva a cabo un rígido control de la invención de dichos *espacios sociales*¹⁸:

“El Capitalismo lucha por crear un paisaje físico adecuado a sus necesidades y propósitos (tanto en el ámbito de la producción como en el del consumo) en un momento del

¹⁷ Comprendemos que el poder es tejido en el conjunto de las relaciones de la vida cotidiana y existe no como una forma metafísica o acumulada en una esfera específica de la sociedad (como el Estado, por ejemplo). En palabras de Foucault: “En una sociedad como la nuestra, pero en el fondo de cualquier sociedad, relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso” (Foucault, 1991: 139).

¹⁸ Para otra perspectiva de la apropiación del espacio en el capitalismo, ver también Castell (1983).

tiempo, sólo para descubrir que lo que ha creado se vuelve antagónico a sus necesidades en un momento futuro. Parte de la dinámica de la acumulación capitalista es la necesidad de construir paisajes completos sólo para derribarlos y construirlos de nuevo en un futuro” (Harvey, 2007: 89 - 90).

El dominio del tejido urbano es, por lo tanto, una clave fundamental para la gestión política de las sociedades contemporáneas: cada minucia del poder está “fluidamente grabada” en las formas de la ciudad, de manera que podemos inferir, a partir del control de su movilidad cotidiana, el *ser* y el *estar* de las jerarquías sociales. En esas oscilaciones entre control y (des)control del espacio, sobrevivimos en cuanto sujetos de la ciudad, negociando no solamente nuestra propia subjetividad, sino también los límites entre estar dentro y estar fuera. Así, cuando una asociación de *Capoeira* logra fundar su escuela en cuatro puntos de Madrid, habrá logrado dialogar con las redes locales y supra-locales de poder, tornándose a la vez parte del paisaje dibujado por la dinámica del capital.

Habrà, además, dialogado su “otredad”, negociando la condición de inmigrantes y suramericanos de los profesores y maestros, ellos mismos, personajes centrales de una empresa migratoria. Nuestra apuesta aquí es que en esa habilidad relacional (que permite a los profesores establecerse en ciudades donde antes apenas se conocía la actividad) podemos encontrar una particular lectura del mundo y de la agencia social, advenida del conjunto de conocimientos de la *Capoeira*. Queremos reconstruir algunos indicios históricos que nos permitan mirar la práctica

de dicha manera, ofertando al lector una especie de interpretación y situando la referida empresa transnacional como una forma viva de reactualización de la memoria de la resistencia socio-política, utilizada ahora con otros fines, sentidos y en otros contextos.

Pero, para comprender mejor los matices de dicho proceso de negociación de la identidad extranjera en el espacio de Madrid, España y de Europa, tenemos que explicar la conexión entre el sentido de pertenencia, la noción social de espacio y el individuo en las ciudades contemporáneas.

Albert Camus¹⁹ dice que dejamos de ser extranjeros cuando ya no miramos el espacio urbano como algo nuevo, desconocido: cuando nuestra atención deja de ser atraída hacia cada detalle de la ciudad y, así, dejamos de ser mariposas que vuelan hipnotizadas alrededor de la lámpara. Así, para Camus, mientras sometemos la ciudad a la extrañeza, no somos capaces de ser una parte natural, axiológica de esta. Por consecuencia, nuestros movimientos se tornan inadecuados, desplazados. Esa especie de naturalización del espacio –propuesta por Camus como un rito en el que el extranjero se integra en el espacio– puede ser un elemento central del proceso de llegada del inmigrante. Dicha perspectiva guarda una relación intensa con lo que Marc Augé concebía como la diferencia entre *espacio*, *lugar* y *no-lugar* (Augé, 2000).

La categoría de espacio, para Augé, se refiere a un territorio que nos resulta inclasificable y en cierta medida impersonal, puesto que lo

¹⁹ Me refiero a una interpretación muy particular del significado que Camus (1992) confiere a la extrañeza del mundo en que vive el personaje principal de "El extranjero".

encontramos siempre en movimiento. Un ambiente del cual también formamos parte como movimiento y como significado: movimientos y significados que, sin embargo, no nos planteamos (por la razón que sea) comprender. La ininteligibilidad del espacio para Augé está condicionada únicamente a su movilidad: el espacio es ajeno, porque en él todo se mueve de forma que impide la localización de las cosas por parte de los sujetos²⁰. Un paisaje que no se presta a ninguna fotografía y que, por ello, es el sitio donde reside todo lo que es genérico. Podríamos incluso compararlo con un texto que no logramos leer y que nos priva del derecho de interpretación. Cuando nos detenemos en dicho texto, sigue el autor, sentimos la sensación íntima de impropiedad, de no-inclusión, de no-integración. Sentimientos sin los cuales la fragmentada noción contemporánea de individualidad no sería posible.

El *lugar*, a su vez, es un ambiente cuyos códigos no nos resultan ajenos: un espacio apropiado por nosotros en un sentimiento que mezcla inseparablemente dos momentos, el ser y el estar en el espacio. Somos propios *del* lugar, justo porque el lugar nos es propio. El paso de la condición de espacio a la condición de lugar puede, por un lado, ser comprendido como un proceso de mediación en el que principios, valores, signos y significados son desplazados y reemplazados, permitiendo a los sujetos la construcción de una interpretación socio-subjetiva de la grafía urbana. Necesariamente, ese proceso llevará a la elaboración de un

²⁰ La cuestión nos hace preguntar si la definición de Augé también tendría validez en sistemas simbólicos en los que la comprensión del espacio se efectúa preferentemente a partir del movimiento. O sea, en sistemas simbólicos en los cuales sería imposible comprender el territorio sin movimiento.

sentido (histórico, cultural y personal) que permitirá al sujeto utilizar el espacio como forma o contenido de sus acciones sociales. Un espacio se transforma en lugar, por tanto, cuando construimos en él (y con él) relaciones históricas y de identificación.

El espacio y el lugar no son, sin embargo, formas opuestas o mutuamente exclusivas: los lugares pueden adquirir la condición de espacio así como los espacios pueden adquirir la condición de lugar. Ese paso de condiciones, tomado como una zona de negociación simbólica, resulta de una intersección entre dos campos: el estar allí (en el espacio) y el estar aquí (en el lugar). En el caso de los sujetos migrantes, la constante y contradictoria tensión entre la memoria de un distante *lugar* de origen y la vivencia conturbada del *espacio* de llegada los transforma en “*un ser entre dos mundos*” (Giménez, 2003). Es como si los inmigrantes vivieran, dada su empresa migratoria, una especie de deconstrucción de categorías que los hace flotar (aunque momentáneamente) entre las nociones de espacio y lugar. El inmigrante (o el extranjero de Camus) solamente se integra en la ciudad a la que emigra cuando logra hacer de forma naturalizada (no mediada por la extrañeza del espacio) el transcurso semántico entre espacio y lugar, proceso al que llamaremos aquí *territorialización*. La capacidad de territorializarse sería, entonces, uno de los aspectos centrales de lo que se llama actualmente la *integración de los inmigrantes* en los contextos de llegadas, y debemos comprenderlo como un proceso mutuo de transformación social.

Mientras se *territorializa* en el espacio, transformándolo en un *lugar*, el inmigrante agrega otras dinámicas de movilidad, aprende a leer sus códigos, haciendo de la ciudad otro texto. Y así, el inmigrante deja de ser, como decía Camus, un extranjero. Tenemos una dialéctica de movimientos *en* y *con* el espacio sin la cual la *integración social* sería impensable. Plazas, calles, edificios, avenidas, parques y monumentos son apropiados y ganan nuevos colores, olores, sabores y sentidos. Tomamos como parámetro el concepto de Integración propuesto por Giménez en el que:

“[...] entendemos por la integración la generación de cohesión social y convivencia intercultural, mediante procesos de adaptación mutua entre sujetos jurídica y culturalmente diferenciados, mediante los cuales a) las personas de origen extranjero se incorporan en igualdad de derechos, obligaciones y oportunidades a la población autóctona, sin por ello perder su identidad y cultura propias; b) la sociedad y el Estado receptor introducen paulatinamente aquellos cambios normativos, organizativos, presupuestarios y de mentalidad que se hagan necesarios” (Giménez, 1993).

Lo que quiero resaltar aquí es el hecho de que la *adaptación mutua* entre sociedad receptora e inmigrantes –a que se refiere Giménez– está tangencialmente mediada por una *dimensión espacial*. El escenario urbano asume un papel central, puesto que la llegada de nuevos colectivos obliga a su re-semantización, agregándole nuevas formas y fenómenos desplazados desde otros sitios.

La ciudad se convierte, por tanto, en sujeto y objeto de la transnacionalización. De todas maneras, vale resaltar que el concepto de integración es un *tipo ideal*²¹ que nos sirve solamente como referente analítico. En la práctica, el espacio denuncia cuán desigual esa adaptación puede ser, una vez que el Estado prohíbe la apropiación del tejido urbano por determinados colectivos inmigrantes y sus prácticas; segregando determinadas manifestaciones y/o excluyéndolas de sitios públicos. Se concluye, pues, que la segregación espacial puede ser generada o agravada con la llegada de inmigrantes, constituyéndose como un indicio (un síntoma) de la no-integración *entre* inmigrantes y autóctonos.

En las sociedades complejas en las que se desarrolla una división intensa del trabajo – con una consecuente fragmentación del espacio social y la generación de una dialéctica separación entre individuos– hay una lucha constante por la apropiación del capital, del espacio y del trabajo. Dicha lucha también significa una disputa simbólica: la pelea de agentes o grupos por determinar las nociones que serán difundidas (o impuestas) como generales, en un esfuerzo por hegemonizar y unificar el sentido social de la vida. Ese movimiento, llamado por Da Matta (2002) de “contaminación del sistema” permite, además de un control social, la elaboración de una “versión de la historia que se pretende ganadora”:

²¹ Considero aquí el concepto weberiano de tipo ideal, tal como es descrito por Giménez: “[...] Formuladas como caracterizaciones con un cierto grado de abstracción y generalización, es decir, como tipos ideales en el sentido weberiano del término. [...] Esos tipos de relación no son, por lo tanto, ni reflejo ni calco objetivo de ninguna sociedad, grupo o cultura” (Giménez, 2005: 12).

“Al referirme a contaminación de códigos, deseo llamar la atención con respecto al problema de que en la sociedad compleja existen oscilaciones entre grupos especializados que pasan de dominantes a dominados, o viceversa. [...] Así, junto a los códigos múltiples que dividen los ‘escenarios’ y papeles sociales hay, como dice Gluckman, una lucha por la contaminación de todo el sistema por un grupo social y su ideología” (DaMatta, 2002: 86).

De ahí que el poder de determinar las categorías sobre las cuales se imponen la generalización del simbolismo social²² sea disputado con la misma intensidad que se disputan los recursos materiales. En consecuencia, la apropiación de dichos medios de “controlar” la significación de la experiencia social se conforma como una esfera de poder y que Bourdieu muy acertadamente calificó como campo de “poder simbólico” (2005). Sin embargo, el poder de determinación y control de la significación de la experiencia no es tomado por el “cuerpo social” de manera unívoca, puesto que la gente desarrolla alternativas interpretativas; invirtiendo, neutralizando y muchas veces aceptando dichas imposiciones.

Por ello, las interpretaciones de la vida social y de la ciudad siguen siendo múltiples, y la *contaminación del sistema* se escalona de acuerdo con la disponibilidad de recursos de los grupos para hacer valer (o para imponer) sus formas y concepciones. En consecuencia, se dibuja una

²² Tres serían las categorías más disputadas en este juego como componentes centrales de la cosmovisión en las sociedades contemporáneas: la noción social de tiempo, de espacio y de clasificación (Kearney, 1995:549).

especie de jerarquización simbólica del espacio y de las formas sociales, en la que determinados discursos (movimientos, gestos, pensamientos, costumbres o hábitos) son explicitados como más importantes o más verídicos. Lo que en palabras de Samuel Howard Becker se determina como una “jerarquía social de credibilidades” (1977). Dicha jerarquía culmina con la hegemonía de un determinado discurso, siendo por tanto un proceso de generación de “discursos dominantes”.

El dominio discursivo, por otro lado, también está en la base de la invención del sentido de pertenencia identitaria en los Estados-Nación: sin dicha universalización discursiva, el Estado no puede hacerse inscribir como unidad política y poblacional circunscrita por una frontera nacional. Además de la generación del discurso identitario hegemónico, la invención de la identidad nacional requiere el desarrollo de mecanismos de invisibilización de todas las formas sociales que no se alinean o que compiten con la enunciación hegemónica. La construcción histórica de la Nación se funda en la creación de un discurso dominante sobre la diferencia, en el que se tejen estrategias y medios específicos de manejar la memoria, eligiendo el contenido de las cosas destinadas al olvido, pues: “Más que cualquier otra comunidad, las naciones requieren para su supervivencia la creación de una identidad colectiva que equilibre los numerosos elementos divisorios que tienen que afrontar” (Carvalho, 2001: 88).

Ahora bien, en sitios en los que la inmigración acentúa la diversidad simbólica (social-cultural), en los que la llegada de los inmigrantes

representa la llegada de formas transnacionalizadas de interpretar y hacer uso de la ciudad, la sociedad receptora puede sentir la multiplicación de “maneras de ser” como una amenaza a las concepciones o “maneras de ser” vigentes. Cuando esto sucede, la sociedad autóctona puede tender a unificar sus discursos alrededor de un patrón dominante, estampado como la identidad local o nacional (una reificación de las muchas formas locales o nacionales que pueden estar disputándose la “contaminación del sistema”). Y es al enunciar dicho patrón de identidad cuando el Estado centraliza la “defensa” de los dominios simbólicos; lo que casi siempre se puede detectar por una creciente regulación de la expresión pública de las prácticas sociales, conformadas en una especie de “miedo” a la diversidad social manifiesta en el espacio urbano.

Defendiéndonos de cualquier ingenuidad analítica, es preciso recuperar el hecho de que la construcción histórica del Estado-Nación se sustenta sobre elementos complejos de poder que incluyen el control del principio de frontera en todos los ámbitos imaginables: el control del ser y del estar en el espacio tiene así su equivalente moral, filosófico, tecnológico y simbólico. Es necesario establecer la separación entre los *unos* y los *otros*. En ese proceso, también es un *discurso dominante* el que inventa la noción de la pertinencia biológica, sobre la cual reposan los componentes del racismo en su faceta institucional, componiendo lo que Foucault denomina como un “bio-poder” (Casaús-Arzú, 2006).

En los contextos europeos contemporáneos, la llegada de inmigrantes está teniendo el efecto de reactivar nociones otrora centrales

en el Estado-Nación moderno, y que ya se pensaban superadas con la transformación del mundo en un lugar supuestamente “globalizado”. Así, conceptos estructurantes y que dibujan las fronteras nacionales –tales como etnia, raza y cultura nacional– viven una especie de resucitación tardía, marcada por el rechazo radical a la diferencia, a la presencia de aquellos que son considerados invasores. Asistimos, entonces, a la agitación de grupos radicales fascistas, para quienes la presencia de extranjeros en la ciudad debe ser barrida brutalmente. Por todo ello, hay que considerar que ninguna estrategia transnacional llevada a cabo por los colectivos inmigrantes puede ser sagazmente comprendida si es abstraída de todos los impedimentos espaciales, políticos y simbólicos que tiene que vencer para establecerse.

Siguiendo ese razonamiento, podemos notar que el impedimento del flujo de determinados grupos a determinados sitios de la ciudad es análogo al impedimento político y social (a veces repleto de los prejuicios racistas) relativo a la existencia de esos mismos grupos en la propia sociedad. Esos impedimentos, sin embargo, no son necesariamente enunciados en forma de discurso político asumido, sino que pueden existir también como reglas no-habladas, extremadamente verídicas puesto que impronunciables. Parafraseando a Rosset, cuanto más intenso es el sentimiento de lo real, menos lo podemos enunciar (Sodré, 2005: 38).

Hay que destacar que no todos los impedimentos políticos (sobre todo en las democracias contemporáneas) son pronunciables: muchos de

ellos se generan como una forma de “conciencia silenciosa”, no comentada, aunque extendidamente conocida. Se constituyen como conocimientos transmitidos a los sujetos desde las formas más básicas de la vida social. La no consideración de esas formas silenciosas de poder y control social llevó a gran parte de la tradición de las ciencias sociales a tres equívocos, que deberíamos intentar evitar:

- i) considerar como “resistencia política” solamente los movimientos, prácticas o personas que anuncian públicamente su carácter de “grupos políticos” o de “resistencia política”;
- ii) despreciar el hecho de que los agentes históricos también resisten a las formas de imposición simbólicas no enunciadas como discursos políticos, muchas veces a partir de movimientos que se apartan o se niegan a ser denominados “políticos”²³;
- iii) presuponer una división dicotómica entre resistencia y conformidad, como si esas dos cosas no estuviesen absolutamente conectadas de forma que se pueda resistir, conformándose y conformarse resistiendo.

²³ El artículo de Kim Butler (2000) sobre la cisión entre los movimientos políticos y los movimientos culturales afro-descendientes en Brasil ilustra cómo las categorías estándares de los estudios culturales (neo-gramscianos) pueden simplemente no servir a la comprensión de esas modalidades complejas de enfrentamiento a las imposiciones del discurso hegemónico.

Además de estos tres equívocos, podemos añadir otro referente al hecho de que frecuentemente incurrimos en percepciones ingenuas y reificadas del espacio urbano, postergando incluirlo como una dimensión central en los procesos de disputa por el poder de grupos y entre grupos, lo que nos hace menospreciar el papel jugado por las ciudades (y la apropiación de las mismas) en lo que consideramos “resistencia política”.

Mi comentario no es, en realidad, una desarraigada afirmación genérica: estoy tratando muy específicamente de la relación entre los espacios urbanos de Madrid, los grupos de inmigrantes y la población considerada autóctona. El impedimento a la presencia de determinados colectivos inmigrantes se presenta, en Madrid, de manera transversal: como una prohibición o limitación espacial a sus actividades o prácticas culturales, en determinados puntos del plano urbano.

El hecho tiene un doble efecto: a la vez que “suaviza” la exclusión y la hostilidad hacia la diversidad cultural (asumiéndola como elemento subordinado a las políticas de planificación e higienización de la “urbanidad”) también las acentúa, generando espacios específicos –y por eso segregados– donde las diferentes manifestaciones culturales pueden tener lugar. Es lo que observamos, por ejemplo, con el establecimiento de “barrios de inmigrantes” y con la estigmatización de los espacios en el interior de dichos barrios, de acuerdo con la procedencia nacional: “la calle de los chinos”, “la calle de los restaurantes indios”, “la plaza de los ecuatorianos”, etc. Dicho fenómeno político de control de la presencia de las formas “diferentes” de lo que se comprende como “las costumbres de

los que son de Madrid” (un imaginario colectivo de homogeneidad muy poco factible) (Anderson, 2007), sigue un principio, más o menos evidente, que legitima, regula, segrega o impide la práctica de manifestaciones culturales.

La delimitación del espacio urbano es, por lo tanto, uno de los más eficaces métodos de control de las poblaciones inmigrantes, por el simple hecho de que la *territorialización* (en los términos con los que la hemos definido páginas atrás) es un fenómeno imprescindible para la vida social, en otras palabras, no se puede vivir en sociedad sin estar territorializado:

“Delante de la multitud de desposeídos del planeta, en índices de desigualdad social y de exclusión cada vez más violento [...] la re-territorialización es un proceso que viene ganando fuerzas. Se torna imprescindible como fuente de recursos de supervivencia física cotidiana, pero también para la re-creación de sus mitos, de sus divinidades, o para mantener viva la memoria de los muertos” (Haesbart, 1999:185, traducción propia).

Lo que en las palabras de Merrel también significaría que “[...] todas las culturas son continuamente prácticas situadas. Toda práctica es proceso continuo y en movimiento que cambia con el espacio y a través del tiempo [...]” (Merrell, 2005, traducción propia). Así, el control de los mecanismos (o el intento de controlar) de apropiación simbólica de la ciudad se inserta en la lucha política por determinar el flujo y la vida de los inmigrantes a partir de su relación con el territorio.

No obstante, las sociedades receptoras –sitios hacia los cuales la inmigración internacional se está dirigiendo– son hoy palco de infinitos conflictos sociales advenidos de la ineficiencia de los códigos jurídicos modernos (y todavía seguimos en una tardía modernidad jurídica), para gestionar las relaciones dadas por las diferentes concepciones de mundo. Los conflictos sociales generados por la inhabilidad ante de la multiplicidad (diversidad de formas de ser y estar en el espacio) constituyen los más agudos problemas por los que pasa actualmente la Unión Europea, y que se hacen bastantes visibles en el dibujo urbano de la ciudad de Madrid.

La ciudad es, lógicamente, el escenario en que estas disputas tienen lugar. Las prohibiciones de determinadas relaciones sociales en público, bien sean establecidas por el Estado (prohibición de tocar instrumentos de percusión en la calle y el rechazo a los comercios regentados por inmigrantes chinos en determinados sitios de la ciudad), o bien por colectivos civiles organizados (los atentados contra jóvenes latinos en los parques públicos de Madrid, entre otros); hacen que los inmigrantes miren a la ciudad como un paisaje que se resiste impetuosamente a su visión del mundo: una forma que les es impuesta y que, por tanto, materializa las fronteras de la exclusión del inmigrante mismo.

Ese movimiento jerárquico de “control” del espacio urbano es visible en todos los países europeos que han recibido colectivos migrantes contemporáneamente, y nos lleva a una cuestión intrigante sobre las

prácticas transnacionalizadas por los inmigrantes que consiguen establecerse en el espacio de acogida, logrando por lo tanto algún grado de legitimidad simbólica: ¿cómo y por qué determinadas prácticas son más eficaces a la hora de vencer las determinaciones del espacio, apropiándose de otros territorios?

Para comprender la difícil ecuación de la apropiación del espacio en las ciudades contemporáneas, hay que considerar que la imposición de la ciudad como una forma “dada” (y llena de fronteras insuperables) no es una experiencia vivida solamente por los inmigrantes. La ciudad puede ser sentida por la generalidad de sus habitantes –migrantes o no– como una especie de existencia *sui generis*, una entidad con formas y movimientos externos y “permanentemente” incomprendida o permanentemente desconsiderada. Así, el espacio nunca puede llegar a convertirse en *lugar*. O puede pasar de la condición de lugar a la condición de no-lugar: “Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad, ni como relacional, ni como histórico, definirá un no-lugar” (Augé, 2000: 83).

Parte del éxito de la *Capoeira* en las ciudades europeas es fruto del atractivo que ejerce sobre la población local, presentándose como una alternativa de integración a una comunidad con valores de cooperación y respeto mutuo: una alternativa de significación a la pertenencia al espacio urbano. En Madrid, las clases y ruedas de *Capoeira* son prioritariamente frecuentadas por españoles, quienes encuentran en ellas una nueva semántica. Pueden así interpretar el espacio y las relaciones sociales a

partir de la proximidad: del establecimiento de vínculos identitarios, emocionales e históricos. La *Capoeira* les oferta, por decirlo de otra forma, recursos de territorialización bastante interesantes en una metrópoli repleta de espacios y no-lugares.

Concluimos entonces que ni la noción de individuo, ni la noción de impersonalidad urbana (esos íconos de la racionalización del universo social) pueden ser tomados como un universal. Comprendemos que las muchas prácticas transnacionales difundidas por inmigrantes de todas las partes del mundo son elementos capaces de promover otras alternativas de semantización de los espacios metropolitanos, puesto que ponen en marcha lógicas distintas de comprensión de la diversificación simbólica. Dichas prácticas pueden, por lo tanto, introducir de manera muy compleja nociones novedosas de la persona, de las relaciones sociales, de los movimientos y de la colectividad. Nociones que sirven como un camino alternativo a la fragmentación individualista a la que todos estamos sujetos en las ciudades contemporáneas. Observamos que, en el caso específico de los inmigrantes brasileños por nosotros estudiados, la fragmentación no se presenta como un límite, un objetivo o como un problema.

Ya es hora de pensar que hay estrategias no-hegemónicas de identificación frente a la fragmentación de las ciudades “globalizadas”: la diversificación social y el exceso de movimiento (Augé, 2000) no representan obligatoriamente un problema irresoluble a todos los sistemas simbólicos. Podemos aprender de los diferentes sistemas nuevas formas

de proponer la *integración social*, para quizás, construir relaciones sociales más justas:

“La transformación del significado y propósitos de la Capoeira culminó en conflictos entre tradicionalistas, para quienes la Capoeira es una herencia cultural africana, y reformadores, que desean ver la Capoeira desarrollada como un deporte internacional. Hay consenso, aún así, de que la Capoeira es un arma a ser utilizada contra la injusticia social y la exclusión racial” (Röhring-Assuçao, 2005: 1, traducción propia).

3 La comunidad de la Capoeira en Madrid y su puesta en el escenario urbano: la “Roda de Capoeira”

El primer contacto que hemos tenido con la comunidad de *capoeiristas* en España ocurrió en una tarde de sábado del otoño del año 2006, cuando caminábamos por el centro de la ciudad de Madrid. En esa ocasión, fuimos sorprendidos por el sonido de instrumentos de percusión que “emanaba” del espacio de una pequeña plaza localizada en el cruce de la calle Montera con la Gran Vía. Allí, observamos una aglomeración circular de personas que parecían estar puestas de forma a envolver la “orquestra” de la que venía la música que escuchábamos. Eran gentes de todas las suertes: turistas, trabajadores del comercio local uniformizados, señores y señoras mayores, grupos de jóvenes a camino de la zona de bares e incluso algunas prostitutas. Como se puede esperar en un sitio tan transitado como el centro de Madrid, la multitud se iba turnando y a cada

instante nuevos y diferentes grupos e individuos se paraban, atraídos por la música que emanaba de la rueda.

Nos fuimos acercando, intentando vencer la resistencia de los asistentes que no querían moverse. Situándonos en los huecos dejados entre unos y otros, pudimos constatar que el círculo abrazado por la multitud era compuesto por hombres y mujeres, vestidos con un uniforme (el tradicional *abadá de capoeira*). Llevaban pantalón blanco (amarrado a la altura de la cintura por una cuerda) y una camisa con un símbolo dibujado: la *logomarca* surgida de aquella asociación con los colores verde, azul, blanco y amarillo (de la bandera de Brasil).

En el fondo del círculo estaba puesta la orquesta en la que, de derecha a izquierda, se identificaban dos *atabaques*, tres *berimbaus* (con sus correspondientes *caxixis*), dos *panderos* y un *agogô*²⁴. El centro del círculo permanecía vacío, pero delante de los *berimbaus*, frente a frente, agachados y con el peso del cuerpo sobre los metatarsos (para mirarse entre ellos detenidamente los ojos), estaban dos hombres negros y muy fuertes, conocidos como *Malvadeza* y *Olho Branco* (“Maldad” y “Ojo

²⁴ Los *atabaques* son tambores afro-brasileños que también se utilizan en los rituales religiosos del *Candomblé*, del *Xangô* y de la *Umbanda*, los cuales están íntimamente asociados al trance (posesión de los cuerpos por las entidades espirituales). El *berimbau* es un instrumento de cuerda llevado a Brasil por los esclavos de Angola, en donde estaba asociado a la creación de ovejas y ganado. Se estima que haya pasado a integrar la práctica de la *Capoeira* desde inicios del siglo XX, convirtiéndose en un símbolo central del juego de *Capoeira*. El *caxixi* consiste en un cesto cerrado y repleto de diminutas piedras cuyo sonido acompaña el toque del *berimbau* marcándole el ritmo. El *pandeiro* es un instrumento de percusión (conocido en castellano como “pandereta”) y común en diversas manifestaciones de la música popular brasileña (MPB) como la *samba*, el *pagode* y el *partido alto*. Por fin, el *agogô* es un instrumento metálico compuesto por dos campanas a las que se hace sonar con una varita de madera.

Blanco”). El hombre que se ocupaba de tocar el *berimbau* central empezó, solitario, a entonar una canción en portugués. Al terminarla, bajó su *berimbau* hasta tocar el espacio entre los dos hombres negros. Uno de ellos rascó la mano en el suelo y la llevó a la altura del cuello²⁵, el otro hizo la señal de la cruz²⁶. Ambos se dieron la mano en un gesto de saludo y, apuntando al centro del círculo, empezaron el juego.

Lo que sucedió de ahí en delante fue que los integrantes del círculo iniciaron las palmas en el ritmo de la música, a la vez que contestaban (cantando en portugués) a la canción entonada por el señor que tocaba el *berimbau* del medio²⁷. En el centro del círculo, los dos que habían comenzado el juego fueron sacados afuera, uno de cada vez, por *capoeiristas* que componían la rueda. Algunos de ellos, antes de sacar un jugador que estaba en acción en el centro del círculo, tocaban los dedos de la mano derecha en el *berimbau* del medio y en seguida hacían la señal de la cruz con la misma mano, como para pedir permiso para adentrar en aquel espacio. Progresivamente, los jugadores del centro se iban cambiando con la entrada de hombres y mujeres que deseaban

²⁵ Dicho movimiento es un saludo a los Orixás (deidades del candomblé brasileño) que permanece en la *Capoeira* como una memoria gestual de las intersecciones que hubo (y que aún siguen existiendo) entre esa y las religiones afro-brasileñas.

²⁶ Evocando el gesto católico de cruzarse el cuerpo con las manos, movimiento que localiza en la oposición de puntos del cuerpo (respectivamente: la frente, el estómago, el hombro izquierdo y hombro derecho), el espacio simbólico que la Santísima Trinidad ocupa en la persona.

²⁷ Decimos “berimbau del medio” porque se trata del berimbau que ocupa la posición central en relación a la orquesta y en relación a los dos otros berimbaus. Es considerado el instrumento que coordina la rueda y siempre se encarga de tocarlo un maestro o profesor con más experiencia y reconocido por la comunidad. También es llamado por algunos maestros de “gunga” o “berimbau médio”.

jugar, de forma que siempre quedaban dos personas en el espacio central. Las canciones se turnaban enmendándose unas a las otras. El ritmo de la música se iba acelerando y los movimientos, cada vez más espectaculares y peligrosos, iban ocupando el centro del círculo. Los dos hombres negros que habían empezado el juego caminaban ahora en los bordes internos del círculo, incentivando los integrantes a cantar y a mantener un fuerte ritmo en las palmas. Alguna vez que otra empezaban ellos mismos nuevas canciones. Eran los “dueños de la *Roda*”, los profesores responsables por su organización (líderes de aquel grupo en Madrid) y a quienes cabría mantener no solamente la enérgica participación de los *capoeiristas*, sino también evitar que cualquier disturbio interrumpiera el “buen funcionamiento del evento”.

En aquel espacio circundado por los integrantes del grupo de *Capoeira*, un código muy específico interconectaba un lenguaje gestual a un lenguaje musical. Este lenguaje musical, a su vez, estaba asociado al discurso de las letras de las canciones, a la forma de caminar, a la forma de moverse en el círculo y al orden de los que deberían entrar o salir del juego. Aquel círculo limitado por los *capoeiristas* y la orquesta generaba un espacio diferente: transformaba aquellos metros cuadrados de la calle Montera –donde todos los días pasaban policías, carteros, trabajadores, estudiantes, prostitutas y señores mayores– en un universo aparte. Un universo con reglas de convivencia propias, muchas veces extrañas, absurdas o fantásticas a todos aquellos que no pertenecían al mundo de la *Capoeira* y que transitaban por aquella calle cotidianamente. Un nuevo

universo que sólo podría existir en cuanto existiera aquella rueda de *capoeiristas*.

Lo cierto es que en el momento en que se creó aquel círculo, las normas cotidianamente establecidas para el espacio de la calle no estaban más válidas en aquellos cuadrados específicos, puestos adentro de aquella rueda. Solamente podían adentrarse en aquel territorio los que conocían el refinado código que allí estaba circunscrito. Nadie que no hubiese sido socializado en el mundo de la *Capoeira* conocería los referentes necesarios para la interpretación de aquellos movimientos, gestos, canciones y ritmos. La rueda que observábamos era, entonces, otro universo puesto en el seno de la impersonalidad urbana del centro de Madrid: estábamos delante de un espacio apropiado (y re-significado) por una comunidad, a partir de un ritual que en esos instantes nos parecía misterioso y espectacular.

Mientras los *capoeiristas* llevaban a cabo sus saltos, giros y demás movimientos, se multiplicaban los comentarios del público sorprendido por lo que veía. A la sorpresa provocada por los movimientos se sumaba otra, relacionada a las expresiones de satisfacción por parte de los mismos *capoeiristas*. Su expresión de alegría, acompañada de las carcajadas y de los muchos abrazos y saludos corporales (congratulaciones que se llevan a cabo al final de cada juego entre parejas) hacía de aquél un universo de fiesta.

Dos comentarios del público ilustran bien esa sensación colectiva de diversión. El primero, de un joven situado a mi lado: “No comprendo

cómo eso puede ser un arte marcial, si parece que ellos están haciendo una fiesta”. El segundo es la respuesta que le dio el joven que lo acompañaba: “¡Pues sí! Es un arte marcial de Brasil: con buen rollo”. El diálogo explicita cómo ocurre en el imaginario de los espectadores, una yuxtaposición entre las formas de ser en la *Capoeira* y las formas de ser en Brasil. Así, la rueda parece reforzar, según constatamos en el discurso de la joven, la idea de que la gente de Brasil es simpática y lleva la vida con buen humor o con alegría (“buen rollo”). Esa idea de la identidad alegre de los brasileños y de la *Capoeira* es un elemento que trabaja a favor de la expansión de los grupos, una vez que atrae a un público europeo específico, interesado en relaciones basadas en esas características. De ahí que la realización de esos eventos en diferentes sitios de la ciudad cumpla a la vez un papel de reafirmación (y también de ritualización) de esa identidad alegre para la misma comunidad de *capoeiristas* y de promoción de esa identidad hacia personas de afuera del colectivo. En los dos casos tenemos, respectivamente, la consolidación de la solidaridad grupal y la promoción del grupo con objetivo de atraer más personas hacia el colectivo, lo que a la vez reproduce y refuerza la jerarquía interna y expande la red de colaboración horizontal del grupo.

Atraer más personas es un mecanismo fundamental para la territorialización de las asociaciones de *Capoeira*. Eso ocurre porque dichos colectivos funcionan según normas de división del trabajo en las que cada integrante debe donar algo de sí para la organización del grupo.

Así, se va tejiendo una red de colaboración que tiene como efecto la maximización de los recursos de que dispone el grupo. A partir de esa división del trabajo, el colectivo va estableciéndose en diferentes zonas de la ciudad, organizando sus encuentros y otros eventos. Esa lógica involucra un tipo de cooperación que obedece a las normas de intercambio descritas por Mauss en su *Ensayo sobre el Don* (1991): son obligatorias y recíprocas²⁸. La comunidad espera que cada uno de los profesores(as), maestros(as) y alumnos(as) presten (ofrezcan) su apoyo: la transmisión del conocimiento y recursos recibidos son una obligación moral, física y espiritual.

Cierta vez, un entrevistado (profesor de *Capoeira*) nos preguntó si integrábamos algún grupo de *Capoeira* y si éramos *capoeiristas*. Le contestamos que sí, pero que nuestra habilidad física en el juego todavía se limitaba a las capacidades de un principiante. Él nos indagó, entonces, qué otras actividades estábamos realizando en la asociación a la que pertenecíamos. Explicamos que estábamos escribiendo, a pedido de nuestro Maestro, un proyecto para que el grupo pudiese establecer sus clases en una Universidad pública situada al norte de Madrid y que, además, ayudábamos en la búsqueda de patrocinios para la realización de un evento internacional en la ciudad. El profesor nos contestó:

²⁸ En palabras del autor: “Hay que dar al otro lo que en realidad es parte de su naturaleza y sustancia, ya que aceptar algo de alguien significa aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma. La conservación de esa cosa sería peligrosa y mortal no sólo porque ilícita, sino también porque esas cosas que salen de la persona, no sólo moral, física y espiritualmente [...] otorgan un poder mágico y religioso sobre la persona” (Mauss, 1991: 168).

“Eso vale mucho más que la habilidad física. Con el tiempo, uno aprende a hacer los golpes, se vuelve más rápido...O incluso más lento. Dominar las capacidades del cuerpo no hace de nadie un *capoeirista*...Si así fuera, todos los gimnastas serían *capoeiristas*. Ser *capoeirista* es trabajar para el grupo, ayudar a construir esa familia de la *Capoeira*, llevar el grupo hacia donde sea necesario y luchar para que él pueda permanecer” (PM, junio 2008).

La definición que nos presentó el profesor es clave, ya que permite percibir que la identidad de *capoeirista* está condicionada a (y quizás determinada por) la participación del sujeto en las actividades que permiten: 1) el crecimiento del grupo; 2) la inclusión de nuevos individuos; 3) la organización de las clases; 4) la organización de los eventos realizados en espacios privados y en la calle. En otras palabras, el grupo se territorializa a partir de la “formación de sus *capoeiristas*”, proceso en el que ocurre la socialización de los mismos en un modelo de trabajo compartido. Eso significa que cuanto más se progresa en la jerarquía del grupo, más se reciben responsabilidades en relación al establecimiento de las actividades del colectivo²⁹.

En todos los veinte grupos que acompañamos en Madrid, en diferentes niveles y de diferentes formas, pudimos observar la existencia

²⁹ Algunos maestros se quejaron de que ese proceso fuese muy delicado de llevar a cabo en Madrid y que les requería un esfuerzo extra, una vez que muchos alumnos(as) no tenían pretensión de seguir la *Capoeira* como profesión y que por eso no se disponían a asumir las funciones que se imputan a los *capoeiristas* más experimentados. Como consecuencia, las tareas de manutención del grupo tienden a ser centralizadas en las figuras de los Maestros y profesores brasileños inmigrantes (que comprenden la *Capoeira* como su profesión y que se dedican exclusivamente a ella), mientras que en las asociaciones localizadas en Brasil estas tareas estarían divididas entre el maestro y los alumnos(as) más antiguos.

de una división colectiva del trabajo por detrás de la organización de los eventos de calle. Esa división del trabajo se hacía de acuerdo con las posibilidades de cada uno: los que tenían coches amplios llevaban las percusiones; los que vivían cerca de la plaza llevaban el agua para el consumo (o eventualmente ofrecían su casa para lo que fuera necesario); los que tenían ordenador dibujaban los carteles de publicidad; los que dominaban mejor el portugués de las canciones orientaban a los demás en el canto; los que tenían *berimbaus* los llevaban para que los instrumentos utilizados se turnasen. Los ejemplos son abundantes y no los agotaríamos aquí. Lo que nos importa subrayar es que los detalles que permiten la presencia de los grupos en los espacios urbanos son estipulados previamente, divididos como funciones a ser cumplidas por los participantes: la puesta en el escenario urbano es planificada y organizada conforme las normas internas de la colectividad.

Regresemos entonces a la descripción del evento de la calle Montera. Despacio, en la medida que la música se iba acelerando la gente dejaba de ser espectadora para juntarse al coro de palmas. En ese momento oportuno (cuando se generaba una atmósfera de admiración) dos de los integrantes del grupo (que habían estado jugando en la rueda y que seguían vestidos en sus uniformes) hicieron la distribución de papeles publicitarios, donde se informaban los horarios y la ubicación de las clases ministradas por los profesores del grupo en Madrid.

Dos policías municipales estaban presentes. Observaban desde una esquina la aglomeración de gente. En un momento dado, se

aproximaron para averiguar lo que ocurría más allá de los espectadores, a los cuales se juntaron olvidando por algunos segundos su función de guardia pública. Luego, se retiraron y regresaron a la misma esquina, donde estuvieron observando la rueda hasta su final. No hubo ninguna intervención de los policías en el sentido de disolver el “espectáculo”. La permisividad de la Policía municipal nos hizo pensar que aquella muestra viva del universo de *Capoeira*, puesta allí en la pequeña plaza, no se entendía (por parte de los responsables de la ordenanza de la ciudad) como una amenaza urbana. A juzgar por la cantidad de gente que se paraba para sacar fotos, aquel universo se comprendía probablemente como un espectáculo gratuito, o incluso como una atracción turística exótica, ilustrada por la astuta frase de una turista inglesa que reprochaba enfáticamente a su compañera: “Don’t you know what is this? This is Capoeira from Brazil!”³⁰.

Sea por el atractivo turístico que presenta, sea por otra razón, la apropiación de la ciudad realizada por los *capoeiristas* terminaba por ser, ella también, apropiada por la ciudad, convirtiéndose en un paisaje asimilado por los habitantes, turistas y por el Estado, representado aquí por los policías que tenían ordenes de dejar seguir el evento en la plaza.

³⁰ “¿No sabes lo que es? ¡Es Capoeira, de Brasil!”. Hemos tenido la oportunidad de interrogar a esa turista de dónde conocía la Capoeira. Nos comentó que es de Liverpool y que la Capoeira es bastante común en las plazas de la ciudad, sobre todo cuando hay “buen tiempo”, cerca del verano. Ella nos comentó, además, que en su ciudad la rueda se hace de la misma forma y que se trataba, a su vez, del mismo tipo de “ritual” (expresión de la entrevistada).

Esta fue la primera *Roda de Capoeira* (rueda de *Capoeira*) que hemos podido ver en Madrid. Estuvimos observándola desde que tuvo inicio hasta su fin, durante las tres horas y veinte minutos que duró. Como esta, hemos visitado aproximadamente dieciséis *rodas* en plazas, calles y parques públicos de la ciudad y de municipios situados en el extrarradio de la capital española (como San Sebastián de los Reyes, Alcalá de Henares, Alcobendas y Parla). Todas, sin excepción, fueron organizadas y realizadas por grupos de *Capoeira* con la participación de alumnos y alumnas europeos, coordinados por profesores y maestros brasileños (en mayor escala) o por profesores europeos (en menor escala)³¹.

El parque del Retiro fue el primero de los espacios públicos utilizados por los *capoeiristas* en Madrid. En los inicios de la década de los noventa, antes de que los grupos hubiesen sido organizados y consolidados, los primeros *capoeiristas* brasileños emigrados a la ciudad se reunían allí para practicar sus movimientos. Después, en los años 1992 y 1993, el parque se convirtió en el escenario urbano de la rueda dominical de diversos grupos que dividían entre sí las diferentes áreas de césped, de forma que cada uno se quedase con una parte específica del parque³². Esa apropiación del Retiro es, hoy día, un proceso internacionalizado por los integrantes de la comunidad de la *Capoeira*. La

³¹ De los veinte grupos de Capoeira que investigamos en Madrid, dieciséis son liderados por inmigrantes brasileños y cuatro por jóvenes españoles (con la supervisión o apoyo de un maestro brasileño).

³² Ese proceso generó conflictos entre integrantes de diferentes grupos que querían apropiarse de un mismo espacio del parque, en una estructura de competencia por el territorio que nos recuerdan las antiguas *malas de capoeira*.

información de que hay ruedas allí todos los domingos circula por los diversos países donde los grupos situados en Madrid también tienen su sede³³. El parque fue de tal manera apropiado que la comunidad comprende que “hacer rueda de Capoeira en el Retiro el domingo es una cosa tradicional” (PB, marzo de 2008).

Pero el Retiro no es el único espacio apropiado por la *Capoeira* en Madrid. Hemos constatado ese mismo uso “tradicionalmente comprendido” en otros espacios urbanos como: la plaza de Sol, la plaza de España, la calle Montera, el parque del Oeste (en frente al Templo de Debob), la glorieta de Embajadores (en frente a la salida del Metro), el parque lineal de las Palomeras (Vallecas), la plaza de Tirso de Molina, la plaza Castilla, la plaza de Oporto, la plaza de Opera, la plaza de la Rambla (Coslada) y, más recientemente, el parque rey Juan Carlos I.

En catorce de las dieciséis ruedas que acompañamos en zonas públicas de Madrid³⁴, detectamos la presencia de la policía, que adoptaba dos diferentes posturas. En algunas ocasiones observaba parada desde un punto fijo, situado a una distancia variable de acuerdo con la ocasión, pero siempre permitiendo que los integrantes de la rueda constataran su presencia. Otras veces hacía rondas, acercándose a la *roda* sin detenerse

³³ Por dos veces (en dos diferentes domingos de agosto de 2007) hemos podido entrevistar, en el Retiro, integrantes de grupos de *Capoeira* de otros países europeos que, de vacaciones en Madrid, visitaron el parque en busca de *capoeiristas* de otros grupos con los que practicar el juego. Ambos comentaron que la indicación del parque había sido concedida por sus compañeros de Alemania e Inglaterra (sus países de origen).

³⁴ Exceptuamos del análisis las ruedas que hemos visitado en áreas privadas (gimnasios, escuelas, centros comunitarios de barrios, residencias, clubes de ocio y clubes deportivos, etc.).

por mucho tiempo y siguiendo el paso para completar su ruta por la plaza o calle. En ninguna ocasión hemos presenciado la intervención de la policía en el sentido de disuadir el evento³⁵.

La convivencia positiva entre la policía y la rueda de *Capoeira* en Madrid nos quedó más evidente en un interesante episodio que ocurrió el día 1 de mayo de 2008, en la plaza de España (centro de Madrid). En esa ocasión, una asociación realizaba su rueda en dicha plaza, sin saber que para ese mismo día había sido convocada la manifestación de una organización pro-fascista, que, teniendo inicio en la calle Princesa³⁶, avanzaría hacia la Gran Vía, pasando inevitablemente por la plaza de España. En la medida que el colectivo fascista iba avanzando en su trayecto, un conjunto de agentes de la Policía (de la nacional y no de la

³⁵ El único caso de que no se haya autorizado una roda de Capoeira a que presenciáramos ocurrió el 20 de junio en la estación de Metro de Embajadores (Madrid). Se trataba de una rueda organizada ya “tradicionalmente” por un profesor en el espacio del atrio de la estación. En todas las ocasiones, el profesor se dirigía al administrador del servicio y pedía autorización para hacer allí una rueda. Siempre había tenido respuestas positivas y me comentó que “los usuarios del metro piensan que es un show contratado por la empresa. Es una publicidad gratis que le hacemos a esa gente”. Aquel día, sin embargo, la respuesta fue negativa, una vez que se trataba de un nuevo gerente local que desconocía la Capoeira. El profesor reunió los alumnos e instrumentos y realizó la rueda en el amplio paseo de la calle Embajadores que da acceso a la estación de Metro. Desde ese día, las ruedas de Embajadores pasaron a la superficie, marcadas con la memorable frase del profesor, aludiendo al espíritu de adaptación de la comunidad de la Capoeira: “quem nao tem cao, caça com gato” (los que no tienen perros, cazan con gatos).

³⁶ La polémica manifestación intitulada “Por los derechos de los trabajadores españoles” hacia parte de una serie de eventos denominados “Mayo Nacional Revolucionario en Madrid”. Fue convocada por dos colectivos (“Combat España” y “Movimiento Alternativo”) y generó una discusión social en los medios de comunicación, una vez que algunos ciudadanos cuestionaban el papel del Gobierno, Poder Judicial y Ayuntamiento de Madrid, quienes no habían impedido la ocupación del espacio público por un colectivo declaradamente fascista. La polémica, sin embargo, no fue capaz de impedir la marcha del colectivo por la ciudad, que ocurrió el 1 de mayo a las dieciocho horas.

municipal) se acercó de la rueda de *Capoeira*. Los policías se posicionaron en círculo alrededor de la *roda*, que luego los *capoeiristas* denominarían como una “cuerda de aislamiento”. El profesor de *Capoeira* que era responsable de aquel grupo se dirigió a uno de los oficiales preguntando qué estaba sucediendo. En seguida, cuando escuchó la respuesta del agente, dijo a los *capoeiristas*: “Podemos seguir, que la policía nos está haciendo una escolta particular”.

La escena fue motivo de chistes entre los *capoeiristas* brasileños allí presentes, quizás porque les quede en la memoria el valor marginal aún atribuido a la *Capoeira* en Brasil³⁷. Sobre eso, me comentaba otro profesor brasileño ese mismo día: “Quién nos podría decir que íbamos a ser protegidos por la policía... Si me hubiesen dicho algo así cuando yo estaba en Brasil, no me lo hubiese creído jamás: ¡la policía a defender un montón de negros jugando Capoeira en la calle!” (PC, 1 de junio de 2008).

El valor de ese breve relato, sin embargo, está en las conclusiones que nos permiten reflexionar sobre la aceptación que goza la *Capoeira*, junto a los aparatos oficiales del Estado en la ciudad de Madrid. Aunque el aislamiento proporcionado por los policías hubiese servido para mantener el orden público (previniendo el surgimiento de algún tipo de conflicto violento entre los manifestantes y los *capoeiristas*), la acción llevada a cabo por la Policía nacional tenía como finalidad oficial garantizar el derecho por parte del grupo de continuar su actividad en la plaza. La *roda*

de *Capoeira*, actividad por muchos años asociada a la pobreza y a la delincuencia urbana en Brasil, había logrado ser reconocida en una ciudad europea como una actividad legítima, cuyo derecho de existencia se preconizaba por el mismo Estado. La *Capoeira* disfruta de un permiso de ocupación pública que no siempre es concedido a las actividades llevadas a cabo por inmigrantes en los espacios públicos de Madrid, conforme discutíamos momentos antes.

Los miembros de los grupos de *Capoeira* nos ofertaron algunas consideraciones para explicar el porqué les permitían usar las plazas con aquella relativa libertad. En primer lugar, afirmaban que la *Capoeira* impresionaba positivamente por sus movimientos “acrobáticos”, por la riqueza sonora de la música y porque había sido popularizada por los medios de comunicación (la televisión o el cine), de forma que la presencia de su práctica en los espacios urbanos ya formaba parte del imaginario común de las personas de las ciudades europeas.

Lo que no decían, sin embargo, es que la casi totalidad de los integrantes de los grupos de *Capoeira* en Europa no son inmigrantes. Aunque los grupos sean una “empresa de inmigrantes brasileños”, los alumnos(as) que los integran en Europa (constituyendo su “cuerpo básico”, para usar una metáfora muy apropiada) son europeos. Resulta que en la rueda de *Capoeira* tenemos a aquellos considerados inmigrantes y a aquellos considerados autóctonos conviviendo según normas que, momentáneamente, deconstruyen el “lugar del inmigrante” en la sociedad española contemporánea: la autoridad legítima del maestro va

³⁷ Hemos realizado durante nuestro trabajo de campo, en Madrid, veintiocho entrevistas en profundidad a profesores y maestros de *Capoeira* provenientes de Brasil. Un total de veintiséis entrevistados relatan haber sufrido, en algún momento de su vida en Brasil, discriminación social relacionada con la asociación entre criminalidad y *Capoeira*.

más allá de su condición inmigrante³⁸. Aquí, el inmigrante brasileño ocupa la posición del líder, llevando consigo a un grupo de españoles.

Vista desde afuera, la rueda no es una actividad “de inmigrantes brasileños”, se trata de una actividad que integra a españoles y brasileños. Esa situación impide la guetización de *Capoeira* y su consecuente estigmatización como “cosa de inmigrantes”. El hecho también contribuye para reforzar el imaginario público de una práctica que cultiva valores “positivos” de *convivencia intercultural*³⁹ y que, por lo tanto, se adecua a los objetivos recientemente puestos en la agenda pública de Madrid (como fundamentos a ser cultivados por la planificación urbana en la ciudad) (Giménez y Sánchez, 2006).

Esa atmósfera de integración y respeto mutuo exige de los profesores y maestros un control omnipresente sobre la actividad de la *Roda* en el sentido de reprimir cualquier actitud violenta que por ventura se desarrolle entre dos jugadores en el espacio del círculo. Las ruedas son controladas por la autoridad legítima de un líder (que es considerado el “dueño de la rueda”) y a quien cabe múltiples funciones: 1) mediar los conflictos; 2) reafirmar las reglas válidas en aquel espacio; 3) expulsar los

que no se adecuan a esas normas; 4) reestablecer el juego siempre que éste haya sido interrumpido.

Ser dueño de una rueda significa, consecuentemente, guardar la responsabilidad sobre lo que en ella ocurre: implica conocer y aplicar las normas del mundo de la *Capoeira*, impidiendo que el juego se degenere en violencia. La violencia es pernicioso no sólo porque puede crear problemas con la policía, sino también porque asusta a los espectadores y reduce el número de futuros *capoeiristas*: la violencia es una contrapublicidad. Aunque la acción del “dueño de la rueda” tenga casi siempre un carácter preventivo, su intervención puede ser requerida en situaciones más extremas, en las que se espera que su dominio del lenguaje del universo simbólico de la *Capoeira* sea superior hasta el punto de amonestar la acción del individuo que se alteró en la rueda. Si el líder no logra desarticular a su “oponente”, su imagen sufre una devaluación frente al grupo. Es consenso por parte de los maestros y profesores que hemos entrevistado que no se debe (en circunstancias normales) permitir la expresión pública de la violencia en las ruedas de Madrid.

La organización pública de la *Roda* también implica una capacidad, por parte de los integrantes del grupo (o asociación), de interpretar el universo simbólico en el que se construye dicho ritual. Los alumnos(as) deben haber sido iniciados en la iconografía, en los valores, normas, sistemas gestuales y posturales que componen la “tradición” de la práctica.

³⁸ Hemos observado que la condición de ser de origen brasileño es un elemento que refuerza la legitimidad del maestro para los alumnos(as).

³⁹ Comprendemos que la *convivencia intercultural* es un proceso que implica aprendizaje, tolerancia, normas comunes y regulación de conflicto entre dos o más partes, ya sea étnica, nacional o culturalmente diferentes. Se trata de una relación que está sujeta incesantemente a cambios y que exige un proceso de adaptación flexible a los demás y a las diferentes situaciones (Giménez, 2005).

Concordamos con Hobsbawm (1983) para quien toda tradición es históricamente producida, representando, consecuentemente, un producto de sociedades y contextos específicos. En el universo de los grupos de *Capoeira*, la invención y reinención de la tradición representa doblemente una tensión insuperable y un elemento estructurante. Eso ocurre porque, por un lado, la comunidad genera su comprensión de las relaciones sociales con base en una lógica de adaptación e improvisación y que tiene su perfecta materialización en la corporalidad inherente al juego (Lewis, 1992, 1995, 1999; Sodré, 2002; Browning, 2005). Por otro lado, la legitimación del ritual en el proceso de enseñanza requiere la determinación de valores y normas a ser aceptados, cultivados y mantenidos por los alumnos, aunque exista a la posibilidad de que, más tarde, esos valores y normas vengán a ser adaptados para atender a los cambios de la vida del grupo. Así, el prerequisite de cualquier *Roda* organizada en la calle es el conocimiento y adecuación de los integrantes del grupo al conjunto de normas que permitirá que el juego se desarrolle bajo el control legítimo del profesor o maestro. Según el maestro Pantera (uno de los más antiguos maestros de *Capoeira* residente en Madrid)⁴⁰:

“Llevar una rueda a la calle es cosa de mucha responsabilidad. Cuando mis alumnos están así, vacilantes, yo prefiero dejar la rueda en la escuela, para no tener problemas” (MP, febrero 2008).

⁴⁰ Natural de la comunidad de Padre Miguel, Rio de Janeiro, maestro Pantera es el fundador de la Asociación de Capoeira Descendientes de Pantera (ACDP), que se estableció en Madrid en el año de 1990.

En la misma entrevista, el maestro afirmó que una rueda hecha “conforme las tradiciones” requiere la presencia de un maestro o profesor con autoridad suficiente para estancar determinado juego que se haya degenerado a la violencia (“hay quitarse el mal por las raíces”); o que sepa, a partir de los recursos musicales, gestuales o por el simple cambio de la canción, alterar el ritmo de juego añadiendo más energía cuando hay desánimo y más calma cuando hay demasiada euforia. Las explicaciones de Pantera nos hacen comprender la delicadeza metonímica que reside en el hecho de que se llame maestro al personaje a quien cabe regir la rueda de *Capoeira* a partir de un lenguaje gestual, sonoro y discursivo tan minucioso.

Pero la autoridad del maestro no es la única fuerza de comando legítima en esos colectivos. Los grupos de *Capoeira* funcionan como una corporación jerarquizada en modelo de pirámide, demarcada de acuerdo con el nivel legítimo de conocimiento del arte (con la base representada por los iniciantes y la cumbre por el maestro). Los diferentes niveles de conocimiento son públicamente representados por el color de la cuerda que el individuo lleva en su cintura y se les denomina la “graduación” del *capoeirista*. Es norma que –en cualquier *Roda*, en espacios públicos o privados– los *capoeiristas* con menor graduación deben respetar a los *capoeiristas* con más graduación. Ese respecto entre unos y otros instituye un código de posturas que especifica los golpes, actitudes, respuestas y acciones permitidos (o no permitidos) entre individuos de

diferentes graduaciones y constituyen todo un código de conducta previo a la puesta pública de la *Roda*.

La observación de esa serie de circunstancias nos hizo percibir que el secreto del éxito que los colectivos de la *Capoeira* tienen al establecer sus actividades en la calle de Madrid está relacionado con la capacidad de organización de esos colectivos. La rueda es una puesta en el escenario urbano en la que los grupos y asociaciones manifiestan los elementos que serán centrales para su penetración en la sociedad de acogida. Cada rueda de *Capoeira* que llega al espacio de la calle tiene detrás de sí un sinfín de trabajos colectivos que se constituyen a la vez como un sistema de enseñanza, una tradición actualizada, una empresa inmigrante, un proceso de integración intercultural, una red horizontal de relaciones, una potente jerarquía grupal, un dominio carismático legítimo y una fiesta pública abierta a todos los que quieran hacer parte de ella. Aquí, la apropiación de la ciudad sólo puede llegar a ser elucidada cuando nos empeñamos en comprender las relaciones que estructuran el colectivo y que son construidas conforme a un sentido histórico que nace en Brasil y que extrapola su territorio para ser un fenómeno transnacional. La rueda es la manifestación espacial de la fuerza expansiva de un tipo de comunidad que va ganando cada vez más terreno, justamente por presentar a los individuos un espacio no fragmentado: un espacio que sólo puede existir gracias a una intensa y compleja vida comunitaria, en la que la persona puede, si quiere, dejar la impersonalidad urbana para entender

la calle Montera (o cualquier otra calle) como la casa urbana de su nueva comunidad.

Referencias Bibliográficas

- Anderson, Benedict (2007). *Comunidades Imaginadas*. Sao Paulo: Companhia das Letras.
- Augé, Marc (2000). *Los "no lugares" espacios del anonimato: una antropología de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Becker, Howard Samuel (1977). *Uma teoria da Ação Coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Bourdieu, Pierre (2005). *O poder simbólico*. 8ª Edición. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Brumana Giobellina, Fernando; Martínez González, Elda (2000). *Umbanda: el poder del margen*. Cádiz: Servicios de Publicaciones Universidad de Cádiz.
- Browning, Barbara (1995). *Samba, resistance in motion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Butler, Kim D.(2000). "From Black History to Diasporan History: Brazilian Abolition in Afro-Atlantic context". *African Studies Review*. 43(1): 125-139.
- Capoeira, Nestor (1999). *Capoeira: Galo já cantou*. Río de Janeiro: Editora Record.
- Camus, Albert (1992). *El Extranjero*. España: Alianza.
- Castell, Manuel (1983). *A questão urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Casaús-Arzú, Marta Elena (2006). "La verdadera magnitud del racismo: ensayo para una definición y algunas consideraciones". *Puntos de Vista: Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid*. II(6).

Carvalho, José Murilo de (2001). "Nación imaginada: memoria, mitos, y héroes". En *Reflexiones en torno a 500 años de historia de Brasil*. González, E., Sevilla, R. y Moreno, A. Eds. Madrid: Editorial Catriel.

Chvaicer, Maya Talmon (2002). "The Criminalization of *Capoeira* in Nineteenth-Century Brazil". *Hispanic American Historical Review*. (82)3: 525-547.

Da Mata, Roberto (1981). *Relativizando*. Petrópolis, Vozes.

Da Mata, Roberto (1985). *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.

Da Mata, Roberto (2002). *Carnavales, Malandros y héroes: hacia una sociología del dilema brasileño*. México, Fondo de Cultura Económico.

Dias, Sérgio Luiz. (2001). *Quem tem medo da Capoeira?* Rio de Janeiro: Memoria Carioca.

Fernandes, Florestan (1972). *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo, DIFEL.

Filho, A. S (2001). Somos todos mestiços, e daí? En: Café Filosófico. Bauchiwitz, O. (Org). Natal, Argos.

Flory, Thomas (1977). "Race and social control in Independent Brazil". *Journal of Latin American Studies*. 9 (2): 199-224.

Foucault, Michel. (1991). *Microfísica del poder*. España: Ediciones la Piqueta.

Giménez, Carlos. (2003). "¿Qué entendemos por integración de los inmigrantes? Una propuesta conceptualizada". *Entreculturas – Cáritas Española*. 7. (12-13).

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

Giménez, Carlos. (2005). "Convivencia: Conceptualización y sugerencias para la praxis". *Cuadernos Puntos de Vista del Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid*. I(1): (7-32).

Giménez, Carlos y Sanchez, Nuria (Org.) (2006). *Anuario de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid*. Madrid: Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid, Área de Gobierno de Empleo y Servicios a la Ciudadanía del Ayuntamiento de Madrid.

Graden, Dale T. "An Act "Even of Public Security": Slave Resistance, Social Tensions, and the End of the International Slave Trade to Brazil, 1835-1856". *The Hispanic American Historical Review*. 76 (2): 249-282.

Haesbart, R. (1999). "Identidades Territoriais". En: *Manifestações da cultura no Espaço*. Rosendhal, Z. y Correa, E. Eds. Río de Janeiro: EDUERJ.

Harvey, David. (2007). *Espacios del Capital. Hacia una Geografía crítica*. Madrid: Akal.

Hobsbawm, Eric John (1983). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric John (2004). *Naciones y Nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Crítica.

Holloway, Thomas H. (1989). "A Healthy Terror: Police Repression of Capoeiras in Nineteenth-Century Rio de Janeiro". *The Hispanic American Historical Review*, 69 (4): 637-676.

Kearney, Michel (1995). "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnacionalism". *Annual Review of Anthropology*, 24: 547-565.

Lacé, André Luis (1999). *A volta ao mundo da Capoeira*. Rio de Janeiro: Coreográfica.

Lewis, J. Lowell (1992). *Ring of liberation: deceptive discourse in Brazilian capoeira*. Chicago ; London: University of Chicago Press.

Lewis, J. Lowell (1995). "Genre and Embodiment: From brazilian Capoeira to the Ethnology of Human Movement". *Cultural Anthropology*, 10(2): 221-243.

Lewis, Lowell J (1999). "Sex and Violence in Brazil: Carnaval, Capoeira, and the problem of Everyday life". *American Ethnologist*, 26(3): 539-557.

Líbano Soares, Carlos Eugênio. *A Capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808 - 1850)*. Campinas: Editora Unicamp.

Mauss, Marcel. (1991). *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

Matos, Cláudia (1982). *Acertei no milhar: Samba e Malandragem no Tempo de Getúlio*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Merrell, Floy. (2005). *Capoeira and Candomblé: conformity and resistance through Afro-Brazilian Experience*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Ortiz, Renato. (1984). *Cultura brasileira e identidade nacional*. Sao Paulo: Brasiliense.

Pomar, Wladimir (1998). *A era Vargas: A Modernização conservadora*. Rio de Janeiro, Ática.

Reis, Joao José. (1997). "The Revolution of Ganhadores: Urban Labour, Ethnicity and the African Strike of 1857 in Bahia, Brazil". *Journal of Latin American Studies*, 29(2): 355-393.

Röhring-Assunção, Matthias (2005). *Capoeira: The history of an afro-brazilian martial art*. Londres y Nueva York: Routledge -Taylor and Francis Group.

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, Muniz (1988). *O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*. Petrópolis, Vozes.

Sodré, Muniz (1999). *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, Vozes.

Sodré, Muniz (2002). *Mestre Bimba, corpo de manginga*. Rio de Janeiro, Manati.

Sodré, Muniz (2005). *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro, DP&A.

Weber, Max (1969). *Economía y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (1982). *Escritos políticos II*. México: Folios Ediciones.