

# Revista de Antropología Experimental

nº 11, 2011. Texto 21: 299-315.

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282

ISSN (cd-rom): 1695-9884

Deposito legal: J-154-2003

<http://revista.ujaen.es/rae>

## “COMO SI FUERAN HOMBRES”: los arquetipos masculinos y la presencia femenina en los grupos de capoeira de Madrid

**Menara Lube Guizardi**

Universidad Autónoma de Madrid (España)

[menaraguizardi@yahoo.com.br](mailto:menaraguizardi@yahoo.com.br)

### “LIKE MEN”: Archetypes male archetypes and female presence in capoeira groups of Madrid

**Resumen:** Este artículo expone algunas de las conclusiones de la etnografía realizada entre 2007 y 2010 junto a las asociaciones de capoeira de Madrid. Nos preguntábamos si la existencia de estos grupos en la ciudad hacía emerger dimensiones culturales-sociales relacionadas con la capoeira en origen, conectando así espacios locales en Brasil y en España. Este interrogante, sin embargo, se complejizó en la medida que nuestra interacción con los y las capoeiristas nos acercó a situaciones y experiencias que escapaban a nuestras previsiones iniciales. En este sentido, observamos que las relaciones y definiciones de género en las agrupaciones asumían una dimensión corporal fuertemente respaldada en una *corporalidad masculina prototípica*. La relación entre la corporalidad femenina y los arquetipos masculinos de la capoeira que verificamos en Madrid es uno de los aspectos que condicionan la vida comunitaria de la capoeira en Brasil, alterándola.

**Abstract:** This paper analyzes some of the conclusions of the ethnography carried on between 2007 and 2010 with the capoeira groups of Madrid. In general terms, the research's main concern inquired if the existence of these collectives in the city spread out cultural and social elements of the capoeira in its homeland, thus connecting localities in Brazil and Spain. This question, nevertheless, became more complex as the fieldwork with the capoeiristas lightened some situations and experiences that overlapped the initial expectations. In this sense, the gender relations and definitions tended to assume a corporal dimension on these groups everyday lives, being strongly related to a *masculine prototypical corporality*. The relation between woman corporality and masculine archetypes in the capoeira groups studied in Madrid was one of the elements that simultaneously referred to and changed the capoeira communitarian life in Brazil.

**Palabras clave:** Corporalidad. Capoeira. Relaciones de género. Masculinidad. Migración brasileña. Corporality. Capoeira. Gender Relations. Masculinity. Brazilian Migration

## I Introducción

El presente artículo tiene como objetivo exponer algunas de las conclusiones de nuestro trabajo de campo llevado a cabo entre 2007 y 2010, junto a las asociaciones de capoeira de Madrid. En términos generales, nuestra etnografía acerca de las relaciones cotidianas en dichas agrupaciones partió de tres preguntas: ¿Cómo se organizan estos colectivos? ¿Cuál es el papel de la corporalidad en sus dinámicas sociales?, y ¿cómo se articulan las relaciones entre los líderes y alumnas(os)? Nuestra hipótesis era que la existencia de estos grupos en España operaba la transmisión de elementos culturales, económicos, políticos y religiosos relacionados a la práctica social de la capoeira en origen, conectando experiencias vividas en espacios locales brasileños y españoles (Guizardi, 2008, 2009) a partir de “fricciones” (*frictions*) (Tsing, 2005) donde los “paisajes culturales” (*ethnoscapes*) (Appadurai, 2000) de los migrantes brasileños y de sus alumnos(as) europeos se alteraban mutuamente.

Sin embargo, estos interrogantes se complejizaron en la medida que nuestra convivencia con los y las capoeiristas nos acercaba a situaciones y experiencias que escapaban a nuestras previsiones iniciales. El tema central de este artículo, la relación entre la corporalidad femenina y los arquetipos masculinos de la capoeira, es uno de los aspectos con los que nos encontramos en el campo y que en gran medida nos supuso un replanteamiento de nuestras ideas y estrategias de interacción con los grupos estudiados, re-direccionando doblemente nuestra “mirada” y nuestra “postura” de investigación. Por un lado, observamos la existencia de una frontera de género establecida en las relaciones sociales de las agrupaciones como una condición corporal, definida a partir de una *corporalidad prototípica masculina*. Por otro lado, este reconocimiento de la frontera corporal de género nos condujo a la asunción de que la antropóloga, en su proceso de “inmersión al campo”, también debería someterse a los límites y accesos que dicha frontera delimitaba para la condición de mujer.

Este último aspecto alteró sustancialmente la manera como planteamos epistemológicamente la relación entre subjetividad y objetividad en la investigación (Guizardi, 2009). En este sentido, nuestro trabajo de campo puede ser caracterizado como ex-céntrico: a fuera del centro arquetípico de la antropología. El espacio del “otro” en nuestra etnografía correspondió también al espacio de la antropóloga, puesto que refutamos el axioma clásico de la distancia entre el sujeto y el objeto del conocimiento. En consecuencia, asumimos que los contactos, la experiencia y las conclusiones a que llegamos fueron construidos en la medida en que nos adaptábamos identitariamente a las situaciones, gentes y hechos del trabajo empírico. También lo hacían nuestros “investigados”. Es en ese tipo de negociación – diría Besnier (2007) retomando la teoría de las máscaras sociales de Goffman (1993) – que las personas, presionadas por el motor incesante de la globalización, cruzan las fronteras entre las restricciones de “lo local” y las aceleraciones de “lo global”, se van posicionando y re-posicionando articuladamente (provisionalmente, añadiríamos) en relación a los que tienen alrededor (Besnier, 2007:10).

Consecuentemente, construimos nuestra investigación como un proceso reflexivo en el que se extiende al observador la condición participante; se prolonga la observación en el tiempo y en el espacio; y se extiende la teoría adaptándola según los aspectos inusitados de lo que se observa (Burawoy, 2000: 28). Fue la elección de esta postura en relación a la praxis de la investigación lo que nos permitió compartir con los y las capoeiristas las relaciones de género vividas en el marco de la interacción corporal que las agrupaciones institucionalizan como su lenguaje común, y que analizaremos en el presente artículo.

En el apartado 2, describiremos la participación de las mujeres en las agrupaciones de capoeira en Madrid, resaltando cómo su interacción con los capoeiristas – en lo que se refiere a la *performance* de la práctica, y a la jerarquía interna de los grupos – era influenciada por un arquetipo de “masculinidad corporal normativa”, que sin embargo se relaciona también con la masculinización de la capoeira en sus orígenes, en la sociedad brasileña. En el apar-

tado 3, hablaremos de la persistencia de este prototipo corporal masculino en las relaciones entre hombres y mujeres de las agrupaciones de Madrid, describiendo más detalladamente en qué sentido estos prototipos terminan por ubicar una frontera de género y un *modus operandi* en la vida cotidiana de estos grupos. En el apartado 4, discutiremos una propuesta de conceptualización teórica acerca de este arquetipo corporal masculino como generador de un principio jerárquico de identidad, y finalmente, en el apartado 5, hablaremos de cómo las mujeres se apropian de los imaginarios sobre la exotividad del cuerpo de los hombres brasileños, produciendo a su vez otros discursos y prácticas a partir de los cuales interpretar la corporalidad de los capoeiristas.

## II Capoeira y masculinidad: claves para una permanencia histórica y para cambios transnacionales

Previamente a la incursión al “campo”, identificamos veintiuno colectivos de capoeiristas en Madrid que representarían los “centros de análisis” del proyecto etnográfico. Ya en los primeros contactos con dichas agrupaciones, nos dimos cuenta que la corporalidad era un elemento estructurante de sus relaciones sociales (Barbosa, 2005a; Delamont y Stephens, 2007, 2008; Lewis, 1992, 1995, 1999; Downey, 2005, 2008). La jerarquía interna, el liderazgo carismático de los profesores y maestros brasileños, la transmisión del sentido de sociabilidad, y las particulares experiencias del tiempo y del espacio en estos colectivos eran indisociables de su específica noción colectiva de corporalidad.

Esta constatación, a su vez, nos llevó a asumir que para comprender la manera como estos colectivos estructuraban su sociabilidad y sus redes, tendríamos que socializarnos a este “lenguaje corporal”, expandiendo la “mirada antropológica” hacia una “intercorporalidad antropológica”. La literatura antropológica sobre la capoeira respaldaba esta constatación (Delamont, 2005). Autores como Lewis (1992, 1995, 1999), Browning (1997), Willson (2001), Downey (2002, 2005, 2008), Merrell (2005) y Stephens (2006), también optaron por realizar sus etnografías basándose en una socialización de las(os) investigadoras(es) a la cultura corporal-colectiva de la capoeira.

Pese a que hayamos participado de clases, rodas y eventos de muchas de los veintidós colectivos con los que trabajamos en Madrid, nuestro proceso de socialización a la corporalidad y a la performance de la capoeira se hizo a partir de un colectivo específico. Esta decisión, en realidad, se debió a la propia manera como los agrupamientos definen la pertenencia identitaria de sus integrantes, estipulando un principio de territorialidad que regula dónde y cómo los discípulos pueden jugar capoeira. Hacer parte de una de estas agrupaciones implica una conexión identitaria muy fuerte e incompatible con la vinculación a otros colectivos. Normalmente, el paso de un grupo a otro implica la negación de la identidad del primero en favor del segundo, y por vía de regla involucra establecer un conflicto con los líderes o capoeiristas del agrupamiento que se abandona. Así, pese a que nuestra condición investigadora hubiese abierto las puertas de casi todas las agrupaciones de capoeira en Madrid, permitiéndonos interaccionar con ellas de diversas maneras, nos vimos en la disyuntiva de optar por afiliarnos a un solo colectivo, la *Associação de Capoeira Descendentes de Pantera* (de ahora en adelante “ACDP”), socializándonos en sus principios de corporalidad, y aceptando como nuestra la “identidad de capoeirista” que esta corporalidad implicaría. En este sentido, nuestra investigación en la principal sede de la ACDP en Madrid, la escuela de capoeira denominada *Samba de Roda*, asumió las formas de una *etnografía estratégicamente situada* (Marcus, 1995), ofreciéndonos la oportunidad de observar a partir de un único locus, un conjunto de interacciones y lógicas de sociabilidad que en un momento posterior serviría como base de comparación para los fenómenos que observábamos en otros grupos. Fue la experiencia de convertirnos en integrante de la ACDP lo que nos permitió conocer los principios corporales de la capoeira, y acercarnos a las delimitaciones de género que ellos conllevan.

A diferencia de lo que generalmente ocurre con los grupos de capoeira en Brasil (Bruhns, 2000), las actividades de la ACDP contaban con un expresivo número de mujeres (en muchas ocasiones, superior al número de hombres), hecho que autoras como Delamont (2005) generalizan como regla para toda Europa. En el momento más intenso de la *etnografía estratégicamente situada* – entre los meses de septiembre de 2007 y julio de 2008 – frecuentamos las clases de la asociación seis veces a la semana entre lunes y viernes, acudiendo también a las “*rodas de capoeira*” (ruedas de capoeira) realizadas los sábados con la presencia de invitados de otras agrupaciones y de las(os) alumnas(os) y líderes de los otros centros de enseñanza de la ACDP en la Comunidad Autónoma de Madrid.

En todos los eventos acompañados, se hacía evidente la importancia de la presencia femenina para la organización del colectivo. Esa importancia, sin embargo, no se restringía únicamente a la superioridad numérica de las capoeiristas. Ella se relacionaba más bien al hecho de que las mujeres cumplieren importantes funciones organizacionales, desempeñando toda una variedad de tareas que no observábamos en la participación masculina en esas actividades. La movilización de las mujeres en el grupo parecía sorprendente, especialmente si consideramos la historia social de la capoeira.

La capoeira se originó entre los siglos XVIII y XIX como una actividad callejera de esclavos africanos o afro-brasileños en los centros urbanos de Brasil (Soares, 2002; Flory, 1977; Graden, 1996; Chvaicer, 2002). Su cultura corporal nació socialmente clasificada como una práctica masculina (Delamont y Stephens, 2007) de exaltación de la virilidad, fuerza, malicia y violencia (Dias, 2001, Dias, 2007; Graden, 1996): una actividad que al mismo tiempo servía como una re-apropiación del cuerpo por parte del esclavo (Lewis, 1992, 1995) y que se resistía a la participación de los hombres blancos y de las mujeres (blancas y negras). Es posible decir, por consiguiente, que el universo social de la capoeira absorbió las relaciones de género que históricamente han determinado en Brasil la formación de una “sociedad patriarcal” (Freyre, 1973).

Hasta inicios del siglo XX, no hay indicios de la implicación femenina en el universo masculino de la capoeira. Entre 1900 y 1960, las pocas mujeres que incorporaron dicha cultura física fueron asociadas a la virilidad: a los ojos de la sociedad, ellas habían cruzado las fronteras definidoras del género. Su adhesión a la práctica era comprendida como una negación de su propia condición femenina (Fernandes y Silva, 2008). Eran “*mulheres macho*” (mujeres macho) según los dichos populares (Dias, 2007). Es a partir de los años 70 que la capoeira se abre a la participación femenina (Assunção, 2005), sin que eso imputara un estigma masculino a las practicantes. En esta década, la capoeira ya se había convertido en un deporte nacional brasileño (Downey, 2002). Su práctica empezaba a extenderse por todo el país ganando la adhesión de las clases medias y altas de la sociedad brasileña y rompiendo la clasificación socialmente marginal que históricamente se le había adscrito (Guizardi, 2009). A partir de 1986, los cambios en la sociedad brasileña en proceso de democratización dieron inicio a la reconsideración del papel de la mujer en la sociedad, abriendo paso a que se desnaturalizaran los elementos definidores de la apropiación masculina del cuerpo femenino. En la capoeira, esa transformación se reflejó en las dinámicas colectivas de los agrupamientos de capoeiristas, que pasaran a contar con cada vez más figuras femeninas (Barbosa, 2005c).

Aún así, hasta la década de 1990, las mujeres en Brasil seguían siendo una minoría en los agrupamientos en Brasil (Assunção, 2005). Aunque la actividad hubiese sufrido muchas transformaciones, la idea central de su dinámica seguía estructurada en nociones de habilidad, fuerza y violencia androcéntricos, ideales que han sido el cimiento de la corporalidad que le es inherente y del sentido de socialización que estructuraba las colectividades de capoeiristas (Barbosa, 2005b, 2005c). Este discurso y prácticas androcéntricas de la capoeira en Brasil sufrieron un impacto transnacional en la medida que los agrupamientos de capoeiristas se expandieron hacia países donde las relaciones de género se habían esta-

blecido a partir de un principio normativo de igualdad entre hombres y mujeres (Delamont, 2005).

Paulatinamente, los grupos internacionales de capoeira hicieron llegar a Brasil la noticia de que la actividad “en el extranjero” sería predominantemente femenina y que gracias a la presencia de las mujeres, los grupos podían mantener su solvencia económica, sus actividades en espacios públicos y privados, y su proceso de expansión hacia otros países. La imagen de una capoeira internacional superando sus propias fronteras de género y redefiniéndose como predominantemente femenina, impactó los imaginarios sobre la masculinidad en la cultura corporal de la práctica en todo Brasil. Pero, aunque todas esas transformaciones hayan tenido lugar, la percepción de la “superioridad física” masculina no se ha difuminado en el imaginario de los y las capoeiristas. Así, las mujeres son aceptadas como una mayoría, reconocidas en su importancia para la existencia y mantención de los grupos, pero la idea de “capoeira bien hecha” todavía se expresa prototípicamente en los movimientos y formas comprendidos como característicos del cuerpo masculino. Esa creencia, a su vez, se define en la naturalización de la idea de que la “fuerza natural” de los hombres les hace más apropiados para el desarrollo de las habilidades motoras exigidas en los elevados niveles de *performance* del arte.

Esa es una realidad que hemos vivido en la medida en que empezamos a practicar capoeira, experiencia que además pudimos compartir con otras capoeiristas de la ACDP y de otras agrupaciones, quienes nos han relatado sus vivencias en la capoeira. La dicotomía con que nos encontramos es la de que, pese a que las mujeres estén más involucradas en las tareas de administración, organización de eventos, de socialización y en los propios entrenamientos (son más constantes en la asistencia a las clases); su progresión en la jerarquía de los colectivos es desproporcionada en relación a la progresión masculina. El resultado de esto es que los capoeiristas más “graduados” (más elevados en la jerarquía interna del colectivo) son mayoritariamente hombres, lo que determina que las próximas generaciones a comandar las agrupaciones en Madrid serán, inevitablemente, del sexo masculino. Así, pese a los ideales de igualdad profesados por los y las capoeiristas, las agrupaciones siguen reafirmando la encarnación masculina de la práctica como el *arquetipo corporal* que define la “calidad”, “agilidad” y “belleza” de los movimientos (Barbosa, 2005b; Fernandes y Silva, 2008), lo que tiene un resultado político en estos grupos, puesto que sus jerarquías internas – y la definición de en quienes descansará el comando de los colectivos – se estructura centralmente a partir del criterio de clasificación que este arquetipo corporal proporciona.

### III “El progreso de la mujer en la capoeira”: el “prototipo masculino” en los grupos de capoeira de Madrid

Algunos instantes después de entrar en *Samba de Roda* por primera vez (en agosto de 2007), nuestra mirada fue atraída por la presencia de un cartel. En el alto de un pilar, la pancarta parecía enunciar un mensaje a ser considerado tanto por la gente que ocuparía la planta baja de la asociación (donde se realizaban las actividades de ocio y los eventos públicos); como por las gentes que se pasaban en dirección a la planta alta, donde diariamente se hacían las clases de capoeira. En la inscripción se leía: “*El progreso de la mujer en la capoeira – Encuentro Internacional de la Asociación de Capoeira Descendientes de Panteira en Madrid (1994)*”. Nada más leer aquellas frases, algunas cuestiones nos vinieron a la cabeza: ¿por qué habría un progreso “de la mujer” en la capoeira que debería ser enunciado en separado al progreso “del hombre”?; ¿por qué realizar un encuentro internacional sobre ese tema? Y, por fin, ¿por qué tenían las mujeres que progresar en algo dentro de la capoeira? ¿Acaso estarían ellas en una situación de inferioridad en relación a los hombres?

Cada una de esas cuestiones encierra en si un elemento estructurante de los sentidos sobre el cuerpo femenino en la capoeira: 1) la diferencia/diferenciación entre mujeres y

hombres; 2) la enunciación comunitaria de esa diferencia; y 3) el estigma del retraso técnico de las mujeres en la cultura física de la capoeira. Lo que hay de común en esos tres elementos es justamente el hecho de que ellos presuponen la existencia de un patrón corporal comunitariamente establecido como la *base de las comparaciones*; una especie de *prototipo del buen capoeirista* (idealización que se centra especialmente en características corporales, aunque no solamente en ellas).

Sin embargo, la diferencia entre mujeres y hombres está lejos de ser enunciada como un consenso: el conflicto se siente de manera diferente para unos y otras. Las propias mujeres lo sentirán más o menos de acuerdo con sus capacidades para adecuarse a las idealizaciones del *prototipo del buen capoeirista*. Eso era lo que me comentaba A., cuando le preguntaba si habría o no igualdad de condiciones entre ellos y ellas en la capoeira:

“Yo pienso que se valora a las que son muy buenas. Pero eso sí es verdad, que *Mestre* [maestro], cuando entramos nosotras, apostó mucho... Porque entramos un grupo muy grande de mujeres. Y *Mestre* nos puso una clase especial para mujeres, para que viéramos que éramos capaces de hacer lo mismo que los hombres. Pero cuando sales fuera [del grupo], oyes sobre esta y esta que son muy buenas [...]. Pero el resto, supongo que, cuando están en un mismo nivel una mujer y un hombre, siempre, seguro, que entra antes en la rueda el hombre, [...]. Es como que siempre tienes que estar demostrando más [...].” (A., Madrid, febrero de 2008 – Énfasis añadido)<sup>1</sup>.

Tres consideraciones importantes pueden ser tejidas a partir del comentario de la capoeirista. La primera es sobre el hecho de que las mujeres serán tratadas en “igualdad de condiciones” si son consideradas “muy buenas” en la práctica del juego. Si no tienen las capacidades físicas consideradas “adecuadas”, su relación con los capoeiristas será de subordinación, en el sentido de que la supuesta supremacía corporal masculina les permite a los hombres un lugar de superioridad en la jerarquía del grupo. Además, la forma como los capoeiristas hombres interactúan con las mujeres puede ser más o menos complaciente de acuerdo con cómo se juzga las capacidades físicas de la mujer en cuestión. Dicho de otra manera, y para utilizar el lenguaje de los agrupamientos de capoeira, se jugará más “duro” (o más “fuerte”) con las “mejores”, mientras se jugará con más cautela (menos malicia, explosión y/o violencia) con las chicas “menos preparadas”.

En septiembre de 2009, casi un año después de la fase intensiva de nuestra *etnografía estratégicamente situada* junto a la ACDP, volvimos a acudir las clases de capoeira del colectivo. Nos sorprendió el hecho de que las alumnas que habían progresado en la jerarquía interna del grupo (recibido una “graduación” más elevada) eran ahora tratadas más incisivamente en el juego. El propio maestro había estipulado que a partir de determinadas “graduaciones”, hombres y mujeres jugarían sin reservas de ningún tipo. En las clases, el profesor les indicaba a los capoeiristas hombres más experimentados: “*tenéis que jugar con ellas como si fueran hombres. Como si fueran hombres*” (MP, Madrid, septiembre 2009).

Aquí, el “como si fueran hombres” nos permite percibir que, pese al discurso de igualdad entre hombres y mujeres, la práctica física de la capoeira sigue desarrollando una dinámica corporal que considera que las mujeres no pueden alcanzar el nivel de *performance* llevado a cabo por los hombres. El comentario sobrentiende también que si el maestro no ordena, los alumnos jugarán con las mujeres con cierta indulgencia. Así, se dibuja una contradicción entre la pretensión de igualdad y la práctica de una “igualdad diferencial”:

<sup>1</sup> Capoeirista del sexo femenino, española y con 33 años. En el momento de la entrevista, llevaba tres años frecuentando la ACDP.

“[...] Y yo creo que hay bastante igualdad. O por lo menos se pretende que haya bastante igualdad. En la realidad... Tendría que pensar un poco más para saber si en la realidad esa igualdad es tal. Si es tan efectiva. Porque yo diría que no. O sea, que en teoría hay igualdad, pero a la hora de la verdad, en el juego y en... Tampoco es tanta esa igualdad” (CI., Madrid, enero 2008)<sup>2</sup>.

La segunda de las consideraciones que sacamos del comentario de la primera capoeirista que citamos (A), dice relación con el hecho de que el maestro de capoeira se sintiera impelido a impartir unas clases exclusivamente femeninas (optando por crear una especie de “discriminación positiva” que concedía a las chicas un espacio propio), lo que ella explica a partir del gran número de mujeres matriculadas en las clases, y de la necesidad “de hacerlas comprender que podrían realizar lo mismo que los hombres”. Aquí se hace claro un cuadro en que efectivamente las mujeres no son entendidas como técnicamente iguales a los hombres: hace falta una clase específica para que desarrollen su dominio físico-motor. Lo que al principio podría ser solamente un reconocimiento de las especificidades de la corporalidad femenina en la capoeira, gana un sentido diferente. Queda claro que esa definición de diferencia motora es también una definición que determina la condición física de las mujeres a partir de la ausencia de algunos atributos supuestamente masculinos: ellas mismas no se creían capaces de hacer lo que hacían los hombres, y la clase era necesaria para que superasen esa dificultad. Sustancialmente, se nota un proceso de naturalización de la diferencia corporal entre hombres y mujeres, interpretada como un hecho inamovible, biológico:

“Yo creo que es más por un tema de condiciones. Sí, estoy casi convencida, y me parece lógico, sobretudo un arte físico, como es la capoeira, la condición física de la mujer y del hombre es diferente. Y tenemos muchas facilidades para algunas cosas, las mujeres, pero para otras no, con lo cual eso se nota y se salta en el juego. Y es lo biológico, ¿no?” (CI, Madrid, enero de 2008).

Un capoeirista español encontraría una dimensión psicológica a esta condición supuestamente físico-natural, mencionaba que:

“La mujer siempre llega limitada psíquicamente: ‘no, porque yo no tengo fuerza, porque no sé qué’. [...] La mujer suele ser más flexible y el hombre más fuerte. ¿Lo entiendes? Pero la capoeira no es un arte basado en la fuerza. Entonces, no tiene nada que ver eso de que para ser un gran practicante de capoeira, [es necesario] tener fuerza [...] Yo conozco varias mujeres que juegan capoeira mil veces mejor que los hombres. Es más, la capoeira es una cosa muy psíquica también, es de la cabeza también, ¿entiendes? Entonces la mujer podría jugar. Podría haber, yo creo, mucho más mujeres que juegan bien de lo que hay. Yo pienso que ella ya entra con una limitación. Tal vez por culpa de los hombres, que le ponen esa ‘etiqueta’, pero la mujer tiene que romper eso también (B., Madrid, febrero de 2008 – Traducción propia)<sup>3</sup>.

2 Capoeirista del sexo femenino, española, 32 años. En 2008, cuando realizamos la entrevista, tenía cinco años de práctica de capoeira.

3 Capoeirista del sexo masculino, español, 25 años, 12 años de práctica de capoeira. Sostiene el grado de “instructor de capoeira”, asumiendo por eso la función de impartir clases. Lidera un agrupamiento de capoeira fundado por él mismo en Madrid y asesorado por un maestro brasileño al que visita constantemente. La entrevista fue realizada en portugués de Brasil a pedido del entrevistado, razón por la que presentamos una versión traducida al castellano.

Aquí, la diferencia entre los discursos debe ser subrayada. Las capoeiristas y el capoeirista mencionan que las chicas no se sienten capaces de hacer lo mismo que hacen los hombres corporalmente y que eso se refiere a una aptitud biológica del cuerpo femenino. Pero el capoeirista considera que eso no es determinante de la cualidad física del juego (ya que supuestamente la capoeira no depende de la fuerza, un atributo que se piensa como básicamente masculino), y que es una tarea de las mujeres cambiar la “etiqueta social” que se les impone. Para el capoeirista, la consideración que hacen antagónicos hombre y mujer se plasma en un antagonismo corporal: fuerza versus flexibilidad.

En gran medida, la concepción de que las mujeres deban romper sus estigmas es contradictoria, porque en más de una ocasión nos encontramos con conflictos que resultan de los intentos de ruptura. Nos comentaba la capoeirista S.<sup>4</sup>, que cuando las mujeres desarrollan un tipo de cualidades motoras que las permiten utilizar la malicia para atrapar a los otros jugadores, los hombres suelen valerse de su “fuerza” y “estatura aventajada” para desautorizarlas. En las ruedas de capoeira, observamos en varias ocasiones cómo los hombres agarraban las capoeiristas mujeres y las llevaban hacia fuera del círculo (inmovilizándolas en sus brazos o colgándolas en sus hombros) siempre que ellas lograban ejecutar algún movimiento que ponía en evidencia las “faltas técnicas” del oponente, o que les superaba en la malicia del juego.

Estas escenas son generalmente vistas como una broma, provocando la risa general de los presentes. En algunas ocasiones, sin embargo, el enfado de las mujeres apuntaba a que esta costumbre de los capoeiristas no era considerada unánimemente inofensiva, o graciosa. Una de las mujeres retiradas de esta manera de la rueda se alteró visiblemente diciendo al hombre que la cargaba: “si no puedes jugar conmigo, no me quites de la rueda a fuerza”<sup>5</sup>. Inevitablemente, el “llevarla” en los brazos es una forma de cerrar la situación enunciando que, al fin y al cabo, el hombre tiene la “última palabra” (o, en este caso específico, el “último movimiento”). Ese mismo tipo de acción realizado con un hombre sería tomado como una ofensa brutal al código de respeto de la capoeira. Solamente las mujeres son quitadas de la rueda “en los brazos” de otro capoeirista sin que eso signifique una incitación a la pelea.

Finalmente, llegamos a la tercera de las inferencias que podemos extraer del comentario de la capoeirista A. Aún cuando una mujer y un hombre tienen el mismo nivel de juego, las mismas habilidades físicas reconocidas por el colectivo (lo que se considera como “tener la misma graduación” o el mismo “cordel de capoeira”), el hombre siempre saldrá a jugar antes en el “rueda”. Aquí, pese a que se pueda producir una igualdad de condiciones físicas, las disposiciones grupales del ritual del juego de capoeira terminan por determinar de forma silenciosa (ya que no se trata de una regla discursivamente enunciada) la primacía masculina.

Pero la noción de “fuerza” y las capacidades acrobáticas relacionadas a esa fuerza no son los únicos diferenciales que marcan las fronteras corporales entre masculino y femenino. El dominio de la técnica musical de los instrumentos también es una relevante frontera entre unos y otras (Fernandes y Silva, 2008). La rueda de capoeira es siempre acompañada por un conjunto de instrumentos: el *atabaque*, el *pandero*, el *agogô*, y el *berimbau*. Aunque las mujeres lleguen a asumir los instrumentos de percusión (los tres primeros citados), raras veces observamos a una mujer asumiendo un *berimbau* en las ruedas de capoeira de las que participamos en Madrid. De hecho, solamente conocimos a tres mujeres capoeiristas en Madrid que eran capaces de hacerlo. Aquí, la función de las mujeres junto a los instrumentos es comprendida como un “complemento de las funciones masculinas” (Barbosa, 2005b: 7),

---

4 Capoeirista del sexo femenino, chilena, 34 años, cinco años de práctica de capoeira. Comunicación personal en Madrid, diciembre de 2008.

5 Capoeirista no identificada. Rueda en la Plaza de Sol, Madrid, mayo de 2008.



estando reducida a instrumentos musicales con funciones menos expresivas para la realización de los eventos.

Si consideramos que el universo estimado de profesores, maestros y practicantes de capoeira en la ciudad era a mediados de 2010 de aproximadamente 1000 integrantes, y considerándose una media de 40% a 50% de mujeres (según las informaciones concedidas por los profesores y observadas en el trabajo de campo), podemos fácilmente inferir que el porcentaje de mujeres que dominan la técnica del *berimbau* es estadísticamente irrelevante. El dato es importante, puesto que este instrumento es considerado el corazón sonoro de la rueda de capoeira, siendo el responsable de comandar el tipo y la naturaleza de las interacciones corporales jugadas a cada instante por los capoeiristas. Para comandar una rueda de capoeira es necesario saber tocar y comandar la “orquesta” compuesta por los tres *berimbaus* que componen la “batería” de la capoeira. El que las mujeres no lo hagan las aleja de la posibilidad de asumir la función de dirigir un encuentro de capoeira, por ejemplo.

Estos elementos nos permiten afirmar que la presencia femenina en la capoeira de Madrid sigue limitada a “espacios” que dificultan el acceso a las posiciones de liderazgo en los colectivos. El más alto nivel jerárquico dentro de un grupo de capoeira, el puesto de maestro (Abib, 2006), es una función básicamente masculina hasta hoy. Durante todo el trabajo de campo, solamente he recibido noticias de dos maestras mujeres actuando en el continente europeo. En los encuentros nacionales e internacionales de capoeira acompañados en Madrid, solamente supimos de una maestra mujer invitada a conferir talleres o cursos. Para que se tenga idea de lo pequeño de esa representación, basta decir que la media de maestros y profesores invitados es de aproximadamente diez individuos por evento.

En las celebraciones acompañadas, aunque las mujeres correspondiesen a aproximadamente el 50% de los presentes, su salida al centro de la rueda para jugar con otras mujeres u hombres siempre se daba en menor escala que la masculina. Los hombres siguen dominando el espacio simbólico de la rueda de capoeira, una coyuntura bastante conocida por los capoeiristas en general, y que dice relación con el hecho de que las mujeres logran entrar menos veces y permanecer menos tiempo en el centro del círculo. Para solucionar esa “inhibición de la presencia femenina”, algunas reglas de “discriminación positiva” fueron propuestas. En el evento de capoeira visitado en Madrid en el Día Internacional de las Mujeres (8 de marzo de 2008), el maestro estipuló que, “en homenaje a las mujeres presentes”, todos los juegos de capoeira que ocupasen el centro de la rueda deberían darse entre un hombre y una mujer. Ese fue el único de los eventos visitados en que la totalidad de mujeres presentes pudo jugar capoeira. Y fue la única ocasión en que los hombres (que eran minoría numérica) no representaron una mayoría específica en las participaciones al interior del círculo. A ese respecto, comentaba C.<sup>6</sup>: “esa es la única forma de que los tíos quieran jugar con nosotras y que no nos quiten de ahí [apuntando hacia el centro de la rueda]”.

Otras medidas de “discriminación positiva” serían más polémicas que la adoptada en el Día Internacional de las Mujeres. Por ejemplo, en el XXI encuentro internacional de la ACDP (julio 2008), la propuesta de que se realizara una rueda únicamente para mujeres fue tomada de diferentes maneras por las capoeiristas. Una de ellas, SB<sup>7</sup>, me decía que no participaría:

“Yo me niego ¿No somos todos iguales? Entonces, ¿porque me tienen que separar de ellos para que yo pueda ser valorada? Yo soy ‘graduada’, y los tíos me tienen que respetar cuando salgo a jugar. Si me quieren valorar, entonces que lo hagan en todas las ruedas, y no creándose un rueda en separado. Yo no

6 Capoeirista del sexo femenino, de nacionalidad española. Tenía cuatro años de práctica en el momento que realizamos la entrevista.

7 Capoeirista española, 31 años, practicaba capoeira desde hacía cuatro años cuando la entrevistamos.

salgo [a jugar]... Por mis principios, yo no salgo” (SB, Madrid, junio de 2008).

En esa misma oportunidad, y frente a la polémica sobre si se debería o no realizar una rueda femenina, una de las capoeiristas del grupo reunió a todas las mujeres argumentando que era necesario,

“[...] probar a los hombres que nosotras [las mujeres] también podemos hacer las cosas y llevar [comandar] una rueda. Probar que tenemos la fuerza y la determinación de hacerlo” (D., Madrid, junio de 2008<sup>8</sup>).

Una vez más, la afirmación de un espacio femenino aparece condicionada a que las capoeiristas prueben a los hombres sus capacidades emancipadoras. Finalmente, la rueda de mujeres no fue realizada, siendo aplazada para el encuentro internacional de 2009, cuando fue presidida por la única maestra mujer participante del evento.

#### **IV Definiciones teóricas y desenlaces sociales del arquetipo masculino en las asociaciones de capoeira**

En los discursos y situaciones descriptos en el apartado anterior, relatamos el predominio de aquello que llamamos inicialmente el “prototipo del buen capoeirista”. Observamos cómo un conjunto de atributos físicos “ideales” marca las definiciones entre los que alcanzan o no los más altos niveles en la *performance* de la capoeira, determinando al mismo tiempo el espacio ocupado por los sujetos en la jerarquía interna del colectivo. Notamos, además, como ese prototipo genera un patrón subyacente que marginaliza a las mujeres a partir de la infravaloración de sus características frente a las masculinas, constituyendo a estas últimas como el *arquetipo corporal de la capoeira*.

Concordamos con Gupta y Ferguson (1997) para quienes los arquetipos se basan en la construcción de una serie de imágenes más o menos conscientes que designan aquello que se comprende como un “la forma ideal de la cosa”. Obviamente, un arquetipo nunca puede ser una figura real o realizable, en el sentido en que sus contornos no están perfectamente definidos. La función del arquetipo es justamente generar un lugar común, un horizonte seguro hacia donde las diferentes formas colectivas de la capoeira pueden apuntar para legitimar el proceso de invocación del pasado y continuidad de la tradición, sobre todo en un contexto de globalización y pertenencia transnacional que desafía los sentidos de territorialidad (y de coherencia tradicional) de la práctica.

La clave para entender la existencia de ese patrón arquetípico en la capoeira está en la relación de diferencia/diferenciación entre “el progreso de los hombres” y el de “las mujeres”, representados respectivamente por omisión y por alusión en el cartel encontrado en la sede de la ACDP. En otras palabras, el que un “progreso de la mujer en la capoeira” pueda ser enunciado sobrentendiendo el par oponente que le da un sentido de oposición (“el progreso del hombre”) ocurre porque en esa relación, lo obvio es el progreso en masculino. Lo esencial justifica su centralidad ausentándose de la enunciación. El progreso del hombre en la capoeira no es una duda, no hace falta repetirlo: su existencia se hace crucial aún cuando el discurso determina su supresión. Lo esencial, lo que se pretende permanente, no se dice. Es en ese “no-dicho”, en ese “no-pensado”, que el pasado se re-actualiza en el futuro (Heidegger, citado por Sodré, 1999: 66):

“Lo permanente (lo mismo) es aquello que en cada anuncio o mensaje no se explicita, no es pensado, pero sí silenciado. Esta reserva crea el ‘residuo de trascendencia’, o sea, un margen de posibilidades del lenguaje que apunta para

<sup>8</sup> Capoeirista brasileña, 28 años, practica capoeira desde los 14 años.

el futuro [...]”. (Sodré, 1999: 66. Traducción propia).

De ahí extraemos dos consecuencias principales. En primer lugar, el hecho de que exista una centralidad en la identidad corporal en la capoeira, y que esta centralidad esté marcada por aquello que se sobrentiende: el cuerpo y la corporalidad masculinos. Con base a esa centralidad del cuerpo masculino se puede incluso hablar de “un progreso femenino”, pero un progreso que marcará simbólicamente los valores del colectivo (y el valor atribuido a las mujeres) en relación a un silenciosamente activo “progreso del hombre”. Esto también significa que, aún cuando esa realidad “en masculino” no se manifieste discursivamente, ella será el punto de apoyo sobre el que se pueden generar y re-actualizar los arquetipos corporales de la práctica. En segundo lugar, la sublimación del “esencial masculino” nos induce a reconocer una relación de *otredad* entre corporalidad masculina y corporalidad femenina en la cultura física de la capoeira.

Para entender esa relación de *otredad*, tomamos como punto de partida algunos aspectos de la teoría de las identidades de Ricouer. Para el autor, la identidad es compuesta por un doble proceso de identificación, generada por dos facetas de la existencia de los sujetos. Por un lado, tendríamos el *idem*, que sería la identidad de los sujetos (o grupos) generada cuando ellos se comparan con otros a los que consideran “iguales”. Ricouer denomina este proceso de comparación *mismidad*. Por otro lado, tendríamos el *ipse*, que sería la identidad que los sujetos (o grupos) constituyen a partir de aquello que consideran sus singularidades: las particularidades que no tendrían paralelo con lo que manifiesta ningún otro sujeto (Clavel et al, 1998: 152; Sodré, 1999: 42). Este proceso de identificación a partir de la singularidad se denomina *ipseidad*. Así, la identidad sería un juego de combinación y cruce entre los elementos resultantes de la comparación *idem*, y los resultantes de la comprensión particular del sí (*ipse*). Un juego entre *mismidad* e *ipseidad*.

Consideramos que la identidad de capoeirista fue construida históricamente en Brasil en una relación donde la *mismidad* era básicamente masculina (una comparación entre hombres), y donde el sentido de *ipseidad* se constituyó gracias a una oposición de las particularidades estos hombres en relación a las mujeres. Así, pensamos que la capoeira ejerció una importante función en la producción de diferencias de género en la sociedad brasileña, y que los capoeiristas tomados “*en sí mismos*” constituyeron un ejemplo de la masculinidad popular arquetípica, en una diferenciación que confería alguna potencia a los hombres jóvenes y pobres de los barrios periféricos de las grandes ciudades – quienes muy a menudo encuentran menos posibilidad de inserción económica que las mujeres de estos mismos espacios (Goldstein, 2009; Perlmann, 2002, 2008).

Así, la persistencia del “progreso masculino” como forma de discurso sobrentendido obedece, en gran medida, a aquello que Heidegger denominó “la permanencia del mismo” (en Sodré, 1999: 65), es decir, la reproducción de un principio de identidad corporal masculino. De ahí también que la función narrativa de las canciones de capoeira, en su incesante trabajo de recordar a los héroes y mitos del pasado afro-brasileño (Barbosa, 2005a), siga haciendo referencia a un universo masculino donde las mujeres son comúnmente retratadas, pero donde ellas apenas llegan a figurar como sujetos del discurso:

“Similar a lo que ocurre al cancionero de la Música Popular Brasileña, algunas canciones de capoeira frecuentemente codifican valores morales y sociales al describir la mujer como cosa a ser poseída, ser inferior, objeto del placer sexual o impedimento para el bienestar masculino. El hombre es descrito como aquél que dicta las normas de comportamiento, generalmente determinando qué cosas la mujer puede o no vestir, si debe o no cortar el pelo, usar maquillaje, o trabajar fuera de casa” (Barbosa, 2005b: 3. Traducción propia).

Sin embargo, lo interesante de nuestra experiencia junto a las asociaciones de capoeira fue que hayamos encontrado mucho más porosidades en esa relación de *mismidad e ipseidad* que una oposición dicotómica entre mujeres y hombres. Esas porosidades tienen que ver, en gran medida, con el hecho de que las transformaciones sociales vividas por la sociedad española, en el sentido de elevar a la esfera pública un reconocimiento al derecho de igualdad por parte de las mujeres, han tocado sustancialmente los mecanismos según los cuales las relaciones de género son vividas tanto por los y las alumnas europeos de las agrupaciones, como por los profesores brasileños de las mismas. Las(os) nuevas(os) capoeiristas españolas(es) que pasaron a integrar la ACDP a partir de 1991 (cuando la asociación empezó sus actividades en Madrid), han traído para las conductas de sociabilidad del colectivo, unas pautas que se venían procesando en su entorno social (familiar, laboral, educacional): la noción de igualdad de oportunidades entre gentes de diferentes sexos, que en los últimos veinte años han ocupado un lugar importante en el discurso y políticas públicas en España.

Ahora bien, la presión ejercida por los y las capoeiristas españoles, pero sobre todo por las capoeiristas, en hacer de estos valores de igualdad una práctica común en las relaciones de los grupos de capoeira, ha venido alterando sustancialmente la manera como los líderes brasileños ejercen su “autoridad” en la organización de estos colectivos. Lo que estamos afirmando aquí, por lo tanto, es que la presencia de un discurso de empoderamiento femenino en la esfera pública española altera la definición identitaria-corporal de los y las capoeiristas, a la vez que provoca un conflicto constante y sin solución de continuidad, entre la permanencia y la transformación del “esencial masculino” de la capoeira jugada en Madrid.

Como argumentábamos anteriormente, el conjunto de imágenes arquetípicas que designan “la forma correcta de moverse”, “la fuerza correcta”; “lo bello”, “lo feo” y lo “virtuoso” en la capoeira, se conecta con un cierto sentido de empoderamiento corporal masculino coherente con la construcción histórica de la práctica en Brasil. Pensando la relación entre identidad (*mismidad e ipseidad*), arquetipo corporal y práctica social de la capoeira, podríamos trazar el siguiente esquema:

En la figura, observamos el papel mediador que el arquetipo corporal tiene al hacer dialogar la identidad históricamente constituida de los capoeiristas con las prácticas sociales que ellos viven en España. En ella también vemos cómo el diálogo entre tradición y globalización ocurre como una mediación corporal entre los sentidos históricos y la socia-

<b>Identidad capoeiristas:</b>	<b>Arquetipo corporal:</b>	<b>Prácticas sociales de la capoeira:</b>
-Recurso narrativo al pasado	-Definición del buen capoeirista	-Convivencia cotidiana
-Definición del <i>idem</i> como masculino	-Imagen de eficiencia y eficacia	-Performance pública
-Conflicto entre <i>ipseidad</i> en el pasado y en el presente	-Imagen de belleza y fealdad	-Jerarquía interna del colectivo
	-Definición de fuerza	

**Figura 1:** “La relación entre la identidad de capoeirista, los arquetipos corporales y las prácticas sociales de la capoeira”.

bilidad cotidiana de las agrupaciones de capoeira. De ahí que la predominancia de prácticas y discursos que promueven el empoderamiento femenino pueda transformar, a partir de la demanda de los y las capoeiristas de Madrid, la manera como se interpreta y se identifica los elementos de la tradición de la capoeira transmitidos en esta localidad.

Es muy difícil apuntar en que direcciones esa fricción de paisajes étnicos (de los capoeiristas brasileños y alumnos europeos) transformará la corporalidad de la capoeira en el presente o en un futuro cercano. Lo que sí ya nos parece una conclusión es el hecho de que la presencia femenina – y las transformaciones valóricas en las sociedades donde se practica la capoeira actualmente – están impactando en la manera cómo las reglas colectivas se enuncian, lo que altera claramente las relaciones de género en la capoeira (Barbosa, 2005b; Delamont, 2005). Para citar un ejemplo contundente, aunque no único, se hace notar una buena dosis de crítica a la reproducción de la subordinación femenina en las canciones:

“A mí, sinceramente, me dan un poco de rabia las canciones del *Mestre B*. Le veo bastante machista, diciendo unas cosas que, madre mía, yo no las repito” (P., Madrid, comunicación personal en marzo de 2008)<sup>9</sup>.

### **V Extrapolando las fronteras del arquetipo. El papel de las mujeres en la organización y mantención de la capoeira en Madrid**

La participación activa de las mujeres en los procesos de administración de la práctica viene reconfigurando la sociabilidad de los agrupamientos de capoeira y determinando el predominio de una cierta “visión femenina” sobre cómo los procesos deben acontecer. En algunas de las asociaciones estudiadas, en especial en la ACDP, la figura central del maestro como líder se apoyaba en el respaldo de sus alumnas mujeres. Ellas buscaban los patrocinios para los eventos del grupo, organizaban las actividades de ocio, escribían los proyectos presentados a entidades públicas, dibujaban los carteles, trípticos y demás elementos de la publicidad:

“Pues yo, ahora mismo, sobre todo colaboro en la parte administrativa, en temas de facturación, contacto con el gestor [del inmueble que el grupo alquilaba], temas más administrativo. Sí. El *mestre* lleva toda la parte, por supuesto, de formación, toda la parte de organización del grupo, y donde hay que llevar el grupo, y cuando se organiza la rueda, y qué bautizos quiere comunicar y eventos, exhibiciones. Y yo llevo la parte administrativa, y luego hago la parte que yo puedo de motivarles un poco a los alumnos, y contarles mi experiencia” (CI; enero de 2008).

Simultáneamente, el emparejamiento de los capoeiristas brasileños que lideran las agrupaciones en Madrid con mujeres europeas, muchas veces sus alumnas en estas asociaciones, también viene constituyendo un importante mecanismo de inserción de estos brasileños en la sociedad española, cumpliendo una función estructurante en la construcción de las redes sociales de los colectivos. MV, maestro de capoeira y líder brasileño de una agrupación de Madrid nos comentaba sobre sus intenciones, al financiar el viaje de un capoeirista brasileño hacia España:

“Porque una cosa que yo procuro, cuando traigo una persona para acá, es que él estudie. No es mi intención traer un capoeirista [de Brasil] para acá solamente para hacer crecer el grupo. Y además de no ser solamente para crecer el grupo, tampoco es para que viva solamente con la capoeira. Mi intención es ayudar:

<sup>9</sup> Capoeirista español, 25 años, diez años de práctica de capoeira.

que conozca la cultura, cambie un poco, que conozca a una persona que le cambie la vida. Me quedo más feliz con eso que con mantenerle en mi grupo haciendo el trabajo. Porque sé que estoy ayudando a alguien. Y si este alguien se queda en el grupo, es aún mejor, ¿lo comprendes? Entonces, yo creo que cuando traigo alguien [de Brasil a Europa] mi intención es más la de ayudar. De ayudar a la persona” (MV., Majadahonda, febrero de 2008. Traducción propia. Énfasis añadido).

Para MV, la facilitación de la emigración de brasileños a España tiene un sentido que supera el interés en expandir las agrupaciones. Como bien dice el maestro, su objetivo al traer a otros capoeiristas es permitirles una vida mejor. Permitirles unas posibilidades que se asocian básicamente a la recepción de un *capital cultural* (“conocer un poco la cultura”, “conocer otro idioma”); un *capital social* (acceder a los estudios formales); y a unas condiciones económicas vinculadas al trabajo (“no es para que trabajen solamente con capoeira”). Todos estos factores aparecen yuxtapuestos a la posibilidad de “emparejarse” con alguna nativa (“y quizás conocer alguna persona que le cambie la vida”). Este “conocer a alguien” es el principal mecanismo de socialización al conjunto de conocimientos sobre la sociedad española, y que se hace necesario para que la agrupación funcione en este nuevo contexto. Ocho de cada diez capoeiristas brasileños que hemos entrevistado estaban (o estuvieron en su momento, en los años cruciales de la creación de la asociación) casados con mujeres españolas:

“La participación de la mujer europea es muy importante. (...) Porque hay la parte de la organización. Infelizmente la gente de la capoeira [los líderes brasileños] no tuvo acceso a los estudios [...]. La mujer europea ayudó a organizar la capoeira. ¿Me entiendes?” (SS., Alcalá de Henares, enero de 2008).

Esto nos permite comprender, consecuentemente, que la capitalización de la experiencia de adaptación al contexto europeo, tarea imprescindible para la organización de las sedes de entrenamiento en diferentes ciudades en España, contó con una dimensión femenina que no podríamos intuir si nos centráramos simplemente en el predominio del liderazgo y del *arquetipo corporal masculino* en las agrupaciones de capoeira. El que las mujeres pocas veces asuman “cargos” más elevados en los colectivos no implica que su presencia no sea importante y efectiva para la organización de las redes entre las agrupaciones. Nos encontramos más bien con todo lo contrario: con el hecho de que sin el auxilio de las mujeres con que se emparejaron en España, estos capoeiristas no hubiesen logrado organizar sus asociaciones en este país. Como hemos observado y como han comentado muchos de los capoeiristas brasileños y españoles, el emparejamiento con las chicas españolas se convirtió también en uno de los principales mecanismos de regularización jurídico-documental de los migrantes brasileños de la capoeira en Madrid:

“Hay varios tíos [capoeiristas brasileños], pero eso a mí me da asco, hay varios tíos que yo conozco, y que probablemente tu entrevistaste o vas a entrevistar, que llegan aquí [en España], se pegan a la primera mujer que les aparece y le hacen un hijo [...] El tipo llega aquí se aprovecha de la mujer, le hace un hijo, ¿lo entendiste? Y ya coge los papeles [documentos de residencia], ¿lo entendiste?” (B. Madrid, febrero de 2008).

A la luz de los arquetipos corporales que venimos discutiendo en el presente artículo, es relevante que la posibilidad de acceder a las relaciones con las españolas también viene dictado por la operación de un estereotipo internacional que asocia a los hombres brasileños

a unas ciertas características corporales sexuales. Vemos operar el imaginario que vincula al capoeirista hombre brasileño a unas capacidades eróticas exóticas, a una potencia sexual. Este proceso de exotización aparece aquí dando la forma y el contorno de la interacción entre los capoeiristas hombres y las mujeres nativas. Lo normal de los grupos de capoeira es que los líderes brasileños utilicen este imaginario para atraer a un público femenino a partir de cuyos favores logran ir gestionando las asociaciones. Hay una intensa dinámica de intercambios sexuales entre esos brasileños y las discípulas de las agrupaciones. No obstante, para algunos de estos capoeiristas, esta vinculación a un exotismo sexual salvaje implica un estigma indeseado:

“A las españolas les gustan los brasileños [risas]. Pero muchas veces existe una situación que a mí no me gusta... Una muchacha me dijo que yo era exótico ¡Me dijo que yo era exótico! Ella dijo: ‘yo tengo ganas de salir con los brasileños, porque vosotros sois exóticos’. Yo me sentí como si ella estuviese diciendo que soy un animalito, alguna cosa así [...] Y le dije: ‘¿Exótico cómo?’ Y ella me contestó: ‘vosotros tenéis fama de ser calientes’. Pero si me llaman exótico, yo me siento como un animal de zoológico. [...] Mis amigos se casaron con mujeres de aquí de Europa, pero ellos tienen más problemas con las españolas, porque ellas tienen un carácter muy fuerte, la cultura choca” (Coala, Madrid, febrero de 2009).

No sería una exageración afirmar que la permanencia en España de los brasileños capoeiristas se sustenta en una lógica de intercambios sexuales operada en el interior de las agrupaciones de capoeira. Una lógica que, en última instancia, se alimenta de un imaginario sobre la sexualidad y la corporalidad del “hombre capoeirista” devolviendo a las “chicas” la posibilidad de definir un conjunto de interacciones que al mismo tiempo subvierten el locus de subordinación del cuerpo femenino, que parece seguir reproduciéndose en la construcción del “arquetipo del buen capoeirista”.

## Bibliografía

- ABIB, Pedro Rodolpho Jungers  
2006 “Os velhos capoeiras ensinam pegando na mão”, *Cadernos Cedex*, 26, 68: 86-98.
- APPADURAI, Arjun  
2000 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- ASSUNÇÃO, Mathias Röring  
2005 *Capoeira. The history of an Afro-Brazilian martial art*. London/New York: Routledge.
- BARBOSA, Maria José Somerlate  
2005a “A gramática do corpo e a dança das palavras”, *Luso-Brazilian Review*, 42:78-98.  
2005b “As sereias cantam no mar: a representação da mulher nas cantigas de Capoeira”, en <http://www.plcs.umassd.edu/docs/plcs1516/barbosajun162006.doc> (10-06-2009).
- 2005c “A mulher na capoeira”. *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 9: 9-28.
- BESNIER, Niko  
2007 *Negotiating Local Subjectivities on the Edge of the Global*. Amsterdam: UvA.
- BROWNING, Barbara.  
1997 *Samba: Resistance in Motion*. Indiana: Indiana University Press.
- BRUHNS, Heloisa T.  
2000 *Futebol, Carnaval e Capoeira. Entre as gingas do corpo brasileiro*. Campinas:

Papirus Editora.

BURAWOY, Michael

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

CHVAICER, Maya. T.

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

CLAVEL, Juan Masiá; MORATALLA, Tomás Domingo; VELLILLA, J. Alberto Ochaíta

1998 *Lecturas de Paul Ricoeur*. Madrid: Universidad de Comillas.

DELAMONT, Sara

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

DELAMONT, Sara; STEPHENS, Neil

2007 *Excruating Elegance: representing the Embodied Habitus of Capoeira*. NCRM Working Pappers. Cardiff: Cardiff University Press.

2008 "Up on the Roof: The Embodied Habitus of Diasporic Capoeira". *Cultural Sociology*, 2, 1:57-74.

DIAS, Adriana Albert

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

DIAS, Luiz Sérgio

2001 *Quem tem medo de Capoeira? Rio de Janeiro 1890 - 1904*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal das Culturas.

DOWNEY, Gregory

2002 "Domesticating an Urban Menace: Reforming Capoeira as a Brazilian National Sport", *The International Journal of the History of Sport*, 19, 4:1-32.

2005 *Learning Capoeira: Lessons in cunning from an Afro Brazilian Art*. New York: Oxford University Press.

2008 "Scaffolding Imitation in Capoeira: Physical Education and Enculturation in an Afro-Brazilian Art", *American Anthropologist*, 110, 2: 204-213.

FERNANDES, Carla Cristiane; SILVA, Paula. C. C.

2008 "Um estudo sobre a participação feminina na capoeira em Campinas/SP", *Educação Física em Revista*, 2, 2: 1-8.

FLORY, Thomas

1977 "Race and Social Control in Independent Brazil", *Journal of Latin American Studies*, 9, 2: 199-224.

FREYRE, Gilberto

1973 *Casa Grande y Senzala. Formación de la familia brasileña bajo el régimen de la economía patriarcal*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

GOFFMAN, Erving.

1993 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu: Buenos Aires.

GOLDSTEIN, Donna. M.

2009 "Perils of Witnessing and Ambivalence of Writing: Whiteness, Sexuality, and Violence in Rio de Janeiro Shantytowns", en Huggins, M. K. y Glebbeek, M. L. (Comps). *Woman Fieldind Danger. Negotiating Ethnographic Identities in Field Research*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

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* , 76, 2: 249-282.



- GUIZARDI, Menara Lube  
 2008 “Capoeira: un reflexión sobre la apropiación de los espacios urbanos”, en *Cultura Urbana-Chile*: <http://cultura-urbana.cl/?p=365> (14-04-2011).
- 2009 “Nadando contra la Corriente: La dislocación de los arquetipos del trabajo de campo en una etnografía sobre la capoeira en Madrid”, en *Sinais Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, 6,1: [http://www.indiciarismo.net/revista/CMS/?Edi%E7%F5es:Edi%E7%E3o\\_n.06%2C\\_v.1%2C\\_Dez.2009](http://www.indiciarismo.net/revista/CMS/?Edi%E7%F5es:Edi%E7%E3o_n.06%2C_v.1%2C_Dez.2009) (14-04-2011).
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James  
 1997 “Discipline and Practice. ‘The Field’ as Site, Method, and Location in Anthropology”, en Gupta, A. y Ferguson, J. (Orgs.). *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*: 1-46. Berkeley: University of California Press.
- LEWIS, John 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*, 10: 221–243.  
 1999 “Sex and Violence in Brazil. Carnaval, capoeira and the problem of everyday life”. *American Ethnologist*, 26, 3: 539-557.
- MARCUS, George E.  
 1995 “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”. *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- MERREL, Floyd  
 2005 *Capoeira and Candomblé: conformity and resistance through Afro-Brazilian Experience*. Princeton: Markus Wiener Publisher.
- PERLMAN, Janice E.  
 2002 *Marginality: From Myth to Reality in the Favelas of Rio de Janeiro 1969-2002*. Mega-Cities Project/ Trinity College: World Bank.  
 2008 “Caminos esquivos para salir de la pobreza. Movilidad intra e intergeneracional em las favelas de Río de Janeiro”, en Narayan, D. y Petesch, P. (Eds.). *Salir de la pobreza. Perspectivas interdisciplinarias sobre la movilidad social*: 225-268. Banco Mundial – Mayol Ediciones.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano  
 2002 *A Capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808 - 1850)*. Campinas: Editora Unicamp.
- SODRÉ, Muniz  
 1999 *Claros e Escuros. Identidade, Povo e Mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- STEPHENS, Neil; DELAMONT, Sara  
 2006 “Balancing the Berimbau: Embodied Ethnographic Understanding”. *Qualitative Inquiry*, 12, 2: 316-339.
- TSING, Anna Lowenhaupt  
 2005 *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- WACQUANT, Loïc  
 2002 *Corpo e Alma. Notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará
- WILLSON, Margaret.  
 2001 “Concepts of Consciousness, Spirituality and Survival in Capoeira Angola in Salvador, Brazil”, *Anthropology of Consciousness*, 12, 1: 19-36.