

*María Alejandra Vallejo Castro**

CAPOEIRA: ESPACIO RITUAL DE RESISTENCIA Y MEMORIA TRANSFORMADO A TRAVÉS DEL TIEMPO

CAPOEIRA: RITUAL SPACE OF RESISTANCE AND MEMORY THROUGH TIME

CAPOEIRA: ESPAÇO RITUAL DE RESISTÊNCIA E MEMÓRIA ATRAVÉS DO TEMPO

RESUMEN

El siguiente trabajo consiste en la exploración de la práctica tradicional brasilera de la Capoeira como una manifestación y una práctica cultural que se ha observado en sus diferentes ámbitos y en las formas particulares de construcción social del espacio que se han configurado en torno de esta, a través del tiempo. Es un artículo de reflexión, resultante de la investigación realizada para el Seminario de Espacio y sociedad, nutrido a partir de la investigación histórica en la Maestría en Historia (Universidad de los Andes, Colombia).

Palabras clave: Capoeira, Historia de Brasil, Espacio cultural, Geografía social.

ABSTRACT

This work is an exploration of traditional Brazilian Capoeira as a cultural practice that has been observed in different areas and particular forms of social construction of space that are set around this, seeing its history. It is an article of reflection, resulting from the research conducted for the Workshop Space and Society MA in History (Universidad de los Andes, Colombia).

Keywords: Capoeira, Brazilian History, Cultural space, Social geography.

RESUMO

O presente trabalho é uma exploração da capoeira tradicional brasileira como uma manifestação e uma prática cultural que tem sido observada em diferentes áreas e formas particulares de construção social do espaço que são definidas em torno deste, a ao longo do tempo. É um artigo de reflexão, resultado da pesquisa realizada para o Seminário de Espaço e Sociedade em MA em História (Universidad de los Andes, Colombia).

Palavras-chave: Capoeira, História do Brasil, Espaço cultural, Geografia social.

* Antropóloga de la Universidad Externado de Colombia. Magister en Historia de la Universidad de los Andes (Colombia).

INTRODUCCIÓN

“La imaginación geográfica es un hecho demasiado penetrante e importante de la vida intelectual como para dejarla solo para los geógrafos”
David Harvey (1995)

Lo que me llevó a tomar el Seminario de Espacio y Sociedad (Universidad de los Andes, Colombia), fue mi deseo de explorar los métodos y perspectivas de otras ciencias sociales y tomar distancia de mi formación disciplinar, no por falta de amor, sino por querer transitar, en alguna medida, el sendero abierto por el sociólogo Immanuel Wallerstein al plantear la necesidad de “abrir las ciencias sociales”. El sociólogo neoyorquino propone tomar en cuenta las críticas que se han hecho en cuanto al pasado de la ciencia y ponerse en la tarea de construir unas nuevas estructuras del conocimiento que tiendan al pluralismo, para así poder llegar a ser, algún día, verdaderamente universales y no hegemónicas.

Desde la historia, Fernand Braudel le aporta a esa misma perspectiva cuando propone un nuevo abordaje para las ciencias sociales y para la historia: una invitación para acercarse de una manera diferente a la realidad, que no es unilineal ni únicamente causal, sino compleja. Por esta razón, se necesita una nueva conciencia y unos historiadores que puedan aceptar que el tiempo social tiene movimientos de distinta duración y dirección. El presente artículo tiene, así, la intención de valerse de la historia, la antropología y la geografía social para estudiar el desarrollo de una práctica social muy difundida en los últimos quince años en Latinoamérica.

Por esta razón, he tenido un especial interés en la visión de Lefevre, quien ve, en las prácticas sociales, prácticas espaciales vividas antes de ser conceptualizadas. Esta perspectiva es coherente con el acercamiento que yo misma tuve con la práctica a analizar: la *capoeira*. De igual forma ocurrió con lo que plantean los representantes del giro espacial, que buscan una reformulación de la noción y el significado de espacialidad para ofrecer una perspectiva en la que el espacio es tan importante como el tiempo en

el desarrollo de los asuntos humanos (Warf y Arias, 2008).

De esta manera, teniendo en cuenta que espacio y tiempo no son dimensiones que se hallen dissociadas en la construcción de lo social, en un primer momento presento parte de mi investigación histórica, es decir, el camino recorrido por la *capoeira* como práctica aún vigente (que se remonta a los tiempos de la conquista de América, cuando sucedió el éxodo negro propiciado por el tráfico de esclavos) y, luego de entender cuáles son las raíces y los acontecimientos de los cuales proviene la *capoeira* que se practica hoy, me propongo ahondar en los lugares que temporalmente han construido quienes de alguna manera han estado vinculados con dicha manifestación cultural: espacios de identidad, espacios rituales, espacios dicotómicos y espacios de dominación.

Desde las distintas observaciones del pasado halladas en documentos de archivo y trabajos historiográficos que recrean la historia de la *capoeira*, se pretende dar fundamento a las especulaciones en torno a la construcción del espacio, retomando algunos estudios de la geografía cultural que han dado suficientes herramientas para dilucidar la importancia del *lugar* en la configuración cultural. Lo anterior con el fin de dar importancia a los espacios socialmente construidos en el desarrollo de la práctica, en un proceso histórico de transculturación, de desterritorialización, reterritorialización y de lucha por la apropiación de espacios urbanos.

CINCO SIGLOS: CONSTRUCCIONES ESPACIALES EN EL PASADO

Se cuenta que por la época del descubrimiento de Brasil, en el año 1500, después de celebrada la primera misa en Brasil, hubo una demostración de lucha entre dos esclavos africanos que acompañaban la comitiva de Pedro Álvares Cabral, donde predominaban los golpes con los pies y la cabeza, mientras que las manos y las esquivas hechas con el cuerpo eran las

principales armas de defensa. Según *Mestre Pastinha*¹ que fue alumno de un exesclavo, esa lucha fue una de las primeras manifestaciones de la cultura africana que, en el futuro, darían origen a la *capoeira* brasilera (Bola Sete, 2006). Ésta misma es la forma en que generalmente inician los relatos, que por medio de la tradición oral cuentan el origen de la *capoeira*.

La historiografía², por su parte, por medio de una cronología oficial, valiéndose de documentos de archivo, otras fuentes secundarias y diversos estudios académicos, encuentra que desde antes de la llegada a América de los portugueses, las sociedades que ocupaban la costa brasilera, los indios Guaraní, mantenían una práctica a la que llamaban *Xondaro*. Ésta práctica guarda una relación con la *capoeira* ya que era una técnica y una forma de entrenamiento corporal que preparaba a los jóvenes de la sociedad guaraní para la vida en la selva y en comunidad (Souza, 2006). Mientras tanto, justo al otro lado del océano, entre los Mucope, pobladores del sur de Angola, se celebraba durante la fiesta de la pubertad la “danza de la cebra”, denominada *N'golo*, en la cual se desarrollaba una lucha cuerpo a cuerpo entre dos jóvenes, muy parecida a la lucha grecorromana y cuyo ganador tenía derecho a escoger doncella. Además existía ya el *Nuba*, antiquísimo arte corporal y marcial con origen del sudoeste de Sudán. Existieron y existen aún algunas otras antiguas modalidades de lucha en África como son el *Laamb*, *Sakalaba*, *Surma*, *Xhosa* y el *Dambe* de Nigeria: un tipo de boxeo que usa movimientos muy similares a la *ginga*³ en la *capoeira* (De Souza Vieira, 2004). De lo anterior, se deduce que la influencia proviene de ambas raíces –africana como americana- en las técnicas del cuerpo cultivadas entre las comunidades indígenas guaraníes sobrevivientes a la invasión y en las comunidades esclavizadas

provenientes de África: en su mestizaje se encuentra el antecedente más claro de la *capoeira* actual.

ÁFRICA: DESTERRITORIALIZACIÓN, AMÉRICA: TRANSCULTURACIÓN

Por efecto de la concurrencia multicultural propiciada por el encuentro de africanos, nativos americanos y europeos, sucedió un intercambio cultural que dio origen a nuevas formas: las de una mixtura surgida de un proceso de adaptación, reapropiación y reinterpretación de la vida, de la existencia en un nuevo territorio. Dicho proceso constituye una interacción dinámica entre contextos culturales e históricos que ofrecen recíprocos influjos: es lo que el antropólogo cubano Fernando Ortiz (2002) denominó como *transculturación*. En su estudio sobre la historia y la cultura cubana, describe el proceso gestado luego del desarraigo vivido por los africanos esclavizados, como un doble trance de desajuste y reajuste. La esclavitud, la separación, el sufrimiento y la muerte fueron factores que propiciaron la desintegración parcial de los órdenes sociales constituidos en África. El alejamiento del espacio físico según Ortiz, generó la reestructuración de una cultura, una transformación que influencia y es influenciada por otra cultura.

Según *Mestre Bola Sete*⁴ el 29 de Marzo de 1559 la esclavitud es oficializada en Brasil por orden de Joao III, autorizando la venida de los primeros esclavos africanos, y fue entonces cuando nació la *capoeira*, en las senzalas del Reconcavo Bahiano,⁵ resultante de la fusión entre diversas manifestaciones africanas: las artes asociadas al movimiento y las tradiciones religiosas.

1. Vicente Ferreira Pastinha (1889), el más reconocido de los Maestros de *capoeira* Angola.

2. Para referirme a la posición de “la historiografía”, retomo la tesis doctoral de Sergio Luiz de Souza Vieira presentada en 2004 en el Programa de Ciencias Sociales de PUS/SP; la misma fue requerida por la Presidencia del IPHAN, por el Ministerio de Cultura y por la Presidencia de la República de Brasil, siendo protocolizada en el IPHAN el 14/10/2004 y adjuntada el 23/02/2006 como primer anexo del proceso de registro de la *Capoeira* como Patrimonio Cultural Inmaterial de Brasil ante la UNESCO.

3. *Ginga* es el movimiento básico, del cual se originan los movimientos de ataque y defensa. Los brazos se alternan en oposición a las piernas, y pueden usarse para cubrir el rostro. El movimiento constituye una suerte de oscilación. Según *Mestre Pastinha*, es una perfecta coordinación de movimientos del cuerpo que el capoeirista ejecuta con el objetivo de distraer la atención del adversario para tornarlo vulnerable a la aplicación de sus golpes.

4. Maestro de *capoeira* Angola, bahiano, que tuvo la oportunidad de conocer durante mi visita a la ciudad de Salvador de Bahía, en Brasil.

5. Las *senzalas* eran grandes alojamientos que se destinaban para vivienda de los esclavos en los ingenios y haciendas de Brasil durante la colonia y el Imperio entre los siglos XVI y XIX.

Lejos de su África natal, los esclavos fueron adoptando nuevas formas de vida en América, que se establecían principalmente en la necesidad de sobrevivir. De esta nueva vida surgen también múltiples formas de sincretismo religioso y cultural que se evidencian en las distintas manifestaciones culturales de los afrodescendientes en América. En la historia tradicional transmitida oralmente que se enseña en las escuelas de capoeira, se cuenta que a los esclavos no les era permitido practicar deportes, artes marciales o de defensa personal. Se cree, que la capoeira nació camuflada entre la música y el ritual, y fue transmitida de generación en generación durante la época que vivieron en esclavitud. Posteriormente fue preservada y practicada en los quilombos, por los libertos.

ponían en aprietos al poder colonial al salirse de control. En esta coyuntura los nuevos lugares construidos eran los *quilombos*, éstos junto con las revueltas en las ciudades, evidencian espacios de confrontación.

Dice la tradición oral, que el más antiguo lugar de resistencia al régimen portugués, fue el *Quilombo dois Palmares*, liderado por el legendario líder Zumbi y recordado por resistir contra los portugueses por más de un siglo. En documentos oficiales de la época, se encuentran múltiples referencias a la fuga de esclavos y a la persecución militar a los escapados. El *quilombo dois Palmares* que durante la segunda mitad del siglo XVII se asentó en la Sierra da Barriga, ubicada en la entonces capitanía de Pernambuco, estuvo conformado

Dice la tradición oral, que el más antiguo lugar de resistencia al régimen portugués, fue el Quilombo dois Palmares...

ESPACIOS DE RESISTENCIA: QUILOMBOS

Como refiere Schwartz (2006), la resistencia negra en Brasil adoptó dos formas fundamentales: el cimarronaje y las rebeliones. El cimarronaje fue la huida y formación de comunidades libres apartadas de las principales nacientes ciudades modernas. La segunda forma de resistencia, las rebeliones, fueron las frecuentes revueltas de esclavos acaecidas en contextos urbanos como en las ciudades de Salvador, Rio de Janeiro y Sao Paulo, durante el siglo XIX. Estas fueron interpretadas por Schwartz como las dos estrategias principales con que los negros confrontaron el régimen esclavista. Esta interpretación difiere de otras surgidas desde la historia clásica, ya que examina dicho proceso más allá del dominio europeo esclavista y lo analiza como un proceso de mutuas tácticas de guerra. Esta interpretación se aleja del punto de vista tradicional, por demás etnocéntrico, que visualiza los mismos hechos históricos, glorificando el dominio portugués por encima de las revueltas de esclavos surgidas en las principales ciudades brasileras. La historia que cuenta Schwartz evidencia cómo las revueltas de esclavos

por esclavos fugitivos de los ingenios ubicados en las capitanías de Bahía y Pernambuco.

En varias descripciones, el quilombo es caracterizado como un lugar cuyo territorio abarcó desde el Cabo de Santo Agostino hasta el Río São Francisco. Se hallaba en un territorio apartado, cubierto de palmeras, conformado por varias aldeas que amparaban entre diez mil y quince mil habitantes. Más tarde, entre las décadas de 1670 y 1680, los portugueses enviaron una serie de expediciones militares contra el quilombo, pero según el historiador Reid, todas fracasaron (Reid, 2003). Otro asentamiento de tipo similar fue reconocido en el estado de Minas Gerais, denominado *Quilombo de Ambrósio*, que acogió entre seis mil y diez mil personas. Fue finalmente alcanzado y destruido en 1746. Comenta Reid (2003), que aun cuando muchos quilombos lograban ser destruidos, siempre brotaban otros para reemplazarlos y, aunque en documentos oficiales de la corona se pudieron contar cerca de 160 de estos asentamientos de prófugos, solamente correspondientes a Minas Gerais, lo más probable es que hayan existido muchos más que nunca fueron recogidos en documentos oficiales.

La producción de lugares como los llamados *quilombos*, en Colombia conocidos como *palenques*,⁶ son claramente experiencias de “reajuste” que constituyen una reapropiación territorial en tierras americanas. Según el estudio de Boaventura (2000) sobre los quilombos y sus implicaciones teóricas y políticas, principalmente en la situación actual de exclusión social en Brasil, el quilombo puede ser definido como una forma de organización, de lucha y de espacio conquistado, mantenido al margen a través de generaciones. Las luchas sociales por la preservación del territorio invadido y ocupado en el proceso colonial y por otros tantos conflictos de tierra que existieron desde la época de la colonia en América, se remontan a los días actuales. Indios y negros, que en ocasiones fueron aliados, lucharon desde el inicio de la ocupación del continente contra varios procedimientos de expropiación de sus cuerpos, territorios y derechos.

Esta forma de organización en comunidades que se valían de la caza, la pesca y otras actividades como la ganadería, se proveían de animales para el pastoreo mediante ataques a granjeros locales y viajeros. Se articularon como una forma de resistencia negra, que lejos de buscar vivir pacíficamente, lograron hacer contrapeso al sistema colonial desde las nuevas formas de vida en el monte y en libertad. Los *quilombolas*, así llamados por los portugueses, además de saquear haciendas e ingenios en busca de armas y municiones que luego serían utilizadas en las revueltas preparadas desde dichos centros para perpetrar las principales

ciudades, desarrollaron formas de vida independientes en sus aldeas construidas al margen del sistema económico colonial:

Entre los negros de palmares el capitán holandés Blaer, encontró tantos campos de cultivo abundantes, tanto maíz, tantos plantones de banana, además de la caña de azúcar, de las alubias, de la mandioca y de las muchas palmeras, que el paisaje contrastaba con el de los ingenios: solo cañaveral y restos de bosque. El de palmares tenía otra variedad y otra alegría (Freyre citado en Guilherme, López & Santos, 2009, p. 148)

Esto nos habla de una nueva configuración espacial de los territorios desmontados y habitados por estas comunidades de libertos, que se articularon a partir de las condiciones materiales que ofrecía este espacio geográfico, como nuevas formas de vida surgidas de una apropiación efectiva con el lugar ocupado, que se hacen evidentes en el desarrollo de nuevas formas alimentación, de construcción de artefactos para uso cotidiano, de adaptación de viviendas, entre otras (Freyre citado en Guilherme et al., 2009, p. 148).

Así, la vida en los quilombos dio a luz a nuevas representaciones de tiempo y espacio, guiadas por prácticas desarrolladas en correspondencia al nuevo espacio geográfico ocupado y el nuevo contexto. Las prácticas, que son las que organizan y dan carácter al orden social, daban forma, en este caso, a una nueva formación cimentada en la experiencia de la esclavitud, tanto como en las nuevas formas de resistencia que desarrollaron para sobrevivir.

USOS LINGÜÍSTICOS Y PERCEPCIÓN DEL ESPACIO

Los usos lingüísticos adoptados por los portugueses, tuvieron que ver con las percepciones que estos tenían sobre los esclavos y éstos, a su vez, se encontraban directamente relacionados con la división social de los espacios. El Consejo Ultramarino portugués de 1740 definió quilombo como “toda habitación de negros huidos que pasen de cinco, en parte desprovista, aun

6. Dice Orlando Fals Borda, en su libro *Mompox y Loba*: “Los negros cimarrones (huidos, enmontados, ocultos de sus amos) construyeron caseríos defendidos por estacadas y trampas, llamados palenques. En la provincia de Cartagena, entre 1599 y 1788, se establecieron por lo menos 33 pueblos de negros, de los cuales 21 eran palenques. Estos pueblos se localizaron en dos grandes núcleos: el del canal del Dique, que incluía los palenques más afamados de Matuna (1600), San Basilio (1621) y Matuderé (no se conoce la fecha de su fundación); y el núcleo del bajo río Cauca”. Por su parte, la cartagenera ilustre, Delia Zapata, al detallar acerca de la danza del Bullerengue menciona: “Hacia 1600 comenzó el célebre alzamiento de los negros encabezado por Domingo-Bioho a quien los de su raza acataban con gran respeto, por haber sido rey de un estado africano y cuyo nombre primitivo era Benkos-Bioho. Este soberano seguido por sus cimarrones logró, después de muchas luchas, fundar el pueblo Palenque. El pueblo estaba formado por negros que pertenecían a diferentes tribus, lo que trajo como consecuencia que inventaran un dialecto compuesto de palabras africanas y castellanas llamado Lumbalú. Crearon además nuevas danzas según sus necesidades, unas de gran influjo negroide, y otras con rasgos de la cultura española” (Citado por Escobar, 1985, p. 85).

cuando no hayan levantado ranchos” (Boaventura, 2000, p. 336).

Así como las ciudades fueron los principales centros urbanos y, en su gran mayoría, el lugar de residencia de los peninsulares europeos y, en menor medida, de mestizos, indios y esclavos, la forma de denominar lugares y personas respondía a la imagen que del “otro” se formaba. Justamente, el uso del término “*capoeira*” es un referente de la construcción del “otro”. La primera referencia en lengua portuguesa en que es utilizado el término *capoeira* es en la obra del jesuita Fernão Cardim: *Do Clima e da Terra do Brasil* que data de 1577, en la cual se le da la connotación de “vegetación secundaria”, o de una tierra baldía o abandonada (De Souza Vieira, 2004).

Ilustración 1. Acuarela de Augustus Earle “Negroes fighting. Brazils” (Nègres combattant. Brésils)



Fecha aproximada 1821-1823. Muestra dos esclavos en un enfrentamiento cuerpo a cuerpo mientras son sorprendidos por la guardia policial. Esta pintura habla de una situación recurrente: la persecución policial a los “*capoeiras*”. Imagen tomada de http://www.capoeira-palmares.fr/histor/earle_en.htm

Aunque ésta connotación no pareciera tener relación, por parte de la tradición oral se reconoce la afinidad con el lugar, cuando se cuenta que la práctica tuvo que desarrollarse ocultándose de las principales autoridades coloniales. Cuenta la tradición oral, por medio de las canciones que se entonan durante las

*rodas*⁷ de capoeira, que debían esconderse tras arbustos o en lugares apartados, en noches claras de luna llena, para practicar capoeira. Esta construcción lingüística del término designado para hablar de negros tiene relación directa con los lugares y espacios en que muy probablemente tenía lugar la práctica de la *capoeira* en sus inicios, y sugiere lugares apartados, escondidos entre los matorrales.

El acontecimiento de las invasiones holandesas a tierras brasileras durante la primera mitad del siglo XVII es generador de desórdenes en territorio brasiler. Comienza la fuga de los esclavos africanos camino al interior suscitando su convivencia con los nativos. Es entonces cuando se estimula la mezcla africano-indígena y los asentamientos de esclavos fugados en el monte. Cito una definición hallada por Lopes, Siqueira e Nascimento “quilombo es un concepto propio de los africanos bantúes, que ha sido transformado a través de los siglos [...]. Quiere decir campamento guerrero en la floresta, y es entendido en Angola como división administrativa” (1987, p. XX).

De allí empiezan a ser utilizadas las expresiones “negros de los quilombos” para referirse a su lugar de establecimiento, pero también “quilombos” a las manifestaciones populares como las “festas de rua” o fiestas callejeras; al lugar destinado a una práctica condenada por la sociedad como una casa de prostitutas o incluso a un conflicto (Boaventura, 2000). La expresión “negros de las *capoeiras*”, “negros *capoeiras*” o simplemente “*capoeiras*” también aparece en documentos oficiales para referirse a los esclavos fugados. La primera referencia que aparece en registros policiales data de 1789. Se menciona por primera vez en los registros de policía de la prisión de *Adão*, acerca de un mulato, esclavo, a quien se le acusa de ser “*capoeira*”. En adelante, aparece en dichos registros ya como un término habitualmente usado, que caracteriza una actividad de tipo delictivo por parte de los negros. En 1809 fue creada la Guardia Real de

7. Roda: en portugués, rueda. En capoeira es el círculo formado por quienes la practican. Más adelante se caracterizará como el espacio ritual por excelencia de la práctica.

Policía y como jefe fue nombrado el mayor Nunes Vidigal, reconocido perseguidor de *capoeiras* (De Souza Vieira, 2004). Justamente fue como las distintas manifestaciones culturales negras que lograron sobrevivir, fueron asociadas con la magia, lo oculto y lo salvaje, lo que evidencia una construcción de lo negro asociado a una dicotomía del espacio: ciudad: civilizado y campo-montañas-capoeiras: salvaje.

Ilustración 2. Grabado de F.G Briggs. Contiene la inscripción: “Negros que van a llevar azotes”



Biblioteca Nacional de Brasil. Archivo de grabados sobre la esclavitud. Imagen extraída de De Souza Vieira, S. (2004).

PRIMERAS APROPIACIONES DEL ESPACIO URBANO

La siguiente fase importante en la historia de la *capoeira* fue la de la abolición de la esclavitud. El 13 de mayo de 1888 la Princesa Isabel decreta la Ley Áurea aboliendo la esclavitud en Brasil. Dicha ley fue motivada por una crisis en el mercado azucarero por exceso de producción, pero también como efecto de la lucha de los esclavos y abolicionistas como Castro Alves y

Joaquim Nambuco (Bola Sete, 2006). Este suceso en la historia de la *capoeira* es uno de los más recordados, incluso existen varias canciones en las que se habla de esa época posterior a la abolición, en que los negros vagaban por las ciudades que ya eran modernas, sin saber cómo sobrevivir, entonces hacían demostraciones de *capoeira* para que los turistas les dieran dinero. Su condición dentro de la ciudad era absolutamente marginal, y se cuenta que algunos empezaron a usar sus destrezas para asaltar, robar y matar. Fue así como la práctica empezó a ser estigmatizada y prohibida. Mestre Bola Sete cita a *Mestre Pastinha*, quien apunta: “fue un tiempo triste de la *capoeira*. Yo lo conocí, yo lo vi. Las bandas en los andenes... una lucha violenta, que nadie podía contener” (Bola Sete, 2006, p. 21).

Siguiendo a Nancy Duncan (1996) los grupos sociales marginados o excluidos del ejercicio de poder, en algunos casos han encontrado estrategias para resistir a la estructura y a la dominación espacial que ésta ejerce sobre ellos. Un lugar donde estas relaciones de poder pueden ser observadas es la calle como un espacio tradicionalmente público, pero que se ha convertido, a la vez, en una metáfora que construye lugares de resistencia y por tanto de desterritorialización o de subversión de la estructura y su forma de dominación espacial. Según documentos de archivo, gran cantidad de negros fueron arrestados por la práctica de *capoeira* callejera entre 1810 y 1821. Esta práctica creó un espacio para que se fomentara la sociabilidad entre los hombres, pero de igual manera constituyó un arma para confrontar a otros, incluso a la policía. Por esta afrenta, los encarcelados por ejecutar tal práctica eran sometidos y corregidos con labores forzadas. Pero esta situación pareció exagerada, hasta que sucedió una de las mayores revueltas de esclavos en la ciudad de Río de Janeiro (Assuncao, 2002). Aunque los *capoeiras* jugaron un papel memorable en la Revuelta de los Mercenarios y en la Guerra de Paraguay, el Gobierno Republicano instaurado en 1889 siguió con la política de represión a la *capoeira* del periodo Imperial y en 1890, editó un decreto criminalizando la práctica (De Souza Vieira, 2004).

En 1890, el código penal brasilero incluye un capítulo que se titula “De vagos y *capoeiras*” y estipula que

éstos serán condenados a prisión de 2 a 6 meses. Souza describe la situación empujada por la Guerra de Paraguay, sucedida entre 1864 y 1870, que generó la necesidad para el Imperio de usar a los capoeira antes perseguidos, formando batallones de negros. Los gobiernos provinciales obligaron a un gran número de capoeiras para el frente de batalla, en batallones denominados *Zuavos*. Uno de los objetivos al enviar al frente de batalla a esta población era reducir sensiblemente su número, pero lo que se logró fue convertir, a partir de este suceso, a la capoeira en un Arte Marcial, al ser este un título que usualmente es conquistado por alguna forma de lucha que haya pasado por una experiencia de guerra.

Mientras en la naciente sociedad brasilera, se empezaban a gestar distintas facciones con puntos de vista y posturas ideológicas, como abolicionistas con posturas humanitarias, masones en busca de transformación económica, o quienes simplemente se adherían a la postura abolicionista con el fin de detener el proceso de mestizaje, se fueron formando grupos de capoeiras, con lógica de “pandilla” llamados *Maltas* de capoeira.

De aquella situación vivida a finales del siglo XIX y comienzos del XX en Río de Janeiro, Pernambuco, Salvador, y otras ciudades brasileras, son estigmatizados los capoeiras como vagos, bandidos, matones, en general “gente de mala calaña”. En esta etapa y en especial a comienzos del siglo XX, surgen los más famosos capoeiras de Bahía, “invencibles en la lucha y temidos por su coraje, denominados en la crónicas policiales como envalentonados y agitadores” (Bola Sete, 2006, p. 23). Así, “poco a poco fueron juntándose en dos grandes grupos denominados por *Nagoas* y *Guaíamus*, que mantenían entre sí una intransigente rivalidad, combatiéndose ambos mortalmente” (De Souza Vieira, 2004, p. 40).

Estas agrupaciones fueron incorporando otro tipo de personas además de los negros exesclavos, como inmigrantes portugueses, blancos pobres que provenían del interior y mestizos. De esta mixtura se fueron incorporando algunos simbolismos en la práctica de capoeira: algunos aspectos de la religión católica

como la palabra “maestro”, la navaja de influencia portuguesa y, detrás de esa influencia portuguesa, un influjo árabe, como resultado de la dominación de los Moros por varios siglos en la península ibérica.

Un texto extraído del Periódico Gaceta de Noticias en 1880, se refiere a las *maltas* con el nombre de “Partido Capoeira”, debido a que a partir de su modo de agruparse, en forma de pandilla, mercantilizaba la violencia, y era contratada por los políticos de aquella época como sicarios. Los llamados *Nagoas*, se encontraban aliados al Partido Conservador y la malta de los *Guaíamus* al Partido Liberal. Incluso la policía, en ocasiones convenía con capoeiras con el fin de perseguir a otros capoeiras, lo que convirtió dicha práctica en antagonismos de tipo político e incluso complicidades entre los agentes de policía implicados (Assunção, 2002).

Durante esta época, la calle, como afirma Duncan (1996), constituyó un lugar donde las relaciones de poder pueden ser observadas; para el caso de las maltas, un lugar de subversión de la estructura y una forma de dominación espacial. Las calles de las nacientes ciudades modernas brasileras fueron apropiadas territorialmente por las llamadas “maltas de capoeira”, organizaciones con lógica de pandilla que se dedicaban a delinquir. En esta época de la historia de la capoeira, que constituye el período posterior a la abolición de la esclavitud, quedaron a la deriva millones de negros que no tenían posibilidades de lograr una calidad de vida en lo mínimo equiparable a la moderna forma de vida europea, vivida por los blancos de las ciudades brasileras del siglo XIX.

En este punto es preciso volver sobre lo que Edward Said llama la geografía imaginativa, que no es otra cosa que la invención y construcción del espacio geográfico más allá del territorio físico: en la construcción de la memoria colectiva de una sociedad. En ésta se encuentran superpuestas narrativas y percepciones del lugar, experiencias vividas y narradas en las historias locales y el poder y la identidad que surge de dicha confluencia (Said, 1990). Así, esta etapa ha sido identificada y recordada en la tradición de la práctica y de ésta se conserva el llamado *Jogo de Santa Maria*,

que rememora la época en que los capoeiras llevaban consigo navajas y todo tipo de cuchillos o armas entre el sombrero o el pañuelo. A modo de entrenamiento, las usaban entre los dedos de los pies y de las manos mientras jugaban capoeira, desarrollando un juego peligroso, con el fin de adquirir mayor destreza. Hoy en día el *jogo de Santa María* ya no se juega con cuchillos ni con tipo alguno de arma blanca, pero si posee un toque de berimbau diferente y se juega en un círculo por demás estrecho, lo que requiere mucha habilidad y malicia.

CAPOEIRA Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN

El 15 de noviembre de 1889 se da la proclamación de la República en Brasil. Para esta fecha se establece la deportación de los capoeiras considerados criminales para el Archipiélago de Fernando de Noronha y se oye por primera vez la propuesta de convertir la capoeira en Gimnasia Nacional para ser utilizada como instrumento de Educación Física. El discurso dominante de la época, buscando la conformación de un estado-nación, planteaba, como preocupación primaria de varios sectores, una homogenización étnica, basada en : el hecho de que pudiera existir una “raza” que permitiera el desarrollo de Brasil como nación.

Luego de la caída de la monarquía, nació la República de los Estados Unidos de Brasil y con ella comenzó a implantarse un proceso “civilizador”. Éste era un proyecto de levantamiento de un país blanco, cristiano, de valores europeos y de tangible rechazo de su seno africano (De Souza Vieira, 2004). Fue entonces cuando sucedió la “domesticación” de la capoeira y así se proyectó la utilización de ésta como base para la creación de una Gimnasia Nacional. Así, cuando en 1890 se creó el Código Penal de la naciente República, se señaló como delito la práctica de capoeira callejera, exceptuando a quienes la practicaran como deporte.

Esta nueva visión, partía de la influencia de un grupo de intelectuales, quienes planteaban que a través de la educación se podían proveer cambios

en las condiciones del pueblo ya que las costumbres heredadas, es decir las raíces africanas e indígenas, eran inferiores y colocaban en desventaja el desarrollo del país frente a otras naciones. Esta era la corriente higienista, que planteaba que la única oportunidad de desarrollo para Brasil se debía basar en la promoción de la Educación y de la Salud Pública. No obstante, muchas de las medidas y los reglamentos impuestos basados en las ideas de dichos pensadores, no llegaron a ser aplicados y en la práctica funcionó más como un instrumento de control del orden social que como el proceso de incentivación del desarrollo que pretendió ser (Rodrigues, 2000).

Justo en este punto, la historia de la capoeira se bifurca y toma caminos distintos. Uno es el camino del “blanqueamiento”, conocido como el proceso de deportivización, por el cual se convierte en una práctica legal. En 1928, aparece en Río de Janeiro un Código deportivo de capoeira llamado “Gymnástica Nacional (Capoeiragem) Methodizada e Reglada”, cuyo autor, Aníbal Burlamaqui, conocido como *Zuma*, incluye una lista ilustrada de golpes y contragolpes, un área de combate y un reglamento de competición, algunos criterios para la formación de árbitros, algunos fundamentos históricos, uniformes y otros datos..

Como estocada final del inicio del proceso de “civilización” de la *capoeira*, en 1937 Manoel Dos Reis Machado, más conocido como Mestre Bimba, funda el Centro de Cultura Física y Lucha Regional, a través del Alvarán N° 111 del 9 de julio, de la Secretaría de la Educación, Salud y Asistencia de Salvador. Adquiere aceptación social y empieza a enseñar la capoeira enfocándola deportivamente hacia las elites económicas, políticas, militares y universitarias.

Este nuevo contexto marcó un cambio radical, ya que se lograba borrar el estigma social que tenía la capoeira luego de sacarla de las calles, esta vez confinándola en gimnasios y academias destinadas para tal fin. Estos nuevos lugares en que logró sobrevivir la práctica lograron transformarla por completo. Se tomaron medidas para intentar “desafricanizar” la capoeira prescindiendo de algunos instrumentos de percusión como el atabaque y el agogó que eran conocidos

instrumentos musicales de Candomblé. Por esto, muchos han afirmado que Mestre Bimba inició un proceso de “blanqueamiento” de la capoeira. Esta transformación en una práctica inofensiva, deportiva y pedagógica, cuyo lugar ya no era la calle sino los gimnasios, permitió su divulgación por todo Brasil y luego por todo el mundo. La academia o el gimnasio, permitió que la *capoeira* dejara de ser una práctica liminal, para estar ahora al alcance de mujeres y niños.

Más adelante en 1953, Mestre Bimba y sus alumnos hicieron una demostración de capoeira en el Palacio de Gobierno de Bahía, frente a Getúlio Vargas, presidente de la época, y a partir de entonces, la práctica de la capoeira es conceptualizada por la Secretaría de Educación, Salud y Asistencia Pública Brasileña, como enseñanza de educación física. Se realizan múltiples estudios descriptivos acerca de la práctica, de la música y de los ritmos que ésta involucra, de los instrumentos y de la técnica. La capoeira que creó Mestre Bimba disminuyó la importancia a la parte ritual que tenía la capoeira de *Angola* e introdujo nuevos elementos de lucha que hasta ese momento eran ajenos a la capoeira como algunos agarres, defensas contra éstos y golpes tomados de otras artes marciales.

Cabe resaltar que, en este paso, la capoeira se adhería casi sin percatarse a los intereses del *statu quo* y a un proyecto cuyos fines y fundamentos contrastaban con la forma de lucha que representaba la resistencia de un pueblo ante la opresión colonizadora. El proyecto de Getúlio Vargas para Brasil, el cual denominó “Estado Novo”, pretendía difundir la cultura física, incluida la capoeira, con el objetivo de preparar el terreno para la construcción de una sociedad militarizada y, de paso, poner a los capoeiras, que por tanto tiempo habían generado tantos problemas, por fin bajo control. “Estado Novo” era pues, un proyecto de disciplina y orden cuya influencia más importante, fue el énfasis en el aspecto deportivo y marcial, que marca lo que en adelante será la capoeira *Regional* que se va a diferenciar desde entonces de la capoeira *Angola*, la más tradicional.

CAPOEIRA ANGOLA COMO LUGAR DE RESISTENCIA A LA DEPORTIVIZACIÓN DE LA PRÁCTICA

Por un camino distinto sigue la historia de quienes desde aquella época se resistieron a dejar la tradición de lado, cuando sucedió el gran cisma y la capoeira fue sacada de las calles y convertida en deporte. Los llamados angoleros se negaron a convertirla en una actividad tecnificada y descaracterizada. Un poco antes de la intervención de Mestre *Bimba*, en la década de 1920, se creó el centro de *Capoeira Angola Canceiçao da Praia*, por los más renombrados *mestres* bahianos, quienes a media noche cada 8 de diciembre, todos los años, celebraban la “Fiesta de la Concepción” con una roda de capoeira donde predominaba el traje blanco completo. Algunos *mestres* usaban sombrero y bastón, procurando dejar así una buena imagen de la capoeira, que hasta entonces era considerada cosa de vagos y vagabundos (Bola Sete, 2006). De allí surge el atuendo que por lo general usan hasta la actualidad los angoleros, traje blanco y sombrero.

La capoeira tradicional, conservando la cosmovisión y tradición religiosa, incluso siguió creciendo y siendo practicada en *barracas*⁸ y barrios de la ciudad de Bahía, como Pelourinho. También fue creciendo la fama de Mestre *Pastinha*, reconocido *angolero*, que continuaba practicando la capoeira tradicional.

Ciertos lugares adquieren importancia por ser lugares de encuentro para rodas de capoeira como la Rampa del Mercado Modelo, Cais do porto, la Feira dos Sete y otros (Bola Sete, 2006). Lugares que son hasta ahora comúnmente nombrados en numerosas canciones, *ladainhas* y corridos, constituyendo en la actualidad, lugares de memoria para los capoeiristas. Aunque no hablan de África, ni de esclavitud, ni de vida en libertad en el monte, hablan de una práctica que desde antigua los ha unido en torno a una tradición nacida del “reajuste” en tierras americanas: al quilombo, a las maltas de capoeira en la urbe. Estas construcciones

8. O barraçao. En portugués “cabañas” donde se solía practicar *capoeira* Angola.

de memoria en torno de lugares públicos como la calle (Mercado Modelo, Cais do porto, la Feira dos Sete) tienen coherencia con lo propuesto por Nuala Johnson (1995) al referirse a la construcción local de la memoria de un pueblo campesino o indígena, o en general de comunidades minoritarias. Cuando se van acabando los sitios de memoria en una comunidad rural, estos son reemplazados por entornos reales de la memoria, es decir, lugares con relación pragmática y directa con gestos, hábitos, tradiciones y conocimientos, y son sustituidos en la memoria moderna por “representaciones” de lo que debe ser recordado. Esta memoria moderna es autoconsciente, histórica, individual y archivada (Johnson, 1995).

Para los angoleros, la práctica de la capoeira lleva necesariamente a despertar el lado “místico” y al encuentro de otra realidad a través del conocimiento de lo “invisible”. Respeta una tradición, que enseña la reverencia a los primeros maestros, al *berimbau*, que enseña con su sonido la lealtad entre los compañeros de lucha, y el compromiso que hay de preservar la tradición. Reconoce y no olvida que la capoeira siempre fue un instrumento de lucha contra la opresión, la discriminación y los prejuicios. Una lucha por la libertad que fue necesariamente un acto político.

Sin embargo, el otro camino que tomó la capoeira, no ha dejado de andar. En 1953, el Consejo Nacional de Deportes expidió la Resolución 071, que establece criterios para la práctica deportiva de la Capoeira y, en 1967, La Fuerza Aérea Brasileña organiza el Primer Congreso Nacional de Capoeira. En la década del setenta comienza la decadencia de la *capoeira* Angola, el CECA (Centro de Enseñanza de *Capoeira* Angola creado por Mestre *Pastinha*) cierra sus puertas en 1972. Es entonces cuando el estilo *Regional* de Mestre *Bimba* gana fuerza y prestigio a pesar de la muerte de su *mestre* en 1974. En 1992 se funda la Confederación Brasileña de Capoeira y un año más tarde se realiza el Primer Congreso Técnico Nacional de Capoeira, en la ciudad de Guarulhos, cuyo objetivo principal es la estandarización de procedimientos técnicos, culturales, deportivos y administrativos. Finalmente llega a hacer parte del Comité Olímpico Internacional y de la Liga internacional de Artes Marciales.

Hoy en día, la capoeira participa de eventos deportivos y cuenta con todos los requisitos para participar de competencias deportivas alrededor del mundo. Mientras tanto, en Pelourinho, en la ciudad de Salvador, la capoeira *Angola* sigue existiendo en las plazas, en lugares turísticos y en el *Forte da Capoeira* -en Santo Antônio Além do Carmo, en el centro histórico de la ciudad de Salvador- que es una suerte de museo con piezas vivientes, donde con un *déjo* melancólico se hacen *rodas* de *capoeira*, y aún se va a *vadiar*;⁹ allí también, de vez en cuando, se critica a quienes han hecho parte del mercado su más grande símbolo de libertad.

LA RODA COMO ESPACIO RITUAL

Tiempo después de practicarla, puedo decir que la roda es el lugar donde los capoeiristas ponen de frente sus cuerpos y se comunican con un lenguaje no verbal. En la *roda*, el cuerpo y el tiempo se encuentran enlazados al movimiento, que a su vez responde al ritmo de la música. Se llama *roda* porque es “rueda” en portugués. Es un círculo conformado por capoeiristas, en cuyo centro sucede un enfrentamiento entre dos al que llaman *jogo*; esta rueda se demarca con todos los asistentes quienes se ubican en círculo partiendo desde de la *bateria* de instrumentos musicales que tocan la música de capoeira. En este sentido, existe una interpretación, que desde la experiencia personal como practicante me parece acorde y pertinente para ser incluida en esta descripción. Mónica Rector (2008), en su investigación sobre la capoeira y el lenguaje, parte de la idea del cuerpo como una construcción cultural y como un proceso dinámico y constante, y explica cómo, en medio de un *jogo* de capoeira, el cuerpo toma el lugar del “texto-síntesis” que emite una forma de lenguaje en mensajes no verbales. Así como en la época de la colonia el esclavo era reprimido y por lo tanto el habla le era prohibido en el trabajo, el signo no verbal

9. *Vadiar* es una expresión del portugués brasileiro que viene de la palabra *vadio*, que significa “vago”; era la forma como se le decía a lo que hoy en día, muy seguramente por influencia de la deportivización de la *capoeira*, se le llama “jugar” *capoeira*.

se transformó entonces en un ritual de expresión, que contrario al elemento verbal que es racional, constituye un elemento emocional (Rector, 2008).

Para recrear el espacio de la roda de capoeira como un espacio ritual socialmente construido, transcribo parte de mi etnografía de la Roda en la Plaza de Santo Antônio de Jesús, en el sector de Pelourinho en Salvador, Bahía (BR), con el fin de caracterizar dicho espacio:

Un viernes fuimos invitados a una roda de capoeira Angola en Pelourinho, el centro histórico de Salvador. Ocho de la noche, en la plaza de Santo Antônio de Jesús. Se celebraba el cumpleaños del Mestre Lua Rasta. Era un hombre negro de unos ochenta años, con un aspecto bastante informal – vestía camisa que en Colombia llamamos “guayabera”-. Su cabello, blanco totalmente, tejido en forma de *dreadlocks*, un pantalón blanco y sandalias. Entre el público se rumoraba que era tan viejo que ya había perdido la cuenta, que tenía más de cien años... En fin. Antes de que todo comenzara nos advirtieron que estaba prohibido tomar fotos. En un momento tomó el berimbau en sus manos que también era particular, un poco “engallado” ya que incluía unas campanitas y varios adornos con semillas descolgando del calabazo que sirve de caja de resonancia al instrumento musical. Empezó a tocar a bailar y cantar una canción navideña en inglés: encorvándose, deformando la voz, haciendo gestos como entre tonto y loco y riendo de forma burlesca. Luego de eso tomó un billete de veinte reales y lo puso en medio de la roda y llamó a dos de sus alumnos a jugar. El objetivo del juego era coger el billete entre los dientes e impedir que el contrincante lo lograra, todo con movimientos de capoeira: esquivas, rolés, *rasteiras*, cabezadas, etc. El *jogo* comenzó, era muy emocionante porque el berimbau que marcaba el paso, iba lento y candenciado. Al parecer escogió a sus alumnos más avanzados, que demostraban mucha pericia en el asunto y mucha malicia. De repente en un rápido movimiento en contraste con la forma en que retorcián sus cuerpos y se desplazaban con gran destreza por el piso al son del berimbau, uno de ellos se aproximó y cuando

estuvo a punto de coger el billete entre sus dientes, su contrincante apareció de la nada marcándole¹⁰ una patada llamada “chapa” en la cara. Mestre Lua Rasta agachó el berimbau, con lo que simbolizaba el final del encuentro entre sus alumnos, ellos se dieron la mano, luego un abrazo y la gente aplaudió emocionada.

Seguido de esto, Mestre Lua Rasta tomó la palabra, esta vez con una actitud bien distinta a la que tenía cuando comenzó la roda, cantando burlescamente la canción navideña. Se paró firme y con un gesto de seriedad y casi enojo en la cara, captó la atención y el silencio de todos los asistentes, y susurró señalando el billete arrugado que yacía aún en el piso en la mitad de la roda diciendo en voz alta: ¡Isso é o que faz Babylonia! Que traduce: “eso es lo que hace Babilonia”. Explicó que ellos (los capoeiristas que habían jugado) eran amigos, pero que podían llegar a agredirse por la codicia. Habló de la injusticia que significaba el dinero despilfarrado en los carnavales, en alcohol, lo que llamó perversión, y advirtió el hecho de que la navidad era la fiesta más grande de Babylonia, en que se rendía culto al dinero, al consumo sin sentido y al poseer como medida para alcanzar la felicidad. Fue entonces cuando entendí por qué ridiculizaba aquella canción navideña gringa, cantando con cara de tonto. También hizo alusión a la exclusión que se vivía en la sociedad brasilera, sobre todo a los negros y a los capoeiristas, y subrayaba que al excluirlos, lo hacían con su propia historia y con sus raíces. Luego habló de la corrupción de los políticos, de sus ansias de dominar, “domesticar” y exprimir al pueblo. Guardó silencio por unos segundos, y finalizó diciendo: Agua de coco não é dendê. La frase agua de coco nao é dendê es un dicho de sabiduría popular que traduce “el agua de coco no es dendê”. Siendo el dendê un aceite de palma muy usado en la cocina baiana, es el

10. En el *jogo* de capoeira, cuando se habla de marcar se refiere el movimiento de una patada que no se ejecuta, solamente se indica, deteniendo la patada en el aire antes de propinar el golpe, para hacer evidente la falencia en la defensa del contrincante.

elemento que da sabor a lo que se come además de tener conocidos usos rituales y terapéuticos. Entonces la expresión con la que Mestre Lua Rasta finalizó su intervención, quiere decir que el agua de coco, que es más bien insípida, no es lo mismo que el verdadero aceite de dendê que sí da sabor. Así que usó esa frase para exhortar a los asistentes a no confundir la realidad o el bien y el mal, según decía. Cuando terminó de hablar, los asistentes aplaudieron frenéticamente, él hizo una venia e inmediatamente presentó a Mestre Pelé, otro anciano venerable, a quien dio una señal para que comenzara a tocar, y así empezó la roda de capoeira Angola. Nos recordó a todos que los antiguos no tenían luz y se iluminaban con fuego, pero ahora nosotros los que estábamos, éramos la energía, acompañada por supuesto de la energía aún presente, de los que en tiempos antiguos se habían reunido en torno al fuego en una roda, para dejarse guiar por el toque del berimbau y con la bendición de los Orixás.

Ésta, fue totalmente distinta a una Roda de Rúa de la feria hippie a la que asistí en Belo Horizonte en el estado de Minas Gerais, situado hacia el centro del país, y en general a cualquier otra roda a la que haya asistido. Tuvo todas las partes del ritual. Hubo una prédica y una especie de dirigente, o “sacerdote” que la oficiaba, que daba un mensaje moral, luego del cual se rememoraba e invocaba a los ancestros, para dar inicio al jogo, lo que ellos llaman “mondo de dentro” (mundo de adentro), porque sienten que dentro de la roda, la energía que habita además de la de los presentes, es un lugar que convoca la presencia espiritual de todos los finados, recordados, llamados por la música y la plegaria. Y la parte profana del ritual comenzó con la samba, pero justo antes de que los berimbaus y los atabaques comenzaran el toque de samba, el último corrido que se entonó, decía “adeus, adeus” (adios, adios), que según la explicación de otro capoeirista bahiano Boneco, que acompañaba a los colombianos presentes, se cantaba con el propósito de despedir a todas las entidades que habían estado presentes en la roda, para que volvieran a donde les correspondía.

Respecto del carácter ritual de la roda, quiero mencionar el punto de vista de Mestre *Bola Sete*, quien se refiere a la parte espiritual que encierra esta práctica. Como buen angolero, que conserva la tradición religiosa africana, explica la roda de capoeira como un espacio sagrado. Cuenta como allí, al pie del *berimbau* cuando se oye el canto de la *ladainha* el capoeira hace sus oraciones:

Todo puede acontecer. Yo, particularmente, me doy la bendición y pido licencia a la madre tierra cada vez que participo en un jogo de capoeira en la roda, pidiéndole a mis mentores espirituales, mi protección y la de mi camarada. Siempre que se oye una batería bien tocada, armoniosa, con certeza ella sirve para hacer un llamado a las entidades – extrafísicas–, que aún se encuentran en el plano terrestre y tienen afinidad con las energías que de allí emanan... Al final de la roda, es cantada la canción “adeus, adeus... adeus”, que significa el retorno del angolero a su vida cotidiana. La salida del mundo de dentro para el mundo de afuera (Bola Sete, 2006, p. 33).

Aquí es donde se puede entrar a dialogar con la perspectiva de Tuan (1977), que analiza la experiencia como el modo por excelencia en que los seres humanos conocemos y construimos la realidad. Para el autor, es de especial importancia la labor que la emocionalidad cumple en el ser humano, ya que junto con la información que se capta por medio de los sentidos que perciben la realidad, se edifica una construcción a otro nivel: el simbólico.

La teoría de construcción social del espacio de Tuan es comparable a la misma lógica ternaria planteada por Lefevre: hay tres tipos de espacio, con algunas zonas en “intersección”: el espacio mítico, el espacio pragmático y el abstracto o teórico. El espacio ritual, abullonado por la cantidad de significantes culturales a saber: Orixás,¹¹ egúns¹² (lo que Mestre Bola Sete llama “energías”) y otros recuerdos individuales y colectivos,

11. Deidades de religiones africanas.

12. Espíritus de muertos conocidos

constituye aquí otra capa de información que define lo que Tuan llamará el espacio mítico. Este se entrelaza con el pragmático –material–, donde estábamos los turistas y demás seres vivientes que asistimos a la roda, y el espacio abstracto o teórico, como el que puede tener una etnógrafa en formación en la cabeza, asistiendo por primera vez a tal celebración y tratando de decir algo acerca de lo percibido. Todos esos espacios, construyen el lugar de la roda.

Así, queda para la reflexión principal el hecho manifiesto de que el espacio no puede ser considerado solo en sí mismo para su estudio, ya que tiene sentido y se convierte en un lugar porque hay seres humanos que lo viven, lo perciben, lo piensan y lo recrean; por esto el papel fundamental de la percepción humana, así como el papel de la cultura como mediador en la construcción simbólica de un lugar.

Justamente, en las rodas de Pelourinho, que se celebran en la actualidad por parte de los angoleros o capoeiras tradicionales, se evidencia la construcción de la memoria colectiva de una comunidad, en la cual se encuentran superpuestas las narrativas y las percepciones del lugar, experiencias vividas narradas en las historias tradicionales y locales que hablan del poder y la identidad que surgen de dicha confluencia. De esta forma, el sentimiento y el pensamiento se funden para dar origen a formas de conocimiento, de producción social basada en la experiencia humana: del mundo percibido, concebido y vivido. Justamente es como los sentidos humanos dejan de ser una operación mecánica para convertirse en un medio de construcción de la realidad de la mano de las múltiples causas, orientaciones e intereses que puedan existir en una comunidad. Pelourinho y la rampa del Mercado Modelo en Salvador son el lugar por excelencia de memoria de la capoeira. Canciones e historias que se aprenden en el desarrollo de la práctica constituyen documentos que, por medio de la tradición oral, cuentan de acontecimientos mágicos sucedidos en dichos espacios.

REFERENCIAS

- Assunção, M. (2002). A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro, 1808-1850. *J. Lat. American Studies*. No. 34.
- Boaventura, L. I. (2000). Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. En: *Etnográfica*, Vol. IV (2), 2000, pp. 333-354.
- Bola Sete, J. (2006). Histórias e Estórias da Capoeiragem. Forte da capoeira- FUNCULTURA. *Bahia: P555 Ediciones*.
- Cresswell, T. (2004). Defining Place. En T. Cresswell (Ed.), *Place: A Short Introduction*. USA: Blackwell, pp. 1-14.
- De Souza Vieira, S. (2004). *De la Capoeira: Como Patrimônio Cultural-De la "vadiagem" al deporte: La trayectoria de la capoeira*. São Paulo: Pontificia Universidade Católica de São Paulo-Programa de Ciências Sociais.
- Duncan, N. (1996). Renegotiating Gender and Sexuality in Public and Private Spaces. En N. Duncan (ed.), *BodySpace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*. London: Routledge, p. 127-145.
- Escobar, L. A. (1985). Los Palenques. En: *La música en Cartagena de Indias*. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/musica/muscar/lospal.htm>
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Lefebvre, H. (1991). Plan of the Present Work En H. Lefebvre *The Production of Space*. Oxford: Blackwell, pp. 1-67.
- Lopes, H., Siqueira, J.J. & Nascimento, B. (1987). *Negro e Cultura Negro*. Rio de Janeiro, Brasil: UNIBRADE/UNESCO.
- López, A, Guilherme, C. & Santos, J.M. (2009). *Historia de Brasil: Una Interpretación*. Salamanca, España: Ediciones Universidad Salamanca.
- Massey, D. (2005). Space Representation. En D. Massey. *For Space*. London: Sage, pp. 20-30.
- Said, E. W. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Al Quibla.
- Ortiz, F. (2002). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra.
- Reid, G.A. (2003). *Afro-Latin American 1800-2000*. Oxford University Press.
- Rector, M. (2008). Capoeira: el lenguaje silencioso

- de los gestos. En: *Revista Signo y Pensamiento* 52 (17) enero-junio 2008. Facultad de Comunicación y Lenguaje. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Rodríguez, P.R. (2000). La difusión de las ideas higienistas en Brasil y el saneamiento de la ciudad de Pelotas. *Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, ISSN 1138-9788, N^o. 4, 69, 2000 (Ejemplar dedicado a: II Coloquio Internacional de Geocrítica. Actas del Coloquio).
- Schmind, C. (2008). Henri Lefebvre's Theory of the Production of Space: Towards a three dimensional dialectic. En K. Goonewardena (et. al.) *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*. New York: Routledge, pp. 27-45.
- Souza Ribeiro, M. (2006). Xondaro. *Una etnografía del mito y de la danza guaraní como lenguajes étnicos*. Presentada como tesis de Post -Graduación en la Universidad del Sur- Santa Catarina-.
- Tuan, Y. (1977). Experiential Perspective. En Y. Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 8-18.
- Warf, B. y Arias, S. (2008). Introduction: The Reinsertion of Space in the Humanities and Social Sciences. En B. Warf y S. Arias (eds.), *The Spatial Turn: An Interdisciplinary Perspective*. New York: Routledge, pp. 1-10.
- Zusman, P. (2013). La geografía histórica, la imaginación y los imaginarios geográficos. En: *Revista de Geografía Norte Grande*, 54: 51-66 (2013) - Instituto de Geografía, Universidad de Buenos Aires (Argentina).