

Don y Dendê: los sistemas de intercambio de los grupos de capoeira en Madrid a partir de Marcel Mauss

Dávida e Dendê: o sistema de prestações totais dos grupos de capoeira de Madri a partir das categorias de Marcel Mauss

Gift and Dendê: the System of Total Prestations of the Capoeira group's of Madrid since Marcel Mauss' categories

Recebido em 30-10-2014

Aceito para publicação em 27-12-2014

Menara Lube Guizardi¹

Resumen: Identificamos en las asociaciones de capoeira brasileña estudiadas en Madrid un *sistema de prestaciones totales* vinculado al imperativo de la circulación de una fuerza inmaterial, un tipo de *mana* que los capoeiristas denominan “Dendê”, “Axé” o “Energía”. El presente ensayo utiliza el “Ensayo sobre los dones” de Marcel Mauss para analizar cómo la aceptación de este mana de la capoeira involucra a los capoeiristas en un círculo recíproco de intercambios: la “energía” recibida en la rueda debe ser devuelta, pues la no devolución implica poner en riesgo la integridad física, espiritual y psicológica del individuo.

Palabras-clave: Sistema de prestaciones totales; incorporación; capoeira; corporalidad; ritos.

Resumo: Identificamos, nas associações de capoeira estudadas em Madri, um sistema de prestações totais vinculado ao imperativo da circulação de uma força imaterial, um tipo de mana que os capoeiristas denominam “Dendê”, “Axé” o “Energia”. O presente ensaio utiliza o “Ensaio sobre a dádiva” de Marcel Mauss para analisar como a aceitação deste mana da capoeira envolve aos capoeiristas num círculo recíproco de intercâmbios: a “energia” recebida na roda deve ser devolvida, pois a não devolução implica colocar em risco a integridade física, espiritual e psicológica do indivíduo.

Palavras-chave: Sistema de prestações totais; incorporação; capoeira; corporalidade; ritos.

¹ Académica del Departamento de Antropología, Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile) e Investigadora Asociada de la Universidad de Tarapacá (Arica, Chile). Calle Almirante Barroso, 10. Santiago, Chile. Email: menaraguizardi@yahoo.com.br y mguizardi@uahurtado.cl

Abstract: The Brazilian capoeira associations I studied in Madrid organized their collective exchanges through a *system of total prestations* connected to the movement of an immaterial power: a kind of *mana* that the capoeira players called "Dendê", "Axé" or "Energia". This essay explores how the acceptance of this "mana" engages the capoeira players in a circuit of reciprocal exchanges: the "energy" received at the *roda* must be returned, since the lack of reciprocity put in danger the physical, spiritual and psychological integrity of the individuals.

Key words: System of total prestations; capoeira; embodiment; corporality; rites.

1. A modo de contextualización: breve perspectiva histórica para una etnografía de los dones de la capoeira en Madrid

El régimen esclavista en Brasil –en vigor entre 1530 y 1888– impactó sobremanera la constitución económica, moral y cultural de la sociedad (Faoro, 2002; Fausto, 1995), instituyendo modelos relacionales que naturalizaron la violencia física como lenguaje social. La sociedad esclavista como un todo asumió la cosmovisión de que el ejercicio de la coerción física era un derecho legítimo de las élites blancas (Faoro, 2002; Freyre, 1973), representándose a menudo como un "método eficaz" para el "control de los africanos" (Flory, 1977; Graden, 1996; Holloway, 1989) – una *tecnología política del cuerpo* (Foucault 2004) escenificada en las plazas centrales de las ciudades (Dias, 2001) al mismo tiempo como parte de la performance de los poderosos, y como elemento *sine qua non* de las relaciones laborales²–. Esto, a su vez, abrió el camino a la consolidación de la ideología que asocia la potestad de la violencia a la "dignidad social" (cuanto más violento, más noble), vinculándose la capacidad de maltratar físicamente al otro, al *status social*. En este sentido, el patriarcado brasileño se caracterizó por un "sadismo persistente", cultivado entre las aristocracias desde la niñez (Freyre, 1973, p.74). La institucionalización del "sadismo de los

² Habría que considerar que esta institucionalización del racismo en la sociedad brasileña es parte del movimiento que constituye el "sistema mundo capitalista", engendrando procesos que afianzan el colonialismo y la colonialidad de las áreas consideradas periféricas. En las palabras de Grosfoguel: "desde sus inicios, a fines del siglo XV, el sistema-mundo capitalista se fue expandiendo hasta incluir todo el planeta a fines del siglo XIX (Wallerstein, 1979). Esta expansión se entrelazó con otras relaciones jerárquicas. La expansión simultánea de un modelo capitalista encarnado por hombres blancos europeos estructuró un sistema capitalista entrelazado con estructuras jerárquicas patriarcales, sexuales y raciales en el sistema-mundo moderno/colonial. La jerarquía etnoracial a escala mundial implicó una 'formación global racial/colonial' de significados, discursos y estructuras alrededor de la jerarquía de raza. Esta 'formación global racial/colonial' ha existido desde la formación del sistema-mundo capitalista en el siglo XVI" (Grosfoguel, 2007, p.8).

poderosos” generó importantes estructuras sociales de larga duración, revistiendo la escenificación del poder de una dimensión corporal de la que es, aún hoy día, indisociable. En el marco de esta naturalización de la violencia, las prácticas culturales asociadas a la corporalidad y desarrolladas por africanos, afro-brasileños y pobres en general deben ser entendidas como estrategias de *resistencia política* que re-significan el cuerpo de los “oprimidos”, transgrediendo la cosmovisión racista de las élites, incluso cuando este racismo es disimulado por la ideología de una “democracia racial brasileña” (Fernandes, 1972; Cardoso e Ianni, 1960). En gran medida, estas prácticas corporales ejecutan una “inversión simbólica” de las desigualdades del mundo social (Da Matta, 1997), ofreciendo mecanismos de compensación, transgresión y escape³. Podríamos incluso asumir que ellas conllevan una dimensión de emancipación política de los sujetos, actuando como un recurso que tensiona, cuestiona y amenaza la institucionalización de la *colonialidad de ser* (Maldonado-Torres, 2007, p.129) de aquellos que se sitúan en los márgenes sociales.

Si, por un lado, la *resistencia* emprendida por los africanos en Brasil se utilizó de estrategias de enfrentamiento directo (revueltas colectivas, fuga) (Fausto, 1995), por otro también es cierto que ella se expresó más frecuentemente en estrategias cotidianas de *renegociación* muy a menudo basadas en sabotear la productividad *fazendo corpo mole* (haciéndose el cuerpo blando) (Dias 2001, p.45). Esta resistencia “corporal” se valía de las máscaras sociales para erosionar la esclavitud desde adentro, a partir de artimañas que devolvían a los esclavos algún poder de decisión sobre la rentabilidad de su trabajo y algún control de los procesos productivos. En ese contexto de sabotaje, el disimulo adquirió papel central, transformándose en virtud. Ser capaz de estropear el trabajo sin que se percibiera; decir que sí, cuando en verdad se pensaba que no; o incluso pronunciar las oraciones católicas mientras se tenía en mente los ritos africanos; pasaron a ser habilidades positivas. Esas transgresiones se extendieron socialmente componiendo un *ethos* centrado en las “virtudes de la malicia” con el que los africanos pudieron jugar con la temporalidad del trabajo esclavo creando “otras temporalidades” que descansaron básicamente en las prácticas corporales-musicales-religiosas.

³ Prácticas como el carnaval y la capoeira realizarían, además, transgresiones provisionales de las reglas sexuales que darían al “no-poderoso” la capacidad de dictar nuevos límites sexuales, jugando con una potestad históricamente concedida a las hombres de las élites (Lewis, 1999).

La capoeira es, por lo tanto, una de las prácticas nacidas como movimiento de ocupación resistente del espacio público (Graden, 1996; Holloway, 1989) y basada en la capacidad de engañar, en la “aparente acomodación” (Lewis, 1992, p.40), en el arte de la disimulación jugada por el cuerpo (Sodré, 2002; Dias, 2007). Fue creada por los esclavos africanos en las ciudades portuarias de Río de Janeiro, Salvador y Recife entre los siglos XVIII y XIX (Soares, 2002), pero también era practicada por esclavos libertados, y por afro-descendientes nacidos en Brasil. La podemos considerar un “género cultural complejo” (Lewis, 1992) porque se constituye simultáneamente como un arte marcial (Assunção, 2005), un baile, un juego (Sodré, 2002), un estilo musical (Downey, 2002a), una tecnología de mediación de conflictos acerca de la alteridad social (Conde, 2008; Travassos, 2004) y un tipo particular de organización colectiva (Guizardi, 2011b). Históricamente, en el marco del esclavismo brasileño, todas estas dimensiones de la capoeira estuvieron unificadas a partir del significado persistente de la práctica como un movimiento de resistencia desde el cuerpo, y no menos, como un movimiento que devolvía a los africanos y afro-descendientes la posibilidad de controlar, redefinir y re-significar su propia corporalidad, constituyendo agencia y subvirtiendo el sistema de explotación a que estaban expuestos (Guizardi, 2011a) –lo que también es el caso para otros tipos de performance de aquello que constituye la “cultura popular brasileña” (Ortiz, 2003), como por ejemplo la *samba* (Sodré, 1979), y muchas de las religiones de matriz africano (Giobellina-Brumana y González 2001)–. La maestría en la capoeira involucra el que este conjunto de conocimientos sea extrapolado a la vida social, de manera que también podemos hablar de la práctica como una “filosofía de vida”, como una “praxis” (Sodré, 2002). Popularizada en Brasil entre los años 30 y 80, la capoeira se convirtió doblemente en un ícono de la identidad nacional (Downey, 2002b), y en un modelo de colectividad con importantes funciones sociales en los barrios marginales de los grandes centros urbanos. Entre los años ochenta y noventa, los grupos nacidos en las ciudades brasileñas como movimientos locales cruzaron las fronteras nacionales para establecerse en diversos países del mundo. Assunção calculó en 2005, que ellos estaban presentes en aproximadamente 155 países del globo.

Nuestro encuentro con la capoeira en Europa tuvo lugar en el marco de esta globalización de la práctica (Guizardi, 2008 y 2011b), en el proceso de expansión que la transforma en una

“cultura global” –lo que ocurre debido a las redes migratorias organizadas por los grupos de capoeira y que impulsan sus miembros hacia los países del norte global–. La etnografía que llevamos a cabo entre 2006 y 2010 se centró inicialmente en 21 agrupamientos de *capoeiristas* [practicantes de capoeira] en la ciudad de Madrid (España), pero debió irse desplazando hacia otras ciudades y países de Europa, y también hacia Brasil, para lograr abarcar la complejidad transnacional que estos grupos encarnan en la actualidad⁴. A partir del desarrollo de una *etnografía multisituada* (Marcus, 1995) junto a estos colectivos, averiguamos el tipo de espacio donde llevan a cabo sus clases (entrenamientos), sus encuentros y sus *rodas* [ruedas]⁵. Calculamos su número aproximado de alumnos (Guizardi, 2009a), listamos las actividades que organizan y los productos que venden. Situamos las plazas y parques en que realizan sus encuentros callejeros (Guizardi, 2008); catalogamos los nombres y la *gradação de capoeira* [graduación de capoeira]⁶ de sus líderes, observando además, el tipo de relación que mantienen con los maestros en Brasil. Finalmente, pudimos usar toda esta información para ubicar las redes que estos colectivos construyen entre localidades brasileñas y españolas⁷.

La experiencia etnográfica junto a las agrupaciones de capoeira en Madrid nos enfrentó a diversos desafíos empíricos provocados por la creciente complejidad de las vivencias

⁴ Las agrupaciones de capoeira que encontramos en Madrid orientan su dinámica colectiva hacia la generación de redes transnacionales que conectan entre sí sus sedes ubicadas en distintas ciudades europeas, pero manteniendo siempre una fuerte vinculación con las localidades donde estos agrupamientos fueron fundados inicialmente en Brasil (Guizardi, 2008, 2009a, 2009b; Joseph, 2008a, 2008b). Consecuentemente, las sedes madrileñas de las 21 agrupaciones que estudiamos corresponden a tan solamente una pequeña parte del entramado social que les da forma. Esta dinámica de expansión activa un sentido de apropiación del espacio que los capoeiristas denominan como un proceso de “creación del territorio” de los grupos. En total, los 21 grupos de capoeira “de Madrid” con los que hemos trabajado, están presentes en 198 ciudades europeas.

⁵ En el apartado 3 explicamos con más detalle qué sería una *rueda de capoeira*.

⁶ La graduación de capoeira equivale al nivel de desarrollo técnico del capoeirista, relacionándose además con el papel que éste ocupa en la jerarquía interna del colectivo.

⁷ Llevamos a cabo un total de 69 entrevistas en profundidad con capoeiristas brasileños y europeos y cerca de 12.163 registros fotográficos sobre la vida social y el desarrollo de la performance de capoeira de las agrupaciones estudiadas. Las entrevistas que citamos en el presente ensayo fueron llevadas a cabo en Madrid, entre 2007 y 2010, con inmigrantes brasileños que son líderes de asociaciones de capoeira fundadas en Brasil y transnacionalizadas hacia España. Todos ellos son de origen afro-descendientes. “Mestre Pantera” es natural de Rio de Janeiro, y coordina la Asociación de Capoeira Descendientes de Pantera. “Mestre Geni” es de Salvador de Bahía, y es el maestro fundador del Grupo Zambiaocongo de Capoeira. “Sabiá” es alumno de “Mestre Geni”, también natural de Bahía. Coala proveniente del sur de Bahía es líder del Grupo de Capoeira Alforrria. “Brucutú” es de Rio de Janeiro y coordina el Abadá Capoeira de Madrid. “Dirceu de Angola” es de Rio de Janeiro y lideraba el grupo Ypiranga de Pastinha de Capoeira Angola. “Nilton” es representante del Grupo Senzala de Rio de Janeiro en España.

cotidianas de estos grupos. Resultaba paradójico que las relaciones entre los integrantes de estos colectivos compusieran circuitos cada vez más globalizados, pese a que su vida comunitaria se construyera a partir de relaciones fuertemente vinculadas a un espacio local específico, profundamente enraizadas en la experiencia colectiva de la performance, es decir, en la realización ritualística de la capoeira como una práctica corporal. Así, nuestra etnografía nos condujo a la conclusión de que la globalidad de la capoeira se construye a partir de un sentido corporalizado de lo local, es decir, ritualizándose en el intercambio corporal de aquellos que se socializan a esta práctica, ya sea en Brasil o en Europa (Guizardi, 2011e).

En otros de nuestros escritos, hemos desarrollado una argumentación preocupada por las características que identificamos en las agrupaciones de capoeiristas en Brasil y en su jornada internacional hacia España, caracterizando en estos trabajos el proceso de construcción de la lógica global-local de la capoeira como la encontramos en Madrid (Guizardi, 2008, 2009a, 2009b, 2010, 2011b, 2011c, 2011d). En estos escritos, nuestra lectura del proceso de internacionalización estuvo orientada hacia seis ejes centrales: 1) la relación que los capoeiristas mantienen colectivamente con el espacio (de la que adviene una peculiar noción de territorio); 2) con el tiempo; 3) con las jerarquías sociales (y con la superación de las fronteras por ellas instituidas); 4) con el desplazamiento; 5) con la constitución identitaria, y 6) con una sociabilidad *sui generis* a niveles intra y extra-grupales. Sin embargo, llega el momento de preguntarnos por el sentido que de manera conjunta pueden tener todos estos elementos, y en qué medida su articulación permite la organización de una capoeira que se enuncia como fenómeno global. La tarea que nos concierne en las páginas que siguen es justamente ofrecer una interpretación, es decir, identificar en la sinergia de todos estos ejes un fenómeno mucho más amplio: un *sistema de prestaciones del don*, semejante a aquellos descritos por Marcel Mauss (1979) y que caracterizaría la naturaleza última del *ethos* colectivo de los grupos de capoeira.

2. Marcel Mauss y el *mana* de los sistemas de prestaciones totales

La constatación fundamental de Mauss acerca de la lógica de los *sistemas de prestaciones totales* se refiere a la estructura simbólica que la compone y que, pese a los argumentos sobre la racionalidad absoluta del régimen de mercado en el capitalismo contemporáneo⁸, parece ser una característica esencial de todo intercambio realizado por seres humanos. Así, el autor define estos *sistemas* explicando que en ellos:

No son los individuos, sino las colectividades las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan; las personas que están presentes en el contrato son personas morales (...). Lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles o inmuebles, cosas útiles económicamente: son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias (...) en las que la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente. Estas prestaciones y contraprestaciones nacen más bien de forma voluntaria por medio de presentes y regalos, aunque, en el fondo, sean rigurosamente obligatorias bajo pena de guerra privada o pública. Nuestra intención es llamar a todo esto sistema de prestaciones totales (Mauss, 1979, p.159-160).

Sus observaciones dicen respecto a que los intercambios que tendemos a enunciar como fenómenos “puramente económicos” surgieron en las sociedades humanas en el marco de una lógica que es mágico-religiosa-espiritual. Consecuentemente, dichas prestaciones no podrían ser entendidas al margen de este nexo “encantado” que les es subyacente: en la dinámica de la circulación de objetos entre gentes y grupos, sea ella mediada por sistemas monetarios o no, existiría un contenido ontológico de *eficacia mágica* y una *dimensión ritual* de los cuales dicha actividad no habría logrado separarse por completo en ninguna sociedad. Para el autor, la permanencia de ese carácter mágico se referiría, básicamente, a que el intercambio es anterior a la generación de categorías del entendimiento que permitieran la cognición de una separación entre las cosas y los espíritus. Así, la dicotomía entre lo material

⁸ Véase las críticas de Mauss a las concepciones utilitaristas acerca de una supuesta “Economía Natural”. (Mauss, 1979, p.159).

y lo inmaterial, esta piedra angular del pensamiento económico de la modernidad⁹, no encontraría su expresión en todos los sistemas de intercambio. Más bien todo lo opuesto: lo que generaría el intercambio como sistema social sería justamente la permanencia de un contenido mágico indisociable de la cosa intercambiada y de las gentes involucradas en la actividad, una constatación profundamente inspirada en la asunción de Durkheim acerca del origen religioso de los sistemas económicos¹⁰. Este espíritu inherente a las cosas, diría Mauss, aparece en diferentes grupos Melanesios y Polinesios bajo el nombre de *hau* o *mana*¹¹:

A pesar de que existen una infinidad de manas, llegamos a la conclusión de que los diversos manas no son sino una misma fuerza no determinada, repartida entre los seres, hombres y espíritus, entre las cosas, los acontecimientos, etc. Podemos incluso ampliar el sentido de la palabra y decir que el mana es la fuerza por

⁹ La generación de una separación entre las cosas y su proceso social de producción cumple un papel fundamental en la modernidad. Marx (1989), en el Capítulo I de “El Capital”, identificaba algo parecido cuando hablaba de la enajenación del trabajo y, no menos, del trabajador. En este sentido, hablaban también Adorno y Horkheimer (1969) cuando mencionaban la generación de una “lógica de las equivalencias” en la que se instituye el número como elemento simbólico que marca el proceso de objetivación absoluta de las cosas o su desencantamiento, diría Weber, en relación a no solamente la dimensión mágica que Mauss identifica en los intercambios de diversos grupos humanos, sino también humana. En un mismo tono, pero hacia otra dimensión, argumentaría Simmel (2005) al explicar el proceso de generación de la impersonalidad de las relaciones sociales en las metrópolis de su tiempo, deviniendo de la extensión, hacia la vida psíquica de los hombres, de la lógica de la impersonalidad numérica del sistema monetario vivido en las relaciones de intercambio económico. Appadurai (2000) también analizaría como este sistema de equivalencia (que cuantifica experiencias cualitativas) ocupó un papel central en el proceso colonizador, desbordando el proyecto de modernidad europeo hacia otras partes del globo (véase: “El número en la imaginación colonial”). Concordamos con estos autores, para quienes el proyecto de modernidad nacido en Europa tuvo la meta de promover una ascesis de los intercambios: la total racionalización de la separación entre materia y espíritu que fue debidamente amalgamada por la institucionalización de la numeración como mecanismo de determinación del valor –un fenómeno que repercutió en diversas dimensiones de la vida social en todo el mundo–. De ahí que otras lógicas donde no se cuantifica la cosa intercambiada aparezcan sugerentemente en las mentalidades contemporáneas como arcaicas, premodernas, como conectadas a un sentido encantado de mundo que la modernidad capitalista intentó a todo costo superar.

¹⁰ El origen religioso de la vida económica es una de las hipótesis tenazmente defendidas por Durkheim (2003) en “Las formas elementales de la vida religiosa”. En el clásico ensayo, el sociólogo hace hincapié en que las categorías que permiten el surgimiento de las clasificaciones y el posterior apareamiento de estructuras del entendimiento dicotómicas y jerárquicas corresponde a un contenido simbólico desarrollado inicialmente en las instituciones religiosas de la vida social, guardando una plena relación con la separación entre lo sagrado y lo profano.

¹¹ Este mismo fenómeno fue encontrado en otros pueblos bajo otras denominaciones: *kramât*, entre los *Malayos* de Detroit; *deng*, entre los *Ba-hnars* de la Indonesia China; *hasina* en Madagascar; *orenda*, entre los *Hurons* (iroqueses) (Mauss, 1979, p.126-129). Mauss descubrió que en todos estos grupos, estas palabras son signos con significados flotantes, es decir, son palabras que simbólicamente definen lo indefinible, no estableciendo en su contenido semántico una relación causa-efecto. Estaríamos delante de una institución anterior a la propia relación de causalidad a que muy a menudo esencializamos como estructura de significación.

excelencia, la auténtica eficacia entre las cosas que corrobora su acción mecánica sin aniquilarla. Es ella la que hace que la red coja, que la casa sea sólida, que la canoa se mantenga bien en el mar (...) o, en otras palabras, es una cosa sobreañadida a las cosas. Este aumento es lo invisible, lo maravilloso, lo espiritual, en suma, su espíritu, en quien reside toda la eficacia y la vida. No puede ser objeto de la experiencia porque absorbe toda la experiencia; el rito la añade a las cosas y es de la misma naturaleza que el rito (Mauss, 1979, p.125).

Exquisita coincidencia entre la definición de *mana* ofrecida por Mauss y la de capoeira que ofreció *Mestre Poeira* –maestro brasileño que desde los años 60 imparte clases en la *Favela do Vintém* (Rio de Janeiro)– a los alumnos españoles de *Mestre Pantera*, su discípulo de capoeira que emigró a España, estableciendo en Madrid la *Asociación de Capoeira Descendientes de Pantera* (ACDP) ya en inicios de 1990. Nos decía *Pantera* que:

Un día, en Palma de Mallorca, en la plaza, delante de la catedral, en el evento de capoeira del Mestre Gegê, él [Mestre Poeira] se paró para dar una charla a los alumnos [europeos]. Y le preguntaron así: Mestre, para usted, ¿qué es la capoeira? Él, en el mismo momento, miró al puerto que estaba allí delante, miró un barco y habló: ‘la capoeira tiene que ver con nosotros. Con nuestra forma de caminar, con la forma de sentar, con el viento que viene trayendo la poeira [el polvo], con un barco en el mar. Un barco en el mar está flotando, ¿no? Entonces él consiguió no hundirse, entonces el barco es capoeira. Él es una cosa ligera en la vida’ (Mestre Pantera, Madrid, enero/2010).

Para el maestro, por lo tanto, lo que igualaba el barquito atracado en el puerto a la “capoeira” sería justamente el que éste pudiera mantenerse a flote: el que manifestara en sí y de forma particular esta “eficacia de todas las cosas”, esta “vida” que Mauss reconocía en el *mana*. Aquí vemos muy claramente lo que quedará mejor explicado a continuación: que la capoeira en cuanto sistema de significación es a la vez que *manifiesta* un espíritu relacionado a la eficacia simbólica de la existencia. Para entender mejor la conexión entre este espíritu de las cosas y la capoeira, sin embargo, dedicaremos un poco más de atención a los argumentos de Mauss.

Según el autor, en los cambios ocurridos entre los pueblos polinesios, el *mana* de un objeto además de ser el espíritu que éste porta, determina la manera como la prestación se establecerá entre los individuos comprometidos con ella. Como elemento social, esta “alma” es a la vez contenida y transportada en las cosas en un movimiento cuya inercia extrapola la dimensión de las individualidades. Esto equivale a decir que los deseos y la capacidad de determinación que los individuos tienen sobre ella son limitados, como si esta alma se alzara sobre las consciencias particulares componiendo aquello que Mauss enunciaría como la *consciencia colectiva*. Esta alma en cuya sustancia inmaterial reside toda la eficacia no puede pertenecer a nadie. Tampoco debe ser retenida por nadie y esto es lo que determina que el espíritu recibido a través de los objetos sea obligatoriamente devuelto. Esta devolución, por ende, no se deriva de las propiedades materiales de aquello que se acepta o devuelve, ella sigue una lógica coherente a la circulación-transmisión del contenido espiritual: “(...)Yo recibo una cosa y se la doy a un tercero, el cual me devuelve otra, obligado por el *hau* de mi regalo y yo estoy obligado a devolver esa cosa, porque es necesario devolver lo que es, en realidad, el producto del *hau* del *taonga* que recibí de él” (Mauss, 1979, p.167).

Consecuentemente, al mismo tiempo en que se intercambian espíritus asociados a los objetos, se intercambian también parte de aquellos con quienes se establece la relación: el acto de “donación” es un acto de transferencia del *hau* que cada persona lleva en sí. De ahí que este espíritu sea no solamente una propiedad de los objetos, sino también de las gentes. El hecho de que el *hau* esté enlazado a las personas es lo que da paso al establecimiento de una “responsabilidad vinculante” entre los sujetos que participan de los trueques. Una responsabilidad manifiesta a los moldes de “reciprocidad”, de respuesta recíproca a aquellos de quienes se recibió algo. Esta respuesta recíproca, a su vez, significa la continuidad del ciclo, del movimiento circular del *hau* cuya interrupción podría provocar males profundos a todos los que compusieran la cadena de intercambios. Así, este “comercio” establece una obligación de derecho que es al mismo tiempo una obligación por las cosas y por las almas, “ya que la cosa tiene su alma, es del alma. De lo que se deriva que ofrecer una cosa a alguien es ofrecer algo propio” (Mauss, 1979, p.168). Se deriva de estas circunstancias el que este tipo de intercambio establezca una moralidad sentada en tres elementos fundamentales –el *dar*, el *recibir* y el *devolver*– obligaciones que aparecen como voluntarias, aunque estén

fuertemente estipuladas por el peligro mágico que representaría el “romper el círculo”, conformando un sentido ético que se extrapolará hacia la vida social ampliamente comprendida:

Se comprende clara y lógicamente que, dentro de este sistema de ideas, 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 sería ilícita, sino también porque esa cosa que sale de la persona, no sólo moral, física y espiritualmente, esa esencia, ese alimento, esos bienes muebles o inmuebles, esas mujeres o sus descendientes, esos ritos, comuniones, otorgan un poder mágico y religioso sobre la persona. Es decir, que la cosa que se da no es algo inerte. Animada y a veces individualizada, tiende o bien a volver a lo que Hertz denominaba su ‘lugar de origen’, o a producir, por medio del clan o de la tierra de que forma parte, un equivalente que la reemplace (Mauss, 1979, p.168-169).

Las tres obligaciones del intercambio (*dar, recibir, devolver*) se justificarían, entonces, en el marco de una lógica de circulación de los espíritus que arrastrarían consigo a las cosas que les “personifican”, pero que finalmente, tenderían a volver a su “lugar de origen”. Esto nos lleva a la constatación de que el espíritu asociado a los objetos se vincula a un cierto territorio, entendido este último como fuente de la vida, de la materia y de la propia espiritualidad. Este “territorio originario” del espíritu es un espacio en doble sentido: porque que da cobijo a las relaciones sociales y porque equivale a las propias relaciones sociales instituidas. Volver al territorio de origen es aquí indisoluble del “volver al grupo de origen” (Mauss, 1979, p.168).

Destacamos así cuatro dimensiones centrales para comprender la noción de prestación y contraprestaciones de los dones ofrecidas por Mauss. En primer lugar, el hecho de que en estos sistemas de cambio las cosas donadas, trocadas o intercambiadas son portadoras de un espíritu que será siempre transmitido con ellas y que condicionará (determinará) el valor de estos objetos. Este espíritu, en todo caso, distará de ser una propiedad meramente cuantitativa. Constituirá, por así decirlo, un valor sustancialmente diferente de la acepción moderna (y aún corriente) del término en la que se lo comprende de manera

Revista Simbiótica - Universidade Federal do Espírito Santo - Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias. Departamento de Ciências Sociais - ES - Brasil - revistasimbiotica@gmail.com

impersonalizada, numerable. En segundo lugar, el intercambio condiciona la existencia de una dimensión mágica que vinculará los individuos a un sistema circular de prestaciones recíprocas, estructurado sobre las obligaciones de dar, recibir y devolver. Estas obligaciones resultan en una tercera dimensión: en el establecimiento e institucionalización de un sistema de derechos. Este contrato, a su vez, resguarda la integridad de los individuos y de la colectividad, puesto que la no atención a la circulación del “espíritu” podría resultar en la acumulación ilícita del “alma” de las cosas y personas que sería peligrosa y mortal (cuarta dimensión del sistema de prestaciones). Este sentido del peligro, conforma las normas que van vinculando toda la dinámica social a la mantención del movimiento del espíritu: una circulación que permite al mismo tiempo “reproducir” la conexión entre personas, cosas y el territorio del que emana la fuerza del *hau*. De ahí que Mauss afirmara que la institucionalización del intercambio de dones tiene efectos “mecánicos” importantes: de la lógica mágica-religiosa del intercambio del don, se desprende una lógica social que vincula la propia jerarquía del grupo en cuestión al mecanismo básico de reciprocidad que la obligación de dar, recibir y devolver institucionaliza.

3. Dendê: el mana de la capoeira

Identificamos en los grupos de capoeira con los que trabajamos entre Europa y Brasil un tipo muy parecido de sistema de intercambio (prestaciones y contraprestaciones) vinculado al imperativo de la circulación de una fuerza inmaterial. La capoeira también tiene su *mana*, su *hau*, al que los capoeiristas frecuentemente denominan *Dendê*, *Axé* o, simplemente, la *Energía*, y que está ontológicamente vinculada a la circularidad que la performance de la capoeira implica y requiere.

La capoeira se practica en un círculo al que se denomina *roda de capoeira* [rueda de capoeira]. Esa rueda, dibujada sobre el suelo por la disposición de capoeiristas e instrumentos musicales, amolda un universo *sui generis*: una circularidad que se deja conocer como una representación simbólica del mundo. Darle una volta en los límites internos de la *roda de capoeira* es, en el lenguaje de los *capoeiristas*, “darle la vuelta al mundo”. El corazón sonoro de la *roda* se llama *batería* y se compone por el conjunto de

instrumentos que coordinarán la música y con ella el movimiento, la interacción y la totalidad de la experiencia llevada a cabo: el ritual de la rueda se hace con la música y a través de ella. Formando un semicírculo, se ubican (de la izquierda hacia la derecha) básicamente tres instrumentos: el *atabaque* (percusión de origen africano), los tres *berimbaus* (instrumento cordófono también de origen africano) y el *pandero* (percusión de origen mesopotámica). Los capoeiristas se posicionarán lado a lado mirando el centro del círculo, posicionados de manera a completar el semicírculo compuesto por los instrumentos musicales. Formarán una media-luna que empezará en el *atabaque* y terminará en el *pandero*, dejando el centro de la rueda libre. En su momento, el centro será ocupado por una pareja de capoeiristas que harán el intercambio de movimientos hasta que otro integrante del círculo retire uno de ellos (en un gesto denominado “comprar el juego”), ocupando su lugar en la performance. Es importante considerar que también los que están componiendo la línea que define el círculo deben involucrarse con lo que pasa en el centro del círculo, pues estar en la rueda implica una interacción ininterrumpida con los instrumentos, ya sea acompañando el ritmo de las percusiones con las palmas, respondiendo junto al coro de voces a las canciones entonadas por el *mestre* [maestro] que comanda el juego, o dejando el cuerpo sucumbir lentamente a la musicalidad y moverse solo, más allá de cualquier coordinación racional.

Lo que nos resulta fundamental en el sentido de comprender la rueda desde la perspectiva de Mauss acerca de los *sistemas de prestaciones totales*, se refiere a la insistencia de los *capoeiristas* entrevistados en reiterar la existencia de una fuerza impersonalizada que sería activada y desactivada por la dinámica ritual de la capoeira y que permanecería inscrita al círculo, a la *roda*. Esta fuerza sería el *leitmotiv* del movimiento, concediendo centralidad al rito y, no menos, al espacio demarcado por los cuerpos y los instrumentos musicales. El objetivo último de la rueda sería justamente invocar esta “energía” para que los capoeiristas pudieran ser “tomados” por ella¹². Este *dendê* de la capoeira, igual que el *hau* de los Maorís, no podría y no debería ser retenido por nadie. Apropiarse de él para retenerlo sería ilícito y

¹² Mauss (1979, p.124) diría algo muy parecido a lo que afirmamos aquí al referirse al mana como “la fuerza del rito” y al asumir, además, que el rito no está simplemente “dotado de *mana*” sino que puede “ser *mana*”. Así, consideramos el *dendê* la fuerza de la rueda de capoeira, pero también consideramos, amparados en los relatos de los capoeiristas y en las observaciones de las ruedas de capoeira, que la propia capoeira es *dendê*, en el sentido en que se mimetiza, confunde y entrelaza con esta fuerza que es su razón de ser.

peligroso. Aceptar hacer parte de su ciclo, de su movimiento, requeriría una preparación meticulosa:

Porque es una cosa fuerte que está en el medio de la rueda, está siempre en el medio de la rueda, el *dendê* está siempre en el centro de la rueda y nosotros mismos no sabemos cómo sacarlo de la rueda. Porque sabemos aprovecharnos de él, pero no sabemos sacarlo de la rueda. Porque... Es como yo dije, si tú no estás preparado en el mundo de la capoeira, tú terminas en peleas y tú acabas llevando palizas. Entonces tú tienes que estar con un poco de este *dendê*...Tienes que estar preparado para recibir este *dendê* que está en el centro de la rueda (Mestre Pantera, Madrid, noviembre/2007).

La explicación de *Pantera* sobre el *dendê* nos permite atestiguar una característica que Mauss también identificó en el *mana*. Aunque este espíritu sea externo a los individuos, en el sentido de que corresponde a fuerzas mágicas que extrapolan la dimensión individual, su manifestación depende íntimamente de la vinculación de las personas a él: el capoeirista debe “estar preparado para recibirlo”, para darle cobijo, para subsumirlo a una dimensión personificada que es condición *sine qua non* de su manifestación¹³. En este sentido, el *dendê* tiene la misma propiedad de manifestarse como “sustancia” que el *mana*¹⁴: “(...) el *mana* es una cosa, una sustancia, una esencia manejable, pero independiente. Sólo puede ser manejada por individuos con *mana*, en un acto *mana*, es decir, por individuos cualificados, en un rito” (Mauss, 1979, p.123).

Esto significa que el recibimiento del *dendê*, requiere un contexto específico, en el que se realiza un código de acciones (movimientos, gestos, dinámicas) igualmente específicos,

¹³ En todos los casos descritos por Mauss, el trueque del objeto implicaba la donación de algo de la persona, de unas sustancias inmateriales que también emanaban del individuo: “salen de la persona, no sólo moral, física y espiritualmente (...) otorgan un poder mágico y religioso sobre la persona.” (Mauss, 1979, p.169).

¹⁴ Mauss (1979, p.123-124) asumía que el *mana* era al mismo tiempo cualidad, sustancia y actividad (adjetivo, sustantivo y verbo), ya que compuesto de una serie de ideas inestables que se confundirían unas con las otras. Como cualidad, sería algo que las cosas tienen, y no las cosas en sí mismas. Como sustancia, sería este algo manejable e independiente; y como acción, sería una fuerza, una potencia que adviene de los seres pasados (presente en sus espíritus y en los espíritus de la naturaleza) y que crea las cosas. Esta triple condición (de cualidad, sustancia y actividad) del *mana* también se aplica al *dendê* de la capoeira. Retomaremos en el trascurso de este apartado las especificidades de cómo cada una de estas manifestaciones del *dendê* toma vida.

insertados en un espacio dotado de este mismo *dendê* (la rueda de capoeira), y necesita que los individuos involucrados estén preparados, cualificados para entablar el “contacto” con esta fuerza. Para Mauss, esta manifestación espacial del *mana* genera un especie de “mundo interno y especial, donde todo ocurre como si lo único que estuviera en juego fuera el *mana*”, en el que todas las acciones y reacciones “se producen como en un círculo cerrado donde todo es *mana*, y que él mismo, por así decirlo es *mana*” (1979, p.125). Lo curioso es que, si el *mana* se manifiesta metafóricamente como un juego circular (“como si estuviera en juego”; “como si fuera circular”), el *dendê* de la capoeira aparece ritualística y efectivamente inscrito en un círculo (la *roda de capoeira*) y a la manera de un juego. Al fin y al cabo, uno no lucha o baila, uno “juega” la capoeira. Así, el *dendê* escenifica de forma mucho más directa aquello que Mauss solamente pudo intuir acerca de lógica que coordina la relación entre la ritualidad del *mana* y el uso del espacio por los individuos en su interacción.

Pero es justamente en la manera como el *dendê* se vincula a los individuos, que encontramos una diferencia fundamental respecto de los espíritus descritos por el sociólogo francés. Eso ocurre porque la transmisión de la *energía* de la rueda de capoeira es un fenómeno que usa el propio cuerpo de los capoeiristas como canal de expresión. Aquí, como ocurre en los sistemas de intercambio de los melanesios y polinesios, el espíritu condensa en sí algo que también es parte de la persona que dona, puesto que su donación ocurre de sujeto a sujeto y requiere la apropiación (siempre momentánea e inestable) de este espíritu por el individuo. En los sistemas de intercambio analizados por Mauss, sin embargo, la triple conexión (*de la persona, del grupo social y del territorio*) que es vehículo del *mana*, de su fuerza mágica, religiosa, espiritual (Mauss, 1979, p.165), se manifiesta obligatoriamente en un objeto. La transmisión del don, en estos casos, depende de un tipo de relación objeto-espíritu que no encontramos necesariamente en el caso del *dendê* de la capoeira. El *dendê* tiene la interesante característica de ser transmitido e intercambiado directamente al cuerpo de los capoeiristas, prescindiendo de la mediación ofrecida por objetos y cosas¹⁵.

¹⁵ Quizás no sea del todo cierta la afirmación de que el *dendê* no necesita la materialidad de un objeto para activar el sistema de intercambios en que está subsumido. Siguiendo a la *antropología del movimiento* de autores como Lewis (1992, 1995, 1999), podríamos considerar que el cuerpo tiene una doble dimensionalidad: que es al mismo tiempo la experiencia subjetiva del mundo (el conjunto de habilidades sensibles con las cuales los sujetos experimentan la realidad); y el producto de toda experiencia de lo real vivida por el individuo. En [Revista Simbiótica - Universidade Federal do Espírito Santo - Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias. Departamento de Ciências Sociais - ES - Brasil - revistasimbiotica@gmail.com](#)

Esto no quiere decir que el *dendê* no pueda ser traspasado a objetos¹⁶. Quiere decir que el sentido del rito de la rueda es que los capoeiristas “incorporen”, asuman en sus cuerpos este espíritu, y que lo intercambien en el centro del círculo con los otros jugadores con los cuales interaccionan. Consecuentemente, el objetivo de la rueda como sistema de prestaciones totales es activar un mecanismo mágico-espiritual que transforma el cuerpo de los capoeiristas en el vehículo fundamental del “*mana* de la capoeira”, activando también un “comercio” entre estas diferentes formas de incorporación de la *energia*, del *dendê*. De esto trataría, finalmente, el diálogo que se instaura entre los dos jugadores en el centro del círculo.

La expansión internacional de la capoeira, nos confesaría *Mestre Geni*, tiene que ver con esta fuerza “universal” que emana de la rueda y que se reavivaría en todas partes, siempre que haya el llamado, el toque del *berimbau*:

En la rueda de capoeira, nosotros sabemos...Yo lo sé y muchos Mestres lo saben... La loa tiene un sentido, la ladainha tiene un sentido...La loa, el canto, el corrido...Todo en la capoeira, el llamado del berimbau (...) La rueda de capoeira aguanta una energía muy grande allí adentro, ¿no?, un Axé. Hay un Axé y [la rueda] lo transmite. La capoeira es algo para ser realizado dentro de la rueda, y yo fui a descubrir el porqué, por increíble que pueda parecer, en Australia. Yo siempre preguntaba a los Mestres de capoeira el porqué de la rueda, entonces Canjiquinha [su maestro] una vez me contestó: ‘es porque la capoeira lo pide...Ella pide que nosotros hagamos una rueda, para aguantar la energía allí’. Y yo no entendí muy bien. Yo fui hacer un show en una ciudad llamada Brisbane, allá en Australia, y fue en un festival cultural. Había manifestaciones folclóricas de

este último sentido, el cuerpo es posible de ser objetivado, es decir, de ser comprendido por el sujeto (y por los otros con los que interacciona) como un algo dado, como un producto más que como un proceso activo. De ahí que Lewis afirmara que el cuerpo es un espacio de mediación de la experiencia de la realidad donde “subjetividad encuentra objetividad” (1999). En el caso de la incorporación del *dendê* de la capoeira, el estado de trance que esta experiencia provoca es narrado por los sujetos como un momento en que “el cuerpo manda”, en que “uno no controla, no tiene consciencia de lo que hace”, y donde “la cabeza no da órdenes”. Este tipo de relato apunta al hecho de que este estado de incorporación del espíritu de la capoeira es vivido como un lapso temporal en que el cuerpo se asume como un ser externo a la consciencia y que, además, asume sobre ésta un poder de determinación. Para decirlo en otras palabras: la experiencia del trance de la capoeira puede ser un proceso de objetivación del cuerpo que traspasa a éste la potestad sobre el individuo.

¹⁶ De hecho, es común entre los capoeiristas la noción de que la cuerda de los maestros es poderosa porque acumula el *dendê* que ellos incorporaron en su experiencia en las ruedas. Lo mismo se dice de los instrumentos musicales tocados por importantes maestros o de los collares de protección (*patuás*).

diversas localidades de allá de Australia, de las localidades vecinas y nosotros fuimos con la capoeira de Brasil. Y entonces, yo estaba afinando el berimbau, y las personas [los capoeiristas] cogiendo el instrumento, no íbamos a empezar la rueda todavía. Y entonces, cuando me percaté, eran australianos, del otro lado del mundo, no eran capoeiristas, tampoco estaban acostumbrados a ver capoeira en la calle...Las otras actividades folclóricas trabajaban con fuego, a los australianos les gusta esa cosa (...) Pero cuando elevé la mirada, la vista, porque yo estaba concentrado afinando y tocando el berimbau, ¡los australianos habían formado una rueda! Yo dije: 'es la capoeira que pide, la capoeira pidió'. (...) [La capoeira] llamó y ellos formaron una rueda y ellos no habían visto, ¡ellos nunca habían visto la capoeira allí! Y la gente se quedó toda allí, en la rueda (...). Me pareció una cosa fabulosa. Nadie allí les pidió que formaran una rueda, las otras manifestaciones [folclóricas], nadie les explicó, no habíamos formado nada todavía y ellos formaron la rueda. Por eso es que Mestre Canjiquinha dijo que la capoeira pide (Mestre Geni, Madrid, mayo/2008).

La narración del maestro nos permite entender que para los capoeiristas, la “vuelta al mundo de la capoeira”, su capacidad de captar, fascinar, seducir, atraer y enganchar a la gente de todo el mundo es fruto de esta energía muy fuerte, de este *axé*, de este *dendê*. Ella resulta del hecho de que este *mana* esté en todas partes y que pueda establecer contacto con todas las personas. Así, se da sentido a la jornada internacional de la capoeira, vinculando el viaje a un poder universalizable que sería inherente a la propia vida.

Sintetizando lo que aquí afirmamos, concluiríamos que el espíritu que motiva el movimiento y la circularidad –el sentido de la interacción en la *roda*– se materializa directamente *en los individuos*. Para ser capaz de intercambiar en la capoeira, uno debe preparar su cuerpo: abrirlo al contacto con esta fuerza central y centralizadora. Nos encontramos, por lo tanto, con un sentido de intercambio que se fundamenta en una relación mucho más directa entre el sujeto y el espíritu de lo que encontró Mauss en los sistemas donde dicha relación está mediada por una objetivación material, por un tercer objeto. La transmisión del *dendê* implica que el cuerpo de los capoeiristas se transforme en un espacio de manifestación de

esta fuerza espiritual, convirtiéndose, por ende, en el “lugar de origen” hacia donde esta fuerza vuelve una y otra vez¹⁷.

Al mismo tiempo, la aceptación del *dendê* involucra a los sujetos en un círculo recíproco de intercambios: una vez que se hace parte de esta corriente, no se la puede abandonar simplemente. *Mestre Gení* nos lo explicaba cuando nos advertía que: “todo lo que la capoeira da, ella toma”. Las palabras del maestro aludían a que la energía recibida en la rueda debe ser devuelta en la misma medida y que la no devolución implica un peligro. Implica poner en riesgo la integridad física, espiritual y psicológica del individuo.

4. La mandinga como una especialización del *dendê*

Pero hay un detalle importante sobre cómo los capoeiristas identifican ese proceso de incorporación del *dendê* por los sujetos. Hemos explicado que, al igual que el *mana*, el *dendê* es una potencia en la que se ubica la eficiencia de todas las cosas y que por esto su fuerza se vincula al poder específico de realización que cada objeto, persona o lugar tienen en sí. Pero, en el caso de la capoeira, la manifestación y circulación de este espíritu (que depende de la apropiación corporal del *dendê* por los capoeiristas) ocurre mediante un proceso de especialización. El cuerpo de los capoeiristas será objeto de manifestación del *dendê*, pero no de todo él en su amplitud. Esto equivale a decir que este *mana de la capoeira* está asociado a un tipo específico de eficacia mágica. El jugador entrará en contacto con esta amplia fuerza mágica en la rueda, pero incorporará de ella los poderes que le habiliten al “arte del engaño”: habilidad de hacer que los terceros vean debilidad donde en verdad hay

¹⁷ En la capoeira, la construcción del “lugar de origen” se re-actualiza en el cuerpo de cada capoeirista, pero también resulta de la construcción simbólica de un “origen mitológico”. Entre los capoeiristas brasileños en Madrid, la idea de concentración de la fuerza en el territorio de origen coloca Brasil como “la fuente donde buscar *dendê*”. Esta noción, a su vez, se va transmitiendo a los discípulos, para quienes el viaje al país sudamericano se explica como un requisito obligatorio, una manera de incorporar el *dendê* que deben intercambiar con otros capoeiristas: “El *dendê* (...) es más o menos eso: que tú llegues a Brasil y sientas todo el astral [la energía] de Brasil. Es llegar a una rueda brasileña allá y que un montón de brasileños quieran jugar contigo y tú: ‘jelines, soy extranjero, ¿deberé entrar? ¿Estaré a la altura de los brasileños aquí?’ Siempre hay la idea de que los brasileños juegan mejor que los españoles, puesto que el arte es de allí. En realidad, es cuando ellos [los españoles] llegan allí, y que hacen su primer juego, que ellos se sueltan y van a coger la energía de la rueda, el *dendê* de la rueda. Y cuando vuelven a España, ya cuentan con aquél *dendezinho* [“dendecito”] que cogieron en Brasil, ¿entiendes? Eso es todo un detalle” (*Sabiá*, Madrid, mayo/2008).

fortaleza; vean “camaradería” donde hay malicia; sonrisa donde hay rabia; baile donde hay lucha; trabajo y cooperación donde hay sabotaje. La eficacia incorporada es aquella que permite que los sujetos sean capaces de llevar a las personas hacia donde ellas no quieren ir; una eficacia que juega con las probabilidades, permitiendo que el débil sea el fuerte; que el sí sea no; que el pequeño sea grande, que el feo sea bello (Sodré, 2002). Esta eficacia mágica específica incorporada por los capoeiristas recibe el nombre de *mandinga*:

Pero hoy día yo puedo decirte que la mandinga es la propia mentira, ¿no? En el sentido de que tu consigas driblear la cabeza de la otra persona y engañar la otra persona. Dentro de la capoeira, ¿no? Entonces, esa mandinga es: ‘ay, estoy con un dolor aquí’, si tú estás jugando, vas a buscar ser mandingueiro y engañar la otra persona, ¿entiendes? Esa es la mandinga, de pasar para la otra persona que estás sintiendo una cosa que tú no estás [sintiendo]. Y eso es ser mandingueiro. Porque la mandinga viene también del hechizo. (...) La haces con todo lo que tienes en el cuerpo. Con tu propia mirada, con tu propio pelo, con todo lo que se tiene. Será todo, depende de lo que tienes. Tú tienes un cuerpo y lo vas a usar en la rueda de capoeira, de manera que tú puedas estar directamente en una condición en que vas a ganar a la otra persona, con todo el respeto, toda la educación, ¿entiendes? Usas la lengua, un gesto con el ojo. Por eso decimos que la capoeira es arte, es teatralidad, es juego, es filosofía de vida, es lucha, dependiendo del momento. Entonces, ahí es cuando entra el lado del teatro. Y ese lado del teatro viene con toda esta mandinga: de fingir que vas pero no vas, es mentira. (Dirceu de Angola, Madrid, marzo/2008).

La *mandinga* en la capoeira se refiere justamente a esta forma particular del “espíritu de todas las eficacias” (del *dendê*) que se apodera del cuerpo de los sujetos concediéndoles unas características que serán suyas. Suyas porque son realizadas en su cuerpo y porque, a partir del momento en que aceptan participar de este sistema de intercambio, los propios individuos pondrán algo de sí (de su contenido, de su alma) al intercambio que tendrá lugar en la rueda. Cada uno de los capoeiristas alimentará al *dendê* del que todos se alimentan. Reproducimos a continuación la extensa explicación de *Nilton* sobre las propiedades del *dendê* incorporado como *mandinga*, que juzgamos como una eficiente descripción de la amplitud del fenómeno:

Mira, para mí, la mandinga es una cosa que cada uno trae dentro de sí, ¿sabes? La traes dentro de ti, así, la traes dentro de ti. (...) Yo creo que es una cosa que está dentro de ti igual a un volcán. Él está ahí durmiendo. Toda la gente mira así: '¡ostias, es un volcán!', pero él está ahí dentro durmiendo. Yo creo que la mandinga es así, está dentro de ti. Tú naces con eso. Lógicamente, si tú no tienes contacto con la capoeira, la mandinga no viene solamente de la capoeira, ¿entendiste? Es muy vasta la cosa de la mandinga. Yo creo que mientras tú no trabajes esta parte [de ti], tú nunca vas a exponer eso a nadie. (...) Es la astucia de que tú pienses antes que la persona haga cualquier cosa... (...) Es una cosa que está allá en el interior, en tú interior, que ya vino de otras épocas, otras décadas, otros siglos, cosa que tú(...). Hay gente que juega la capoeira y a veces no suelta una pernada, no hace una patada, se queda solamente sintiendo el sonido de la capoeira, allí viajando. Y está sintiendo, está moviendo. Tú sientes que la persona está con una energía, está... Ella viene y ella baja hasta el piso, y tal... Y la persona, a veces ni siquiera hace un golpe. Pero cuando ella sale de allí, tú que estabas mirando, y tu mano que estaba batiendo palmas y tú ni siquiera sabes que tu mano está batiendo palmas. ¿Por qué? Porque lo que tú tienes también, porque tú también tienes tu mandinga, y tu mandinga reconoce la suya y te hace aplaudir. Es una cosa increíble. Es una cosa que, tú tienes que estar entrenado para sentirla, y es una cosa que todo ser humano (...) Mandingar es demostrar tu experiencia, la que tú adquiriste a través de esto. Para mí, mandinga es esto, en resumen, es una cosa que está siempre dentro de ti (...) Tú no la ganas, ella viene solita, tu ya la tienes. Ella está adentro. La mandinga para mí está adentro. Porque a veces tú ves muchas cosas aconteciendo en el mundo, y tú ves mucha gente lastimándose: 'Mi Dios del cielo, ¿Por qué esto pasó conmigo?', mucho sufrimiento. Mucho sufrimiento, mucho sufrimiento. Y entonces tu reflejas un poco de la mandinga, porque tu lloras. Pero al mismo tiempo también, si tú tienes una ganancia buena, tú conquistas algo y ríes. Entonces, eso para mí es mandinga, porque tu ríes: '¡conseguí, realicé!'. Y tú ofreces la mano al prójimo. Y también es una manera de defenderse, que tú te defiendas de un ataque, un contra-ataque, y que lo hagas cuando la persona no lo espera. Es algo que tú no ensayas, tú no estás entrenando directamente lo que es la mandinga. Es una cosa que lleva el cuerpo sólo, que lleva el cuerpo solito. A veces tú estás jugando capoeira y estás jugando con una persona que es buena, que entrena mucho, y que te está metiendo en un aprieto tremendo, y por más que tú te muevas, la persona te logra bloquear. Y entonces, después de un tiempo, tú empiezas a quedarte suelto, empiezas a dejarte llevar, empieza a ver lo que va a pasar... Comienza a mandingar, y cuando tú menos lo

esperas, tú estarás recibiendo aplausos, y una cosa que tú hiciste con la persona que te estaba poniendo en un aprieto (...). No es que tu pienses o que hagas estrategias para atrapar a la persona, es una cosa que el cuerpo te lleva a hacer, el cuerpo solito así: ¡vete!. Tú cierras los ojos, un modo de decirlo, tú relajas, juegas tu capoeira y ya fue. Eso para mí es la *mandinga* (Nilton, Zaragoza, febrero/2008).

De la explicación de *Nilton*, retiramos seis características centrales de la *mandinga* en la capoeira y que son clave para entender la organización colectiva de los grupos de capoeiristas que estudiamos en Madrid. La primera dice respecto a que la realización de la *mandinga*, es decir, el que ella esté en los sujetos dando a sus cuerpos la eficacia maliciosa del engaño, está simbólicamente insertada en una paradoja. Solamente puede vivir la *mandinga* de la capoeira el sujeto que la tiene en sí: ella está dentro de las personas, de todas las personas, como si fuera “la fuerza explosiva de un volcán dormido”. Esta fuerza, sin embargo, debe ser descubierta por los sujetos, cultivada en un proceso que requiere tiempo, que requiere experiencia en la rueda, en la vida, en el día a día: “Tú la buscas. (...) Entonces lo que pasa es que la *mandinga* tú la consigues después. Con el paso del tiempo y dependiendo de lo que estás haciendo. Si tú trabajas con el ordenador, con el tiempo tu tendrás la *mandinga*, tú sabrás donde buscar las cosas. Lo mismo pasa con el mecánico: tú estudias [la mecánica] y después tú pones la *mandinga*. Tu aprendes la maña de la cosa y tú consigues trabajar mejor (...)”. (*Mestre Pantera*, Madrid, noviembre/2007). Así, muchos capoeiristas nos explicaron que uno puede “aprender” la *mandinga*, refiriéndose al proceso de despertarla como un proceso de aprendizaje que depende de una dimensión temporal (“la *mandinga* no se aprende de un día para el otro”). Finalmente, podemos entender porqué el tiempo surge, una y otra vez, determinando la relación de los capoeiristas con el espacio de la rueda y con la vivencia de unas ciertas capacidades físicas y psíquicas: el tiempo es un vehículo de la *mandinga*, es el elemento que permite que el *dendê* se convierta en forma corporal, en eficacia del cuerpo en el espacio y en interacción con otro cuerpo. En ese proceso temporal, uno busca la *mandinga* y luego, pasado el tiempo necesario, la *mandinga* llega y se apodera del capoeirista.

Pero la manifestación corporal de la *mandinga* en la capoeira no equivale a la totalidad de la existencia de la *mandinga*. Esta es la segunda característica mencionada por *Nilton* y repetida también por *Mestre Pantera*. Cada ámbito de la vida implica un tipo de *mandinga*, un tipo de eficacia que puede ser desarrollada por el sujeto. El ejemplo de *Pantera* es el informático, que con el tiempo sabe las “mañas” de su quehacer; o el mecánico, que estudia, pero que con la experiencia va cultivando las *mandingas* que le permiten ejercer su profesión más allá del conocimiento formal. En este sentido, la *mandinga* es un *mana* que los individuos tienen en potencia: una eficacia mágica que no existe únicamente en la capoeira y que, por lo tanto, puede manifestarse en otros ámbitos de la vida social, en gente que no practica capoeira.

Lo específico de la capoeira es que en ella uno es “entrenado” para despertar la *mandinga* que lleva a dentro y para desarrollar en esta *mandinga* una eficacia especial: diferente de aquella que es experimentada por el mecánico o por el informático. Llegamos entonces a la tercera característica descrita en la narración de *Nilton*: la especificidad de la *mandinga* como eficacia. Para el capoeirista, este poder que emana de la *mandinga* se refiere a “la astucia de pensar antes que la persona haga alguna cosa”. Como decíamos antes, los capoeiristas asocian la eficacia *mandingueira* con esta capacidad de engañar al otro, de anticiparse a las cosas y situaciones y de solucionar las circunstancias siempre de manera maliciosa:

Pero en la capoeira, *mandinga* es aquél capoeirista que hace aquellos engaños en la rueda: finge que va, pero no va. El tipo le toca con el pie y él finge que se hizo daño, sale cojeando. Entonces, el tipo le cree y va [a ayudarlo] y él reacciona con un golpe, con una cabeçada. Eso para mí es la *mandinga*, es engaño. Eso para mí es *mandinga*: recibir un golpe fuerte y reírse y balancearse, llevarlo con maña, bailar delante del tipo. Eso para mí es el tipo *mandingueiro*: que no se altera, eso para mí es el *mandingueiro*. (...) La *mandinga* para mí es eso: el engaño, la sonrisa, el fingir que va pero no irse, recibir un golpe y aceptarlo. Caerse sintiendo en el cuerpo, pero no demostrándolo en la cara. Eso es la *mandinga* (Coala, Madrid, febrero/2008).

El relato da cuenta de cómo la *mandinga* se construye en cuanto apropiación del *dendê* confiriendo una eficacia para la malicia, para el engaño, para la sonrisa que esconde las intenciones y que permite que el capoeirista *mandingueiro* pueda driblar al otro, al mundo, a la vida. Por otro lado, algunas de estas definiciones nos llevan directamente a la cuarta característica de la *mandinga*, tal como la definió *Nilton*: el que ella sea una forma espiritual que conecta con un espíritu trascendente (“una cosa que está en tu interior, pero que vino de otras décadas, de otros siglos”). Muchos capoeiristas, sobre todo aquellos asociados a la *Capoeira Angola* –considerada el estilo de capoeira más tradicional y por ello más conectado a los orígenes africanos de la práctica– identifican la ancestralidad espiritual de la *mandinga* con los espíritus de los esclavos africanos en Brasil y también con las entidades espirituales del *Candomblé* brasileño. Normalmente, se cree que esta fuerza que preside la rueda tiene poderes universalizables, que se prestan a todos los que participan del rito de la capoeira, más allá de sus orígenes (afro-descendientes o no), de sus creencias, de sus preferencias:

Pero hoy día, para que tú participes de la Capoeira Angola, tú no tienes que ser Filho de Santo [“hijo de santo”], no tienes que tener esta conexión [con el Candomblé], ¿sabes? Pero desde el momento que tú haces parte de la Capoeira Angola, la propia energía que está allí en el círculo, ella te adopta. Porque tú tienes tu pasado, tienes tus ancestrales, tú no precisas tener una conexión con el Candomblé. Pero esa energía, que está allí viva, te va a adoptar y va a cuidar de ti (Dirceu de Angola, Madrid, marzo/2008).

El sentido de propagación de esta fuerza, de esta energía, es lo que los capoeiristas entienden como *hechizo*, un trasfondo espiritual que, como bien citaba Mauss sobre el *mana*, “realiza una confusión esencial entre el agente, el rito y las cosas” (1979, p.123): la energía adopta al sujeto en la rueda, sea cual fuera sus afiliaciones religiosas, sus antepasados. La fuerza de la capoeira es inclusiva, universalmente inclusiva. Así, la *mandinga* como resultado de la entrada de la energía de la rueda en los sujetos, es una “acción espiritual a distancia que se produce entre los seres simpáticos” (*Ídem*, p.125) a ella, actuando como una especie de éter que se extiende por sí mismo. Esta sería pues, la quinta característica de la *mandinga*: el que en cuanto fuerza espiritual, su propagación ocurra

Revista Simbiótica - Universidade Federal do Espírito Santo - Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias. Departamento de Ciências Sociais - ES - Brasil - revistasimbiotica@gmail.com

entre aquellos que son *simpáticamente* identificados como parte de su ciclo. Para decirlo en otras palabras: la *mandinga* se perpetúa entre quienes son capoeiristas porque esta fuerza espiritual les reconoce como parte de su movimiento. De ahí que *Nilton* dijera que el observar alguien con *mandinga* en la rueda nos lleva a marcar las palmas, a cantar enfáticamente, a reaccionar y sentir la piel erizada: “porque tú tienes tu *mandinga* también, y tú *mandinga* reconoce [la *mandinga* del otro] y te hace aplaudir”.

El tipo de reciprocidad que encontramos en la organización social de los colectivos de capoeiristas nace justamente de esa lógica de auto-reconocimiento que es extrapolada para la vida de los sujetos y para la misma dinámica como las agrupaciones de capoeira construyen su jerarquía grupal (como veremos más adelante). La creencia en la potencia universalizadora de esta *mandinga* nos permite entender porqué, para los capoeiristas, la expansión de la capoeira y su transmisión a gentes de diferentes países es absolutamente coherente con la propia lógica espiritual que subyace a la rueda.

Finalmente, la última de las características que retiramos del relato de *Nilton*, se relaciona a que la *mandinga* requiere un estado en el que “el cuerpo manda”, en el que no se dan órdenes racionales, no se siguen estrategias de ataque. La *mandinga* es un fluir que lleva al sujeto sin que éste pueda darse cuenta – lo que nos permite establecer una conexión entre la capoeira y los ritos simbólicos de trance observados en la casi totalidad de las religiones de afro-descendientes en Brasil –.

5. La mandinga de la jerarquía y la jerarquía de la mandinga

Hasta aquí hemos tratado de definir y dar forma a la *mandinga*, caracterizándola como una especialización del *dendê*, del espíritu que es intercambiado en el ritual de la rueda de capoeira y que origina un tipo de prestaciones en la que un capoeirista da al otro su *mandinga*, recibiendo una respuesta recíproca. Lo que nos interesa ahora es explicar cómo esta lógica se relaciona con la vida social de los grupos de capoeira ampliamente comprendida, extrapolándose hacia las prestaciones económicas, la jerarquía grupal y para la dinámica de expansión territorial. En este sentido, observamos que entre los capoeiristas

la retención de la *mandinga* por parte de los individuos no se da de manera indiferenciada. La asunción de puestos de comando, de liderazgo junto a los colectivos, se refiere directamente a la asunción del “grado” de maestro (“*mestre*”) y está íntimamente conectada a la cantidad de *mandinga* que los individuos pueden manifestar, y, por ende, a su capacidad de “acumular” el *dendê*. Como hemos citado anteriormente, la incorporación de dicha *mandinga* requiere un transcurso temporal, es decir, requiere que el sujeto sea expuesto a una multiplicidad de “aventuras” dentro y fuera de la rueda de capoeira; un proceso que depende, por lo tanto, del tipo y de la diversidad de experiencias vitales que el individuo haya podido tener.

Normalmente, la maestría en la capoeira está asociada a la edad: cuanto mayor un maestro, más conocimientos habrá acumulado, más *mandinga* habrá intercambiado, más *dendê* habrá incorporado, puesto que de más ruedas habrá participado. Pero no siempre la edad del capoeirista “atestigua” su *dendê*. Otras experiencias que relacionan las personas con el pionerismo, con la creatividad y con la migración también pueden ser consideradas actuando como factores que distinguen y dan prestigio a los capoeiristas. Lo que se mantiene tanto en un caso como en el otro, es la relación entre la jerarquía intra-grupal de estos colectivos y la concentración de *dendê* atribuida a los individuos (porque es mayor o por las características que le son atribuidas). Lo que hemos observado se refiere, en otras palabras, a que la jerarquía grupal se confunda con las capacidades inmateriales vinculadas a las personas, asociándose a ese valor mágico que uno desarrolla al incorporar la *mandinga*. Como bien explicaba Mauss:

(...) El valor mágico de las cosas es el resultado de la posición relativa que ocupan en la sociedad o por su relación con ella¹⁸. Las nociones de virtud mágica y de posición social coinciden en la medida en que la una produce la otra. En el fondo, en la magia, lo que importa siempre son los valores respectivos reconocidos por la sociedad. Estos valores no residen, en realidad, en las cualidades intrínsecas de las cosas o de las personas, sino en el lugar que les atribuye la opinión pública, y sus prejuicios son sociales y no experimentales (...) (Mauss, 1979, p.132).

¹⁸ Reparen que Mauss habla de cosas, mientras nosotros hablamos de personas. Esta diferencia se refiere a que en los sistemas analizados por el autor la transmisión del *mana* vinculada por su asociación a objetos, mientras nosotros la tratamos como una incorporación personificada.

Así, la jerarquía de los colectivos de capoeira va influyendo en la manera como sus miembros valoran y clasifican a sus integrantes, atribuyéndoles por arte de “prejuicios sociales” (en la expresión de Mauss), una eficacia mágica. Al mismo tiempo, la eficacia mágica demostrada por los capoeiristas en la rueda, por su *mandinga*, por su capacidad de engaño, de disimulación, por aquello que el propio grupo entiende como el *dendê* puesto en el juego, también va impactando la opinión de los demás capoeiristas, generando que el individuo vaya asumiendo posiciones más elevadas dentro del colectivo. Cultivar una buena fama en la capoeira es una clave para obtener el “respeto” de los compañeros, y esto se debe básicamente a este mecanismo de reconocimiento que identificamos como una mezcla entre propiedades mágicas y distinción social.

Hay, por así decirlo, un camino de doble vía en relación a la *mandinga* y a la posición social de los capoeiristas dentro de las agrupaciones. Una determina a la otra, pero ambas están siempre mediadas por la opinión, siendo fenómenos que dependen de la legitimación colectiva. Por otra parte, la jerarquización de los individuos de acuerdo con su *mandinga* y *dendê* también presupone la existencia de una diferencia de “potencialidad mágica” en la forma de incorporación del *mana* entre los capoeiristas. Esta diferencia, además de coordinar la manera en que los intercambios ocurren en la rueda de capoeira, coordina la vida colectiva propiamente dicha:

No es suficiente, pues, decir que la cualidad de mana está ligada a determinadas cosas en razón de su posición relativa en la sociedad, sino que es necesario decir que la noción de mana no es otra cosa que la idea de esos valores, de esas diferencias de potencial. Este es el fundamento que crea la magia. Es obvio que una noción semejante no tiene razón de ser fuera de la sociedad, pues es absurda desde el punto de vista de la razón pura, ya que sólo puede ser resultado de la vida colectiva. (Mauss, 1979, p.132).

Consecuentemente, la magia intrínseca a la *mandinga* debe ser mirada como un producto de la propia vida social de los grupos, puesto que se alimenta de esta estructura invocándola metafórica, metonímica y alegóricamente. En el interior de las agrupaciones de capoeira, todos los intercambios ocurrirán con base a la lógica de dar, recibir y devolver, pero

seguirán el sentido de estructuración vertical que confiere más potencial mágico (más *dendê*) a las cosas, acciones, gestos o palabras que provienen de la gente situada en los escalones más altos de la jerarquía grupal. De ahí proviene la legitimidad carismática de los maestros, su poder de vinculación: su potestad en la colectividad es siempre encantada por este sentimiento que le confiere una diferencia de potencial mágico en relación a los otros capoeiristas. En el interior de los grupos, el valor dado a las cosas seguirá a esa diferencia de potencial y la palabra del maestro tendrá más efecto, así como sus órdenes, designios y las cosas que de él provengan (los instrumentos musicales y las ropas que vende, por ejemplo). Lógicamente, esta misma noción de eficacia atribuida a los individuos de acuerdo con su incorporación del *dendê* –de acuerdo con su capacidad de *mandinga*– también conforma la posición de aquellos que están abajo del maestro en la jerarquía, instituyendo el flujo de relaciones (prestaciones y contraprestaciones) entre todos los discípulos: desde el novato hasta el alumno más antiguo.

Es justamente este alumno más antiguo quien tendrá la responsabilidad de formar su propio grupo o de expandir al colectivo hacia otra parte. Esta responsabilidad, a su vez, nos indica que la jerarquía interna de los agrupamientos no es estable en sí misma. Eso ocurre porque el desarrollo del grupo, el “envejecimiento” de los discípulos, su correcta incorporación de la *mandinga*, va disminuyendo la diferencia de potencial entre ellos y el maestro que les forma. En la medida en que esta diferencia disminuye, el sentido de la prestación de los dones dentro del grupo se va transformando, porque la jerarquía interna ve multiplicadas las fuentes de autoridad legítima. De ahí que los discípulos deban buscarse otro territorio e instituir su propia “descendencia”. Llegamos pues a una interesante constatación: la expansión de los grupos, la migración de los capoeiristas, también responde a la propia inestabilidad de una jerarquía grupal que va multiplicando el *mana* de sus integrantes y por ello necesita ampliar sus redes de prestaciones para evitar que el sistema de intercambios vea su propia lógica trastocada.

Al mismo tiempo, esta expansión instituye un sistema de intercambio *entre* los grupos. Este sistema nace del hecho de que exista, al fin y al cabo, una competencia entre los maestros por espacio (territorio), por alumnos y recursos. Aquí, el que la dinámica de prestación de los dones dentro de un mismo grupo implique su expansión (la formación de nuevos

maestros) instaura una competencia por recursos, una rivalidad, que obligará el establecimiento de lazos recíprocos con otros agrupamientos. Estos lazos garantizarían un mínimo de regulación de las prestaciones garantizando también el flujo de gentes, la cooperación, en fin, que estos agrupamientos no se sometan a una pelea voraz que los eliminaría. Como bien expresaba Mauss, es justamente el establecimiento de estas alianzas que coordinan una manera de intercambiar las visitas, las ayudas materiales, la participación de fiestas o eventos y los trabajos colectivos –y en el caso de la capoeira, también las redes migratorias– lo que genera la relación de respeto entre los colectivos y entre sus líderes¹⁹.

6. La *malandragem* y la extensión de la *mandinga* a la estrategia migratoria

Como hemos explicado anteriormente, la *mandinga* de la rueda guarda una profunda analogía con el establecimiento de alianzas y también con la conflictividad vivida por los capoeiristas y sus grupos. Lo que no hemos explicado, aunque el dato sea de fácil deducción, es que esta “fuerza” de la rueda se extiende a estas dimensiones más amplias de la vida social. Para los capoeiristas, la *mandinga* es una sabiduría que:

Te prepara para mucho más cosas de lo que las personas imaginan. La capoeira no solamente prepara para dar golpes, esquivar, jugar y cantar. La *malandragem* de la capoeira te prepara para la vida, para tener aquél jogo de cintura [“meneo de caderas”], para que tú, en aquél momento más complicado, des aquella escapadita, aquella salida en un rolê [giro] (Sabiá, Madrid, abril/2008).

Aquí, la *mandinga* de la rueda va, lentamente, preparando el capoeirista para tener malicia, astucia y maña en la totalidad de su experiencia social: ella se extrapola para la vida en la forma de una ética de conducta que los capoeiristas denominan *malandragem*. La *malandragem* es un conjunto de valores de acción centrados en la idea de aprovecharse de las situaciones para sacar provecho de ellas, para improvisar con los elementos de que se

¹⁹ El respeto entre dos grupos sociales sería, en el caso de los sistemas de prestación total, el resultado último de la propia vinculación entre ellos, es decir, la expresión última del propio principio de intercambio y la vigencia de sus normas (Mauss, 1979, p.160).

dispone en cada circunstancia, y para defenderse de los peligros de la vida anticipándose a ellos. Este conjunto de valores conforma una cosmovisión del mundo, una manera de ver e interactuar con las cosas y personas. La *malandragem*, como normalmente se dice en Brasil está asociada a la inventiva, a la creatividad, a la vida en las condiciones marginales de la sociedad. No se trata, obviamente, de una característica que da sentido a la acción de los capoeiristas únicamente, es más bien una “forma de ser”, una ética relacional manifiesta en cuanto al propio “carácter nacional”, un rasgo identitario tan generalizable para los brasileños en su manera de entenderse a sí mismos, como la “cordialidad” (Buarque de Holanda, 2006).

Ahora bien, también es común en Brasil la idea de que hay determinados sectores populares que manifiestan más capacidad de *malandragem* que otros. En general, la gente vinculada a las músicas y prácticas culturales “populares”, por ejemplo, son identificadas como especialmente *malandros*, o por lo menos, en condición de asumir la ética de la *malandragem* que emanaría de este mismo conjunto de prácticas. En Brasil se cree que los capoeiristas son sujetos que expresan su *dendê* en la *mandinga* de la rueda y en la *malandragem* de la vida (Dias, 2007). Así, la *malandragem* sería otra especialización del *mana* de la capoeira, una *mandinga* que se refina y se transforma en técnica de sociabilidad en las esferas que extrapolan la sociabilidad de los colectivos de capoeiristas propiamente dichos. La *mandinga* de la capoeira deja, por lo tanto, una huella en la personalidad de los individuos, una malicia que, en el caso de los brasileños capoeiristas en Madrid, les permitió navegar sin hundirse en los mares de la experiencia migratoria:

Hay que saber correr en la hora cierta. Muchas veces, estoy con otro capoeirista y él me da un porrazo fuerte y yo pienso: ‘no pude’. Entonces le doy la mano, mandingueiro, pero ya pensando ‘un día te pego, un día te voy a pegar’. Y un día, él está distraído, no lo está percibiendo y yo: ‘capuf’ [Onomatopeya que alude al porrazo dado al capoeirista]. Y hago la mía. Eso es la *mandinga* de la capoeira, es el engaño, es ser *malandro* en la hora cierta y reaccionar en la hora cierta. La capoeira te da mucha visión de las cosas. Yo voy a ser sincero: si yo no fuera capoeirista, yo hubiera vuelto para mí país. Estoy aquí en Europa por la capoeira y si no fuera por ella, ya habría vuelto. La capoeira te ayuda a driblear (Coala, Madrid, febrero/2008).

Aquí entramos en uno de los temas más delicados en las agrupaciones de capoeira en Madrid. La delicadeza del asunto se refiere a que el éxito migratorio de estos brasileños –el desarrollo de las actividades de las agrupaciones, la captación de alumnos, su regularización documental– ocurre a partir de este conjunto de valores asociados al arte del engaño. Estas habilidades son, muchas veces, usadas para engatusar a los propios alumnos, los dueños de gimnasio, los “camaradas” con los que establecen sus negocios comerciales. En otras palabras, es la ética que emana de la *mandinga* en cuanto valor social, en cuanto referente de conducta, lo que orienta a estos brasileños y lo que, por lo menos en teoría, debería ser enseñado a los alumnos, paralelamente con la enseñanza de la capoeira como práctica física. Lo que notamos, sin embargo, es que esta moralidad se confronta abiertamente con los valores de los jóvenes discípulos españoles, para quien ese exceso de *mandinga* en la vida cotidiana no es buena cosa. En gran medida la expansión internacional de la capoeira promovió un proceso de *ascesis*²⁰ de las lógicas inherentes al juego en cuanto sistema de prestación total, lo que se relaciona directamente a la dificultad de transmitir esta complejidad mágico-espiritual de la capoeira a los alumnos europeos, por un lado, y de hacerles comprender la importancia social de la *malandragem* como estrategia de sobrevivencia. Los capoeiristas brasileños tienen total consciencia de esta dificultad y de la diferencia de trasfondo cultural que es su razón de ser:

Yo creo que aquí en Europa no existe... La sociedad aquí no es jerárquica. Entonces nosotros no somos sus ‘maestros de capoeira’. Para ellos, nosotros somos los profesores de gimnasia. Yo pienso, o mejor, yo veo... ¿Cómo te lo explico? Yo creo que ellos me ven así. Porque a veces yo me deparo con determinadas soluciones que son jerárquicas y veo que toda la gente queda diciendo: ‘¿por qué no puedo hacer eso?’. Entonces yo tengo que explicar, dar mil vueltas hasta llegar... Ellos acaban aceptando (...). En Brasil, ¡no! En Brasil tú dices: ‘eso es así y se acabó’. Y es lo que el maestro dijo y se acabó (...), pero aquí no funciona así. Aquí todo el mundo te mira en la cara y: ‘Espere un momento’. En primer lugar, son culturas diferentes. Yo no puedo imponer una cultura a otra porque sería perder, sería

²⁰ Usamos la expresión “ascesis” refiriéndonos al proceso social de desencantamiento de la moralidad y valores mágico-religiosos que les retira la eficacia simbólica en cuanto forma mágica, pero que les mantiene la formalidad o la capacidad de imprimir determinadas formas a la vida colectiva. En estos procesos, los mecanismos, acciones, gestos, conductas, en fin, la “manera de hacer las cosas” permanece como “forma social”, pero pierde el contenido originalmente religioso que le daba su razón de ser (y no menos su sentido) en otras épocas. Apropiamos pues la semántica weberiana del término (Weber, 2009).

quitarles su identidad, yo estaría imponiendo mi cultura a la suya y pensando que ellos estarían aprendiendo de esta manera. Entonces yo no puedo exigir que, en un plazo de cinco años, cosas que para que tú veas, si tú le das la vuelta a la tortilla: a mí me parece mal que ellos no estén aprendiendo mi cultura, pero yo estoy en su país y aún no he aprendido la suya, ¿sabes? Entonces, en primer lugar, lo que tengo que hacer es aprender la suya, para saber cómo ellos funcionan para poder, despacito, entrar. ¡Claro! Hay que hacerlo así. (Brucutú, Madrid, mayo/2008).

Lo que constatamos en casi todos los profesores brasileños de capoeira que hemos entrevistado en Madrid, se refiere a que asuman que la mejor manera de vencer estas diferencias, que la mejor manera de ir ganando la confianza para la aceptación de las normas intrínsecas al mundo de la capoeira, estaría en una actitud flexible, que va improvisando en cada situación, que aprende la cultura del otro para usar este conocimiento como puerta (o ventana) de entrada en la vida de estos jóvenes: “entonces, en primero lugar, lo que tengo que hacer es aprender la [cultura] de ellos para aprender cómo ellos funcionan y poder, despacito, entrar”. La solución, como podemos ver, es coherente con la lógica de la *malandragem*, en la que sin chocarse directamente con el otro –valiéndose de la malicia, de la maña y de la improvisación– el capoeirista va minando las resistencias. El “aprender la cultura del otro”, aquí, es interpretado como un proceso semejante al de los esclavos africanos en Brasil que, según se dice en la capoeira, asumieron la religión, el idioma y otros rasgos culturales euro-brasileños para utilizarlos como mecanismo de perpetuación de su propia cultura y memoria. Una vez más, la moraleja de la resistencia corporal como mecanismo de empoderamiento, rasgo fundamental del discurso identitario brasileño, se recupera para dar un sentido histórico al intercambio cultural que los capoeiristas viven en su condición transnacional. Así, *dendê*, *mandinga* y *malandragem* van asumiendo funciones más complejas, dando el ritmo del proceso de inserción social de estos brasileños en la sociedad española.

Referencias

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max (1969). *La dialéctica del iluminismo*. Madrid: Editorial Sur.
- APPADURAI, Arjun (2000). *Modernity at Large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- ASSUNÇÃO, Mathias. R. Capoeira (2000). *The history of an Afro-Brazilian martial art*. London/New York: Routledge.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sergio (2006) [1936]. *Raízes do Brasil. Edição Comemorativa de 70 anos (1936-2006)*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Otavio. (1960). *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- CONDE, Bernardo Velloso (2008). *A arte da negociação: a capoeira como navegação social*. Coleção Capoeira Viva. Rio de Janeiro: Editora Novas Idéias.
- DA MATTA, Roberto. (1997). *Carnavales, Malandros y héroes: hacia una sociología del dilema brasileño*. México-DF: Fondo de Cultura Económico.
- DIAS, Luiz Sérgio (2001). *Quem tem medo de Capoeira? Rio de Janeiro 1890-1904*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal das Culturas.
- DIAS, Adriana A. (2007). *Mandinga, manha e malícia: uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia*. Salvador de Bahía: EDUFBA.
- DOWNEY, Gregory. (2002a). *Listening to capoeira: phenomenology, embodiment, and the materiality of music*. Ethnomusicology, vol. 46, nº 3, pp. 487-509.
- _____. (2002b). *Domesticating an urban menace: reforming capoeira as a brazilian national sport*. The International Journal of the History of Sport, vol.19, nº4, p.1-32, 2002b.

- DURKHEIM, Emile. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- FAORO, Raymundo. (2001) [1958]. *Os donos do poder. Formação do patronato político brasileiro*. 3ª Edición Revista. Rio de Janeiro: Globo.
- FAUSTO, Boris. (1995). *Brasil, de colonia a democracia*. Madrid: Alianza Editorial.
- FERNANDES, Florestan (1972). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: DIFEL.
- FLORY, Thomas (1977). "Race and social control in independent Brazil". *Journal of Latin American Studies*, vol. 9, nº2, pp.199-224.
- FOUCAULT, Michel (2004). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópoles: Vozes.
- FREYRE, Gilberto (1973). *Casa-Grande y Senzala. Formación de la familia brasileña bajo el régimen de la economía patriarcal*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- GIOBELLINA-BRUMANA, Fernando; GONZÁLEZ-MARTÍNEZ, Elda (2001). *Umbanda, el poder en el margen: un estudio sobre religiosidad popular y experiencia social*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- GRADEN, Dale. T. (1996). "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*, vol., 76, nº2, pp.249-282.
- GROSFUGUEL, Ramón (2007). *Migrantes coloniales caribeños en los centros metropolitanos del sistema-mundo: los casos de Estados Unidos, Francia, los Países Bajos y el Reino Unido*. Barcelona: CIDOB Ediciones.
- GUIZARDI, Menara Lube (2008). *Capoeira: una reflexión sobre la apropiación de los espacios urbanos*. Cultura Urbana nº6, s/n.
- _____. (2009a). *Las redes de la capoeira en Madrid*. Minutes of the 10th Portuguese-Afro-Brazilian Conference on Social Sciences. Universidade do Minho, Braga.
<http://www.xconglab.ics.uminho.pt/>.

- _____. (2009b). "Nadando contra la corriente: la dislocación de los arquetipos del trabajo de campo en una etnografía sobre la capoeira en Madrid". *Sinais-Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, Ufes, Brasil, vol. 6, nº1, s/n.
- _____. (2010). "La favela presente: risas, llantos y la transnacionalización de la memoria de los líderes brasileños de la capoeira en Madrid". In: Vianello, A; Díaz, E. (coord). *Cultura y política ¿Hacia una democracia cultural?* Barcelona: CIDOB, pp.79-94.
- _____. (2011a). "Genuinamente brasileña. La nacionalización y expansión de la capoeira como práctica social en Brasil". *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, política y humanidades*, nº 26, pp. 72-100.
- _____. (2011b). "Asumir el comando. La capoeira como red social y migratória". *Revista Nueva Sociedad*, nº 233, pp. 150-166.
- _____. (2011c). "El espacio 'en' y el espacio 'de la' antropología: el debate epistemológico para la etnografía de los fenómenos globales". *Gazeta de Antropología*, vol. 27, nº 2, s/n.
- _____. (2011d). "Como si fueran hombres. Los arquetipos masculinos y la presencia femenina en los grupos de capoeira de Madrid". *Revista de Antropología Experimental*, nº 11, pp. 299-31.
- _____. (2012). "The bodily localization of global capoeira". *Anthropology News*, vol.52, nº 9, pp. 39-40.
- HOLLOWAY, Thomas. H. (1989). "A healthy terror: police repression of capoeiras in nineteenth-century Rio de Janeiro". *The Hispanic American Historical Review*, vol, 69, nº4, pp.637-676.
- JOSEPH, Janelle (2008a). "Going to Brazil: transnational and corporeal movements of a Canadian-Brazilian martial arts community". *Global Networks*, vol. 8, nº2, pp.194-213

- _____. (2008b). "The logical paradox of the cultural commodity: selling an 'authentic' afro-brazilian martial art in Canada". *Sociology of Sport Journal*, vol. 25, pp. 498-515.
- LEWIS, J. Lowell (1992). *Rings of liberation: deceptive discourse in Brazilian capoeira*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- _____. (1995). "Genre and embodiment. from brazilian capoeira to an ethnology of human movement". *Cultural Anthropology*, vol.10, pp. 221-243.
- _____. (1998). "Sex and violence in Brazil. Carnaval, capoeira and the problem of everyday life". *American Ethnologist*, vol. 26, nº 3, pp. 539-557.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". In: Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (eds). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: IESCO/Siglo del Hombre, pp.127-167.
- MARCUS, George E. (1995). "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography". *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 95-117.
- MAUSS, Marcel (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- MARX, Karl (1989). *El capital*. México-DF: Siglo XXI.
- ORTIZ, Renato (2003). *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.
- TRAVASSOS, Sonia (2004). "Capoeira e alteridade. Sobre mediações, trânsitos e fronteiras". In: Zaluar, A.; Alvito, M. (org). *Um século na favela*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, pp.167-180.
- REIS, João José (1997). "The revolution of the ganhadores: urban labour, ethnicity and the african strike of 1857 in Bahia, Brazil". *Journal of Latin American Studies*, vol. 29, nº2, pp. 355-393.

SIMMEL, Georg (2005). “La metrópolis y la vida mental”. *Bifurcaciones: Revista de Estudios Culturales Urbanos*, nº4, s/n.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano (2002). *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808 - 1850)*. Campinas: Editora Unicamp.

SODRÉ, Muniz (1979). *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Editora Codecri.

_____. (2002). *Mestre Bimba, corpo de mandinga*. Rio de Janeiro: Manati.

WEBER, Max (2009). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Editorial Reus.