

“Genuinamente brasileña”. La *nacionalización* y expansión de la capoeira como práctica social en Brasil

“Genuinely Brazilian”. The *nationalization* and expansion of capoeira as social practice in Brazil

Menara Lube Guizardi

Universidad Autónoma de Madrid (España)

Resumen

El presente artículo analiza el proceso de *nacionalización* del género cultural afro-brasileño conocido como capoeira. Enfocaremos nuestro análisis a partir de los aspectos sociales, económicos y políticos resultantes del establecimiento de una sociedad patriarcal y esclavista en Brasil. Describiremos cómo las relaciones entre “negros” y “blancos” generaron estructuras de larga duración que afectarían no solamente el proceso de constitución del Estado nacional brasileño, sino también los usos de los espacios públicos en las grandes urbes como Río de Janeiro y Salvador, originando imaginarios que perdurarían incluso después de la independencia (durante la monarquía, la primera república y la dictadura *varguista*). Abordaremos además, como las manifestaciones culturales centradas en performances corporales adquirieron un significado político en la sociedad brasileña, lo que incluye también los sentidos y usos históricos de la mano de obra africana. Finalmente, discutiremos cómo la llegada al poder de Getúlio Vargas (1930) inauguró un proyecto de identidad nacional mestiza que transformó la manera como la nación entiende las herencias culturales africanas, generando el “paradigma étnico nacional”, y un espacio de mediación social donde prácticas antes perseguidas, como la capoeira, fueron re-significadas convirtiéndose en íconos de la recién inventada “cultura popular brasileña”.

Palabras-clave: Sociedad esclavista, Brasil, capoeira, racismo institucional, identidad nacional.

Abstract

The aim of this paper is to analyze the nationalization of the Afro-Brazilian cultural genre named capoeira. The debate will be focused on the social, economic and political aspects that result from the establishment of a patriarchal and slave-based society in Brazil. I will also describe how the relations between “blacks” and “whites” created “long term structures” that affected the Brazilian National State constitution, the uses of public spaces in cities such as Rio de Janeiro and Salvador, and the social imaginaries that would be reproduced years on. The political meaning of the “Brazilian” cultural practices based on bodily performances will be analyzed, lighting the relation between the usages of slave labor and the construction of senses of the body in Brazilian society. Finally, I should discuss how Getúlio Vargas’ coup d’état (1930) opens a project of “mestizo” national identity, which changed the way the Nation assumed its African cultural heritage, creating simultaneously a “national ethnic paradigm” and a social space where the once persecuted practices such as capoeira were re-signified as icons of the new “Brazilian popular culture”.

Keywords: Slave society, Brazil, capoeira, institutional racism, national identity.

1. Rasgos y permanencias de la sociedad esclavista

Aunque el fenómeno no esté definitivamente cuantificado, se estima que la diáspora africana entre los siglos XVI y XIX corresponde al más importante desplazamiento humano forzoso de la historia (Lovejoy, 1992:473)¹. Aproximadamente 10 millones de africanos fueron traídos a las Américas (Eltis, 2001; Lovejoy, 1982; Sutcliffe, 1998)², de los cuales unos 4 millones desembarcaron en Brasil (Eltis, 2001:44)³. Los viajes de traficantes portugueses representaron un 45,9% del total de incursiones destinadas al aprisionamiento de africanos (Eltis, 2001), lo que convirtió la venta de esclavos a Brasil en una importante empresa económica para Portugal (Eltis, 2001:24)⁴. Así, la colonia portuguesa en Sudamérica se transformaría en el más grande mercado de esclavos

¹ La dificultad de estipular la violencia sufrida por los africanos se debe a la limitación de los registros históricos y a la invisibilización de su influencia en la construcción de la sociedad capitalista moderna (Patterson y Kelley, 2000:13; Gilroy 2002:17).

² El transporte de los esclavos entre África y sus mercados de destino ocurría a partir de un tipo de embarcación conocida en portugués como *Navios Negreiros* (Navíos Negreros). Entre un 15% y 25% de los embarcados no llegarían con vida a su destino tras meses de viaje en estas embarcaciones (Lovejoy, 1982:481-491).

³ Dos millones de esos esclavos (el 21%) llegaron a puertos del sureste del país; un millón de ellos (10,5%) llegaron a *Salvador de Bahía*; mientras aproximadamente novecientos mil (9,1%) adentraron por otros puertos de la región noreste de Brasil (Eltis, 2001:44).

⁴ El 28,1% de los viajes para captura de africanos fue realizado por navíos de Gran Bretaña; 13,2% de Francia; 4,8% de Holanda; 4,7% de España; 2,5% de Estados Unidos y 0,9% de Dinamarca (Eltis, 2000:43).

del mundo, y en la sociedad que más ganancias proporcionó a los traficantes (Butler, 2000:128), produciendo un corpus social dividido entre la minoritaria aristocracia luso-brasileña, y una mayoría de población africana a quien cabían pocos derechos en un orden social basado en la explotación y violencia física:

“La esclavitud fue una institución nacional; penetró en toda la sociedad condicionando su manera de actuar y de pensar. El deseo de ser propietario de esclavos y el esfuerzo por obtenerlos alcanzaba desde la clase dominante hasta el modesto artesano de la ciudad. Hubo señores de ingenios y propietarios de minas con cientos de esclavos, pequeños labradores con dos o tres, y hogares en el medio urbano con un único esclavo. El prejuicio contra el negro sobrevivió al fin de la esclavitud y llegó, modificado, a nuestros días.” (Fausto, 1995:35)

La sociedad patriarcal brasileña se consolidó como un *sistema social racializado* (Bonilla-Silva, 1999:899), estratificado de acuerdo no solamente con las definiciones de clase y género, pero fundamentalmente, de acuerdo con la definición de raza y a la ideología de superioridad de los blancos:

“La estratificación racial es siempre jerárquica; por lo tanto, la raza atribuida a las posiciones superiores [de la jerarquía social] disfruta ventajas sociales, políticas, económicas, y psicológicas sobre el grupo a que se atribuye las posiciones inferiores. (...) Después de que el proceso de indexación de un sentido a la gente es instituido, la raza se convierte en una categoría real de asociación de grupos e identidades”. (Bonilla-Silva, 1999:899).

Pese a que hayan sido utilizados para todo tipo de tareas en el espacio público (Graden, 1996:254), los africanos también estuvieron profundamente vinculados a la vida privada, desempeñando actividades domésticas como la producción de alimentos, la limpieza de las casas, la compra y venta de productos de uso doméstico, la crianza de los hijos de los blancos, el transporte de agua y basura, el transporte humano, y el cuidado de animales de carga.



Fig.1. *Nègres scieurs de long*. Debret, Jean Baptiste (1835). Fuente: Brasiliana, Biblioteca Digital de la Universidade de São Paulo (Brasil)

Su presencia se transformó en una necesidad de primer orden, puesto que gran parte de la reproducción social descansaba en su fuerza productiva (Reis, 1997:355)⁵. El trabajo, actividad segregada a las franjas consideradas “racialmente inferiores” por las élites, fue estigmatizado como “degenerado”, vinculado a la idea persistente de “depravación corporal” de los africanos, una ideología que daría paso a elementos de larga duración en la sociedad brasileña. Cuatro de ellos son fundamentales para que podamos comprender las inversiones simbólicas operadas por la cultura física y comunitaria de la capoeira que abordamos en este trabajo:

- *La cristianización obligatoria de los africanos.* Para la Iglesia Católica, una de las más importantes instituciones del Brasil colonial (Fausto, 1995:31), los negros eran seres sin espíritu y de mentalidad infantil. Esa concepción permitió que la esclavitud se revistiera de un sentido religioso, respaldado en la idea de que la retirada de los africanos de sus sociedades de origen contribuía a su “salvación” a través de la conversión al catolicismo (Fausto, 1995:28). La influencia de esta ideología entre las élites luso-brasileñas permitió la generalización de un proceso forzoso de cristianización de los negros usado como justificación para la violencia ejercida en su contra. En el marco de esta cristianización, la punición física se enunciaba como una forma de impedir que el “pecado de la carne negra” corrompiera la sociedad blanca. Sin embargo, pese a la violencia que le caracterizó, este proceso de “conversión religiosa” adquirió importantes matices. La falta de recursos para mantener una estructura de misioneros que abarcara el territorio de la colonia llevó a que la Iglesia funcionase a partir de hermandades populares. La conversión de los esclavos africanos ocurrió a partir de esas hermandades que escasamente supervisadas por el cuerpo eclesiástico facilitaron la proliferación de prácticas religiosas africanas (Chvaicer, 2002:545) y el sincretismo entre ellas y los rituales católicos (Brown y Bick, 1987:75). El catolicismo popular incorporó progresivamente los elementos constitutivos de la corporalidad afro-brasileña que se diseminaría por toda la sociedad a partir de los ritos católicos (Bastide, 1983:173).

“Ya en 1717, una alegre multitud en Bahía obligó al Vice-Rey Portugués a mover las caderas lo mejor que pudo durante una ceremonia en la Iglesia [católica] en honor a San Gonzalo, el santo cuyo culto bailado se convirtió en hecho establecido en Brasil (...)”. (Chasteen, 1996:35).

⁵ Durante la primera mitad del siglo XVIII, el coste de adquisición de un esclavo se amortizaba con un periodo de entre trece y dieciséis meses de trabajo del mismo. Incluso en los momentos de encarecimiento del valor del africano en el mercado brasileño, como en inicios de 1700, la amortización ocurría en un intervalo máximo de treinta meses, datos que nos hacen percibir la rentabilidad del trabajo africano y su importancia en la producción y reproducción de la sociedad brasileña (Fausto, 1995:27).

- *La dicotomía cuerpo-mente como la oposición entre negros y blancos; degenerados e íntegros; pecadores y puros.* El antagonismo cartesiano entre mente y cuerpo se materializó en la estructura social brasileña como una oposición entre blancos y negros. Se generalizó la creencia de que la fuerza física de los africanos y su intensa capacidad de trabajo fuesen un síntoma de su degeneración moral. Esta ideología atribuía a los negros una híper-corporalidad que les inhabilitaría a la adquisición de capacidades intelectuales (Fausto, 1995:28). Para diferenciarse de los esclavos, la aristocracia pasó a cultivar las habilidades supuestamente “disociadas del cuerpo” y el trabajo, entendido como actividad básicamente corporal, pasó a ser sinónimo de inferioridad social y racial. En el siglo XIX, esta ideología se cristalizó en los valores y hábitos “higienistas” de las élites, estableciendo a su vez una importante frontera social entre pobres y ricos sedimentada en la ideología de la “corporalidad degenerada” de los primeros versus la “moralidad elevada” de los últimos.

- *La naturalización de la violencia física como lenguaje social.* El castigo físico se desarrolló en Brasil como marca política de control de los africanos: una *tecnología política del cuerpo* (Foucault, 2004) escenificada en el espacio público. La violencia se institucionalizó como derecho legítimo de los blancos contra los negros, naturalizándose como forma cotidiana común en las relaciones laborales y como lenguaje básico de comunicación social en los centros urbanos (Dias, 2001:40)⁶.



Fig.2. *Feitores corrigem os negros.* Debret, Jean Baptiste (1835). Fuente: Brasiliana, Biblioteca Digital de la Universidade de São Paulo (Brasil)

⁶ Es difícil establecer parámetros que nos permitan medir el nivel de violencia física sufrida por los esclavos en Brasil. Sin embargo, un índice que nos lanza algunas luces sobre el fenómeno es la esperanza de vida de la que gozaban los negros en el país. Según Fausto, en 1872, la esperanza de vida de un africano en condición esclava en Brasil era de 18,3 años, frente a los 27,4 años de la población libre. En las colonias esclavistas del sur de Estados Unidos, la esperanza de vida de los esclavos llegaba a los 35,5 años en 1850 (Fausto, 1995: 29).



Fig.3. *La execution de la punition du fouet*. Debret, Jean Baptiste (1835). Fuente: Brasiliana, Biblioteca Digital de la Universidade de São Paulo (Brasil)

Simultáneamente, la potestad de la violencia se asoció a la “dignidad social” (cuanto más violento, más noble), vinculándose el poder de coerción física al *status social*. El patriarcado brasileño se caracterizó por un “sadismo persistente”, cultivado entre las aristocracias desde la niñez (Freyre, 1973:74)⁷. La institucionalización del “sadismo de los poderosos” generó importantes estructuras sociales, revistiendo la escenificación del poder de una dimensión corporal de la que es, aún hoy día, indisociable. En la sociedad brasileña, la desigualdad social está marcada en los usos del cuerpo, relacionándose intensamente con los sentidos sociales dados a la coerción física. En el marco de esta institucionalización 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. En gran medida, ellas ejecutan una “inversión simbólica” de las desigualdades del mundo social (Da Matta, 1997), ofreciendo mecanismos de compensación, transgresión y escape⁸.

Es cierto que la resistencia emprendida por los africanos en Brasil se utilizó de estrategias de enfrentamiento directo (revueltas colectivas, fuga) (Fausto, 1995:28), pero su expresión más frecuentemente se dio en estrategias cotidianas de renegociación muy a menudo basadas en sabotear la productividad *fazendo corpo mole* (haciéndose el cuerpo blando) (Dias, 2001:45). 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

⁷ Este sadismo de los poderosos también se materializó en la violencia sexual ejercida contra las mujeres en general, y contra las mujeres negras, específicamente. Éstas últimas eran apropiadas como objeto de fetiche por los hombres blancos.

⁸ 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 los hombres de las élites (Lewis, 1999).

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:

“Cada día de trabajo era discontinuo e irregular, en partes gracias a las pausas entre un trabajo y otro. Consecuentemente, no había medios de prevenir que un esclavo dejara de lado su cesto, su vara de pescar o su cuerda para juntarse a jugar o a ver la capoeira, a bailar samba de rueda, visitar un chamán afuera de la ciudad o desaparecer en una casa para rezar por la misericordia de Alá (...) los esclavos frecuentemente recibían dinero gracias a fuentes clandestinas como el toque de percusiones, la capoeira o las actividades adivinatorias.” (Reis, 1997:362).

- *Ambigüedad relacional entre los esclavos y aristócratas*. El sistema esclavista brasileño padecía de una contradicción estructural. La base económica de la sociedad se reproducía debido a la explotación de los africanos de una manera tan intensiva, que el trabajo esclavo era la única fuente de producción de valor agregado, de riqueza social. Al mismo tiempo, la esclavitud se justificaba en la ideología de degeneración racial del trabajo y corporalidad africanos. Esa contradicción generaba condiciones psicológicas muy ambiguas tanto para el aristócrata (que al azotar sus esclavos se veía degenerando su principal patrimonio), cuanto para los esclavos (que identificaban en sus Patrones la figura doble del verdugo y del padre). La presencia de los esclavos en el espacio doméstico fue uno de los factores determinantes en la generación de estas ambigüedades.



Fig.4. *Le Diner*. Debret, Jean Baptiste (1835). Fuente: Brasiliana, Biblioteca Digital de la Universidade de São Paulo (Brasil). Cena de familia aristocrata.

La alimentación, la forma de vestirse y moverse, el gusto cultural por los bailes y las festividades musicales e incluso las pautas relacionales fueron decisivamente influenciadas por ese contacto “ambiguo” entre negros y blancos.

Existieron así “espacios de intercambio” en los que la relación entre blancos y negros pudo extrapolar la dicotomía entre dominadores y dominados (Segato, 1998:143). Pese al esfuerzo en imponer las reglas culturales de las élites sobre la mayoritaria población esclava, la influencia africana cambió el conjunto de la sociedad.

2. La esclavitud en las ciudades y el surgimiento de la capoeira

Entre los siglos XVIII y XIX, los grandes centros urbanos brasileños se convirtieron en “ciudades africanas en América del Sur” (Reis, 1997:358). Africanos y afro-brasileños eran mayoría en las regiones más pobladas del país (Brown y Bick, 1987:74). En la primera mitad del siglo XIX, equivalían al 73% de la población de *Río de Janeiro*; al 46% de la población de *São Paulo*; al 68% de la población de *Pernambuco* y al 73% de la población de *Minas Gerais* (Flory, 1977:199-224)⁹:

“El ritmo del trabajo en las calles (...) era dominado por la asociación del esfuerzo físico con la brutalidad, marca registrada de la esclavitud, que resistiría a su declinación (...). Sin embargo, era ese ritmo dictado por este trabajo lo que personalizaba las calles, puesto que era lo predominante en ellas.” (Dias, 2001:45).

Los usos que los esclavos hacían de los espacios de las calles, plazas y del comercio, “ocupándolos” con performances corporales que las élites declaraban pecaminosas, empezó a ser tratado como “un problema de orden público” (Graden, 1996). Las danzas, el *batuque*, las religiones, la música, y las formas de vestirse de los africanos se habían generalizado en las ciudades brasileñas, escenificando públicamente una libertad corporal que les faltaba en el ámbito privado. Estas manifestaciones fueron prohibidas, perseguidas y reprimidas violentamente¹⁰, especialmente después de las revoluciones esclavas en Haití (Flory, 1977:217; Graden, 1996:251). La presencia de los africanos en el espacio público urbano marcó además un rasgo estructural en la sociedad brasileña:

⁹ Las estadísticas se refieren a los negros africanos o nacidos en Brasil en condición esclava o en libertad. Fausto presenta números ligeramente divergentes: “En las cuatro regiones mayores – Minas Gerais, Pernambuco, Bahía y Río de Janeiro – los negros y mulatos representaban, respectivamente, cerca de 75, 68, 79 y 64% de la población; sólo São Paulo estaba habitado mayoritariamente por blancos (56%)”. (Fausto, 1995:34).

¹⁰ La institucionalización de la Policía (ocurrida con la llegada de la familia Real Portuguesa en 1808) es uno de los elementos que marcan el inicio de las persecuciones oficiales a la cultura africana en los espacios urbanos de Brasil. Sin embargo, ya había determinaciones Reales en este sentido desde 1780. El Real Decreto de este año enunciaba: “Su Majestad [el Rey de Portugal] ordena que ninguna de las danzas supersticiosas o de idolatría por parte de los africanos sea permitida.” (Chvaicer, 2002:528).

la división simbólica entre “la calle y la casa” (Da Matta, 1985). Mientras el ámbito doméstico se consolidó como el universo de las normas aristocráticas del mundo de los blancos, marcado por sus conceptos de “intimidad” y “civilización”, la calle se consolidó como el universo de los excluidos, tomado por ritmos que desafiaban la moralidad de las élites y alimentaban movimientos de transgresión de la jerarquía social. En el espacio público urbano, negros y mestizos asumían parcialmente el control sobre sus propios cuerpos, dinamizando un escenario donde las culturas “resistentes” pudieron desarrollarse: la calle se consolidó como el locus en que la resistencia a la opresión social se materializó en unas “corporalidades transgresoras” (Chasteen, 1996:42).



Fig.5. Le chirurgien nègre. Debret, Jean Baptiste (1835). Fuente: Brasiliana, Biblioteca Digital de la Universidade de São Paulo (Brasil). Esclavos curanderos en las calles de Río de Janeiro.



Fig.6. Les Barbiers ambulants. Debret, Jean Baptiste (1835). Fuente: Brasiliana, Biblioteca Digital de la Universidade de São Paulo (Brasil). Esclavos se instalan en plaza pública para ofrecer su servicio de “peluquería” a otros esclavos.

La capoeira es una de las prácticas nacidas en este contexto de ocupación resistente del espacio público y basada en la capacidad de engañar, en la “aparente acomodación” (Lewis, 1992:40). Las primeras organizaciones colectivas de la capoeira de que se tiene noticia se denominaban *Maltas* (Holloway, 1989:643)¹¹ y constituían un *universo social* hecho *por* y *para* los hombres negros. “Fraternidades” masculinas con reglas, banderas, gestos y colores propios (Chvaicer, 2002:531):

¹¹ En portugués, la expresión “malta” es sinónimo de bando asociado a prácticas criminales. El término está actualmente en desuso en Brasil.

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

Estos gremios de “esclavos capoeira”, como eran conocidos, no se formaban alrededor de una identidad étnica específica: 14 diferentes orígenes étnicos fueron identificados entre los africanos arrestados por practicar capoeira en *Río de Janeiro* entre 1810 y 1821 (Soares, 2002). Una diversidad de esta naturaleza solamente podría existir en los principales centros distribuidores de esclavos: *Río de Janeiro*, *Salvador* y *Recife* (Eltis, 2001:31)¹², donde efectivamente, se encuentran los primeros registros referentes a la práctica de la capoeira, entre los siglos XVIII y XIX.



Fig.7 Jogar capoeira: ou danse de La guerre. [Jugar capoeira: o danza de la guerra]. Rugendas, Johann Moritz, 1835. Publicado por Lith. de Thierry Frères (Francia, 1835) en el libro: Viagem pintoresca através de Brasil. Fuente: acervo digital de la Biblioteca Nacional de Brasil (Rio de Janeiro).

Las *Maltas* solían dividir los espacios urbanos de estas ciudades entre sí, determinando los territorios de actuación donde establecerían sus actividades criminales que variaban desde pequeños hurtos hasta asesinatos de comerciantes locales (Graden, 1996:259):

“(...) Las autoridades reconocían la capacidad de organización de la capoeiragem en maltas organizadas y estructuradas según las parroquias; circunstancia que ganó más significación por estar asociada al movimiento violento de esas maltas por las calles de la ciudad. Luego, intuimos que la capoeiragem poseía una enorme capacidad de desplazamiento y adaptación al ambiente urbano del centro de la ciudad. Sería,

¹² Esas tres ciudades brasileñas componían los más importantes mercados receptores de esclavos en el mundo, siendo además, la base sudamericana del tráfico negrero (Eltis, 2001:31). Para Fausto (1995:27) *Río de Janeiro* y *Salvador* habrían sido los mercados más importantes de Brasil, cada uno de ellos con su propio sistema organizativo, y en fuerte competencia.

imaginamos, una sinuosidad propia del enfrentamiento del orden”. (Dias, 2001:19).

En el imaginario de las élites, las *Maltas*, las actividades ilegales que protagonizaban y la cultura física de la capoeira hacían parte de un mismo fenómeno que les atemorizaba y que debería ser combatido con enérgica violencia. En las primeras décadas del siglo XIX, la capoeira figuró en los discursos estatales, periodísticos y literarios como “un obstáculo a la constitución de una sociedad civil en Brasil” (Chvaicer, 2002; Graden, 1996; Holloway, 1989)¹³. Más allá de la lectura ofrecida por las élites brasileñas de aquel entonces, las *Maltas* posibilitaron a los esclavos una estrategia de re-significación de su papel social, mediando entre su conformidad al sistema y su oposición a él (Lewis, 1992), y permitiéndoles asumir la condición de “productores de la violencia”¹⁴ a partir de la subversión de la coacción física a que estaban constantemente expuestos (Soares, 2002; Flory, 1977; Graden, 1996; Chvaicer, 2002). No obstante, la dura persecución policial sufrida por los “esclavos capoeira” en *Río de Janeiro* y en *Recife*¹⁵ durante todo el siglo XIX, determinó que la práctica desapareciera de los espacios públicos de estas ciudades. A inicios del siglo XX, la *capoeira-gem* ya estaba recluida a las zonas urbanas de *Salvador de Bahía* (y a algunas de sus regiones adyacentes) como si se tratara de un fenómeno regional¹⁶.

La represión de la capoeira en *Río de Janeiro* coincidió con el desplazamiento del poder económico nacional hacia el sureste de Brasil. El proyecto de “civilización en progreso”, inspirado en los ideales del positivismo de August Comte (Cardoso y Araújo, 1992:160; Iglesias, 1992:215; Ortiz, 2003:14) y llevado a cabo por la primera república brasileña (1889-1930), había conducido el gobierno al dogmatismo del exterminio de las manifestaciones públicas de la corporalidad africana (Dias, 2001:24), recluidas ahora a los espacios periféricos donde los esclavos liberados podían ejecutar a escondidas sus tradiciones musicales, religiosas, corporales y sexuales.

¹³ Aunque la capoeira fuese perseguida por las fuerzas policiales desde inicios del siglo XIX, es solamente en 1890, con el Código Penal Republicano, cuando se promulgan las primeras leyes que la designan formalmente como crimen punido con los destierros y penas físicas (Carneiro, 1975:4).

¹⁴ La posibilidad de re-significar la violencia se transformó y ganó nuevas dimensiones en la capoeira de hoy día (Dias, 2001; Lewis, 1999; Merrel, 2005; Browning, 1997), asumiendo en ella un papel central y constituyendo el elemento que permite su adecuación al imaginario público de los países europeos, donde ella figura como un tipo de práctica que potencia la convivencia intercultural.

¹⁵ La última de las *maltas de capoeira de Recife* (denominada “*Os moleques da banda de música*”) fue exterminada en 1912 por la policía que cazó insistentemente a sus líderes – *Nicolau do Poço, Totó, Jovino dos Coelhos y Nascimento Grande* (Carneiro, 1975:4).

¹⁶ Carneiro explica en su libro publicado en 1936 sobre las religiones negras de Brasil, que siendo tan poco lo que se sabía sobre el berimbau (instrumento sonoro que comanda la rueda de capoeira) afuera de la ciudad de Salvador de Bahía, tuvo que incluir una foto del instrumento en su libro para que el lector de otras regiones de Brasil lo conociera. Concluye diciendo que: “*no hace falta repetir las palabras de hace treinta años. ¿Quién, en este país, a esta altura del siglo, aún no ha visto un berimbau?*” (Carneiro, 1975:15).

3. La Era Vargas y la construcción de la identidad nacional mestiza en Brasil

Los cambios políticos sufridos por el Estado brasileño en las primeras décadas del siglo XX condujo el país a una nueva configuración territorial. Los capitales acumulados con la venta del café generaron el excedente económico que financió la industrialización de la región sureste, generando las primeras industrias en *São Paulo* (Faoro, 2002:845) y los nuevos sectores sociales (clases medias, profesionales liberales) (Carvalho, 2001:91-92; Ortiz, 2003:40), para quienes el predominio del poder de las élites agrarias era inaceptable. Las oligarquías agrarias que durante cuatro siglos compusieron el poder económico y político de la nación fueron desplazadas, dando paso al surgimiento de una nueva burguesía nacional asentada en las ciudades del sureste (Fausto, 1995:41)¹⁷.

No obstante, aunque el sureste pasara a significar la imagen de país que las élites urbanas pensaban como el futuro de la patria, la constitución de la identidad nacional brasileña se alimentó de elementos culturales “del pasado” que, barridos de las zonas nobles de ciudades “modernas”, resistían en la vida cotidiana de la región noreste. Los bailes, los cantos, las fiestas, las músicas, las comidas, los juegos, la diversión, los sentidos de sociabilidad, el sincretismo religioso, la literatura y las formas de vestirse de la gente común en el noreste pasaron a servir como referentes de aquello que habría sido una “cultura original brasileña”, la muestra auténtica de una tradición que aún se preservaba, pese a la acción del progreso. Esto dio paso a la invención del sentido de “cultura tradicionalmente nacional”, posteriormente catalogada como el folclore de una nación fundada en el *mestiçagem* [mestizaje]. El noreste se convirtió en el área donde el mestizaje que dio origen al propio sentido de “ser brasileño” podría ser encontrado en su “estado puro”.

La fábula (Da Matta, 1981) o el mito¹⁸ (Ortiz, 2003) de una identidad nacional generada por la mezcla virtuosa de tres “razas” (indígenas, europeos y africanos) fue incorporado por el Estado brasileño en la “Era Vargas”, siguiendo un movimiento de construcción identitaria que impactaría el destino político de América Latina desde que José Martí se refiriera al continente como “nuestra América mestiza” (Sodré, 1999:28). Aunque la ideología de un Brasil mestizo

¹⁷ Ya en 1930, esta industrialización distanciaba inexorablemente los paisajes brasileños, consolidando el eje económico en el sureste y resultando en las intensas desigualdades regionales. La concentración de la inversión pública en las ciudades del sureste era la faceta más visible de esta desigual distribución de la riqueza nacional. El sureste del país se vinculó en el discurso político a la modernidad, a la sociedad urbanizada y a la tecnología. El noreste se convirtió en un retrato del pasado agrícola dibujado en años de relaciones coloniales con Portugal.

¹⁸ Preferimos la denominación “mito” de Ortiz, pues: “los héroes y mitos nacionales, en especial los mitos de origen, se encuentran entre los más poderosos instrumentos de construcción de las identidades nacionales. El carácter polisémico de los mitos les da la capacidad de expresar, de una manera más efectiva que las ideologías elaboradas, los intereses, anhelos y temores de una nación”. (Carvalho, 2001: 89).

hubiese empezado a dejar sus marcas en los escritos de la intelectualidad brasileña desde fines del siglo XIX¹⁹, la noción del mestizaje solo se transformó en discurso hegemónico cuando fue absorbida por el Estado²⁰.

Por otro lado, el mestizaje se convirtió en “mito” identitario debido al proceso de transición de una “economía esclavista hacia otra de tipo capitalista, de una organización monárquica hacia otra republicana, en que se busca resolver el problema de la mano de obra incentivándose la inmigración europea” (Ortiz, 2003:38). Al incentivar la inmigración europea masiva, el gobierno pretendía solucionar el “retraso de la civilización nacional”, aumentando la influencia de los blancos entre los sectores bajos de la sociedad, lo que deviene de la ideología racista predominante²¹. El gobierno pretendía suplir la necesidad de mano de obra libre asalariada para las ciudades industriales del sureste a través de población inmigrante. De ahí que la migración europea se distribuyera entre los estados de esa región y de la región sur, promoviendo una marginalización del negro frente a la centralidad del trabajador blanco-inmigrante (Fontaine, 1980:124). El noreste no industrializado pudo mantener la estructura demográfica esclavista marcada por la mayoría africana o afro-descendente, lo que terminaría por reforzar su estereotipo de “región retrasada” según el discurso racial hegemónico – y que permanecería inalterado hasta la Era Vargas.

Getúlio Vargas gobernó Brasil de 1930 a 1945 y de 1951 a 1954 (Fausto, 1995:185). Su llegada al poder se dio a partir de un golpe de Estado que molestó al acuerdo político entre las oligarquías agrarias de los estados de *São Paulo* y *Minas Gerais* (en el sureste de Brasil), que venían turnándose en el poder desde mediados de la Primera República (en 1889) (Carvalho, 2004:94). Contando con el escaso apoyo de las élites urbanas, Vargas fue llevado a conducir un cambio importante en la constitución de la sociedad civil brasileña. La difusión por medio de la propaganda masiva de los ideales de una identidad nacional que incluía también a los marginados, posibilitó la emergencia de un pueblo auto-reconocido como parte de la nación. Con el movimiento político de 1930, el Estado sufrió una institucionalización racionalizada que tenía por

¹⁹ Véase por ejemplo los trabajos de escritores como Silvio Romero, Euclides da Cunha (Ortiz, 2003:37) y folcloristas como Nina Rodrigues, Arthur Ramos y Edson Carneiro (Brown y Bick, 1987:75).

²⁰ El sentido de patriotismo relacionado a una condición mestiza existía en Brasil anteriormente a la independencia: “Desde el principio del movimiento de independencia en 1821, la rivalidad entre Portugal había expuesto a todos los brasileños, no importando sus colores de piel, al racismo del estereotipo de Portugal sobre la colonia rebelde. Una década de insultos promiscuamente elaborados llevó inevitablemente a que se borrara las fronteras entre retórica, raza y nacionalidad, finalmente forzando todos los brasileños a una defensiva postura donde una identidad racial mixta empezó a confundirse con alguna cosa parecida al patriotismo”. (Flory, 1977:206).

²¹ La abolición de la esclavitud africana por parte del gobierno Monárquico de Brasil se apoyó tanto en el racismo institucional del Estado brasileño, en su ansiedad de blanqueamiento de la población, como por el miedo que la presencia masiva de los africanos provocaba en las elites euro-brasileñas (Graden, 1996:250).

finalidad la centralización de su estructura y de su capacidad de intervención social (Fausto, 1995:186; Nobles, 2000:97). El gobierno surgió como principal agente del desarrollo social (Ortiz, 2003:40), acelerando una institucionalización de los derechos civiles que tornó a las teorías racistas en formalmente obsoletas (Ortiz, 2003:40):

“El año de 1930 marcó un antes y un después en la historia del país (...) En el campo que aquí nos interesa, la transformación más espectacular se verificó en el avance de los derechos sociales. Una de las primeras medidas del Gobierno Revolucionario fue crear un Ministerio del Trabajo, Industria y Comercio. A continuación, vino la Legislación Laboral y de la Seguridad Social (...)”. (Carvalho, 2004:87).

El Estado y la nación habían sido construidos durante el período monárquico (1822-1889) (Iglesias 1992:107), pero Brasil seguía siendo “un país sin pueblo para las élites nacionales” (Sodré, 1999:31). La persistente negación a incluir a negros, indígenas y mestizos en el proyecto identitario era una manifestación innegable del racismo que dominaba el concepto de civilización en el imaginario elitista (Butler, 2000:128). Este imaginario perdura hasta los días actuales (Sodré, 1999:30), pero su contenido último fue remodelado en los años 30 gracias al surgimiento legal y estatutario de los derechos de protección social (Carvalho, 2004:89). La inclusión del pueblo en el proyecto de identidad garantizó a Vargas el apoyo político de las masas, dándole un sólido sustento frente a la aristocracia rural que veía su gobierno con desconfianza.

Ese proceso de creación de la nueva identidad nacional ejecutó una inversión compensatoria en los simbolismos asociados a la raza. Si antes los mestizos eran culpables por el retraso en la marcha al progreso, ahora se convertían en la única garantía de que esa marcha continuase. La nueva identidad nacional *varguista* asume el hecho de que Brasil era, al fin y al cabo, una nación mestiza, pero una nación compuesta por “lo mejor de tres razas”, poniendo el acento en “la mezcla de sangres y en la convergencia de civilizaciones, no importando qué prácticas vengan a crecer bajo estos preceptos” (Segato, 1998:137). La intelectualidad brasileña cumplió importantes funciones en este proceso. Obras como “*Casa Grande e Senzala*” de Gilberto Freyre, defendieron por primera vez la participación de los africanos en la construcción de los valores y costumbres ahora considerados “brasileños”²². La idea de combinación armoniosa de razas implicó la afirmación de una *convivencia cordial* en la mezcla, instituyendo la posibilidad de que los brasileños se identificasen como pueblo, fuese cual fuera el color de sus pieles (Ortiz, 2003:43). La noción de *cordialidad* pasó,

²² Freyre afirmaba que: “todo brasileño, aunque blanquísimo, de cabello rubio, lleva en el alma, cuando no en el alma y en el cuerpo, la sombra, o por lo menos la pinta del negro”. (1973:269).

consecuentemente, a dominar el sentido de autodefinición de los brasileños (Holanda, 2006). El virtuosismo del mestizaje estaría puesto, entonces, en una supuesta característica ontológica del brasileño, definida como la habilidad relacional de conciliar las diferentes razas. El mito del mestizaje se transformó en un discurso de “armonía racial en el que los africanos se convierten en el corazón cultural y emocional del país” (Patterson y Kelley, 2000:21). La propuesta vanguardista de identidad nacional culminó, doblemente, en la apropiación de los discursos sobre el color (y la raza) por parte de la nación, y en la generación del mito de la democracia racial brasileña (Yelvington, 2001:243).

Por otro lado, la positivación del mestizaje permitió que las regiones del país asociadas “al pasado agrícola y colonial”, especialmente en el interior y en el noreste del país, se integraran al corpus de nación cumpliendo la función de “guardianes de la memoria cultural nacional”. La idea de que ciudades como *Salvador* fuesen la muestra viva de la cultura africana se convirtió no solamente en un consenso nacional, sino también en una opinión “científica” comprobada por importantes etnógrafos del inicio del siglo. Creyendo en el mito de una “mejor africanización del noreste”, Ruth Landes escribió en 1940:

“Brasil tiene una gran cantidad de población negra que está concentrada a lo largo de la costa pero que tiene su centro cultural en la capital de Bahía [*Salvador*], en el noreste. Bahía viene siendo llamada ‘la Roma Negra’, porque el vigor cultural [de los negros] domina la vida popular en la densamente poblada costa. (...) La vida de los negros en Bahía es modelo para la vida popular de los afro-brasileños de todas las partes del país, de acuerdo con la opinión general y con los etnógrafos brasileños, ya que se cree que ella es menos complicada que la civilización urbana y más elaborada en la ciudad de Bahía. Por ello, yo dediqué la mayor parte de mi tiempo de investigación en y alrededor de la ciudad [*de Salvador*]”. (Landes, 1940:261).

La idea de preservación de una cultura africana en el noreste generó un imaginario nacional que se expandió más allá de la frontera de Brasil, especialmente gracias al interés de etnógrafos extranjeros por esas “raíces africanas”. Landes hace parte de una generación que internacionalizó las asimetrías regionales brasileñas. Le acompañaron en esa tarea figuras eminentes como Herskovitz (1943), Bastide (1961) y Gordon (1979). El mito de la integración de las tres razas también cumplió el papel de dar un sentido más plástico a la existencia de las asimetrías nacionales que eran fruto de la concentración del proceso económico industrial en la región sureste. Aunque el noreste fuera visto como una región que no había conseguido alcanzar la marcha industrial, su permanencia en un pasado agrícola también podía ser justificada: ella favorecía la mantención de “la historia nacional”, proporcionando las tradiciones a ser

catalogadas en los archivos del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN), creado por Vargas en 1937²³. Por consiguiente, a partir de 1930, elementos que eran vistos como la cultura de los marginales, (perseguidos o legalmente descritos como actividad criminal) ganan centralidad social. Las manifestaciones públicas de la cultura afro-brasileña (bailes, músicas, juegos, religiones) que figuraban en el imaginario de las élites como actividades pecaminosas, o incivilizadas (Chasteen, 1996; Chvaicer, 2002; Holloway, 1989; Soares 2002), fueron redimensionadas:

“La ideología del mestizaje, que estaba aprisionada en las ambigüedades de las teorías racistas, pudo, al ser re-elaborada, difundirse socialmente y tornarse sentido común, ritualmente celebradas en las relaciones cotidianas, o en los grandes eventos como el carnaval y el fútbol. Lo que antes era mestizo, se torna nacional”. (Ortiz, 2003:41).

Este cambio fue operado por el aparato del Estado que recuperó la “cultura de los marginales”, reconociéndola como el centro de su proyecto identitario (Brown y Bick, 1987:85). Esas prácticas fueron convertidas en referentes del sentido de nación, dando sustancia a la excentricidad creativa del mestizaje (Chasteen, 1996:30). Gracias a este proceso, “lo popular” en Brasil se transformó sustancialmente, alterado por “la yuxtaposición fatal del concepto de la nacionalidad al concepto de cultura” (Gilroy 2002:2). El *carnaval* dejó de ser la fiesta profana de los corrompidos, para ser el “más grande espectáculo de la Tierra” (Da Matta, 1997); la *samba*, otrora definida como “música de baja calidad” (Chasteen, 1996:29), se convirtió en la música nacional por excelencia (Ortiz, 2003). La capoeira, el juego de los esclavos violentos, criminales y amorales, se transformó en el “único deporte verdaderamente brasileño” (como declararía el propio Getúlio Vargas). El *Candomblé* y otras religiones afro-descendientes fueron legalizadas, contado con financiación del Estado:

“Las *Escuelas de Samba* empezaron a recibir los subsidios del gobierno – como cuerdas muy atadas – en mediados de 1930. En ese sentido, los poderosos ritmos del batuque (como uno puede encontrar en las ceremonias contemporáneas de Macumba) de repente emergieron de los confines de la cultura negra para entrar en la más amplia cultura nacional como un dominante e incuestionable símbolo del gran aprecio con que la nación abrazaba a los afro-brasileños”. (Chasteen, 1996:31).

²³ Ciudades como *Salvador* siguen constituyéndose en el escenario nacional e internacional básicamente como “productoras de cultura afro”: “(...) antropólogos continúan encontrándose con la negritud en los ‘lugares negros’ como Bahía, Brasil, donde multitudes de estudiantes de doctorado van a buscar las ‘supervivencias africanas’”. (Yelvington, 2001:244).

4. Nacionalización de la cultura africana: entre la cooptación y la integración

La nacionalización de la cultura de los negros generó ambigüedades importantes, contribuyendo en gran medida a la invisibilización de la influencia africana en Brasil. La ideología de una nación “unificada en la variedad” tornó borrosas las fronteras entre blancos y negros (Brown y Bick, 1987; Segato, 1997; Ortiz, 2003), encubriendo la matriz africana en los contenidos culturales representativos de la nación. El mito de la armonía de las razas generó el predominio de definiciones identitarias que, aunque marcadas a partir del color de la piel, se transformaron en categorías que resaltan la mezcla y no la supuesta especificidad racial (Bonilla-Silva, 1999:901). Blancos y negros en Brasil son preferentemente llamados por las expresiones eufemísticas “claros y oscuros”, menos precisas y más fieles a la dinámica “des-definitoria” del mestizaje (Sodré, 1999:9)²⁴.

Así, en la medida que los africanos fueron integrados al ideal de nación, su especificidad en cuanto africanos se disolvió. Simultáneamente, mientras esos africanos y afro-descendientes se inclinaban sobre sus prácticas culturales (en el sentido de preservarlas, actualizarlas o reinventarlas), también se estaban nacionalizando, es decir, dando contenidos a la invención de la identidad mestiza. El mito de las tres razas operó un mecanismo de silenciamiento de las relaciones raciales (Ortiz, 2003:44), institucionalizando la ideología de que “no hay racismo en Brasil” (Burdick, 1998:139-140). Esa ceguera parcial en relación a la existencia de las desigualdades sociales basadas en el color de la piel generó un entredicho en la sociedad de brasileña: la prohibición de enunciar los prejuicios raciales (Fernandes, 1972). El sistema racial brasileño se apoyaría, paradójicamente, en la negación de la importancia de la raza (Bonilla-Silva, 1999:901):

“En Brasil, parece que dejamos las instituciones totales para áreas mínimas del sistema social. Es como si hubiese un prejuicio contra los grupos preocupados por definir sus fronteras externas e internas mediante una ética fuerte. (...) Si tienen una ética fuerte y una preocupación por la definición de fronteras, se consideran instituciones o agrupaciones antipopulares o antidemocráticas. En Brasil, la propia noción de democracia tiende a confundirse con una posición de bloquear el cierre de agrupaciones sociales (...)” (Da Matta, 1997:145).

²⁴ Encontramos una interesante descripción de ese gusto popular por definiciones eufemísticas del color de la piel en el estudio de Burdick (1998:140) acerca de los movimientos negros en Brasil. Lo curioso de la investigación está justo en el desconcierto del autor al darse cuenta de que gran parte de los hombres y mujeres que entrevistaba – y a los que consideraba negros, de acuerdo con su propio sentido fenotípico de hombre blanco norte americano – se clasificaban sí mismos utilizando expresiones como “marrón”, “mulato”, “moreno”, “mestizo” y “pardo”.

Mientras la identidad nacional estadounidense se construyó históricamente bajo la idea de una frontera nítida, violenta e inamovible entre negros y blancos, la brasileña se estructuró en las posibilidades fluidas del intercambio en la “mezcla racial” (Segato, 1998:132). Mientras en Estados Unidos el “ser negro” se daría gracias a una condición originaria; en Brasil el “ser negro” se daría gracias a condiciones fenotípicas que varían no solamente entre las regiones del país (Patterson y Kelley, 2000:23), sino también de acuerdo con los diferentes periodos políticos y con las necesidades identitarias de los sujetos (Burdick, 1998:139)²⁵. “En Brasil, el color es una cuestión de interpretación”. (Segato, 1998:136).

Pero la identidad mestiza brasileña permitió a los africanos y afro-descendientes mecanismos de ascensión social (Segato, 1998), facilitando la invención de espacios sociales intersticiales en los que uno no es ni negro, ni blanco (Segato, 1998:132; Patterson y Kelley, 2000:23)²⁶. Gran parte de los estudios hechos por intelectuales estadounidenses sobre la cuestión racial en Brasil ha tendido a no considerar el poder de *agencia social* que existe en la identidad mestiza, imputando a los afro-brasileños aquello que ellos denominan “una ausencia de consciencia racial” (Hanchard, 1994) e incurriendo en el error de leer los procesos raciales brasileños a partir de categorías analíticas acuñadas para el contexto norte-americano (Segato, 1998:132-133; Butler, 2000:132). Asumir la posibilidad de la *agencia* en el mestizaje²⁷ es muy importante para comprender el poder de integración social promovido por las agrupaciones de capoeira a partir de la modernización de la práctica – proceso que analizaremos en seguida – y también para comprender cómo los movimientos sociales realizados a partir de elementos culturales afro-brasileños han tenido importantes consecuencias políticas, pese a que no se enunciasen a sí mismos como “movimientos políticos” (Butler, 2000). Esos movimientos culturales, al ponerse justo en el espacio de mediación permitido por la ideología de democracia racial e identidad mestiza, pudieron negociar posiciones y realizar luchas (Fontaine, 1980:112) que no podrían haberse enunciado en el plano político:

“Aunque la consciencia racial de los negros brasileños ocasionalmente haya sido evidenciada en organizaciones y movimientos políticos (...),

²⁵ En 1970, la investigación llevada a cabo por Harris sobre la auto-definición del color de piel de los brasileños, encontró un total de 492 categorías citadas por los sujetos investigados, dando una muestra bastante efectiva de cómo el color de piel es una definición social abierta y jugada por los sujetos de forma estratégica (en Yelvington, 2001:243).

²⁶ Parte de este proceso de inserción social se daría vinculado a la constitución de familias entre parejas negras, blancas y morenas (Cardoso y Ianni, 1960).

²⁷ Consecuentemente, no concordamos plenamente con la postura adoptada por Gilroy, para quién las identidades nacionales generadas bajo conceptos de “*creolización, mestissage, mestizaje o hibridación*” (2002:2) sofocaron los procesos de mutación cultural y las discontinuidades que excedían las explicaciones producidas por los discursos racistas, permitiendo un camuflaje de las incongruencias sociales y evitando su captación por los agentes sociales.

ella es más frecuentemente expresada culturalmente en prácticas religiosas (Candomblé, Xangô, Alagoas, Tambor de Mina, Macumba), en eventos festivos (Carnaval), y otras formas ‘no políticas’ (Quilombismo y Capoeira).” (Bonilla-Silva, 1999:901) ²⁸.

En síntesis, el mito del mestizaje articuló la construcción de un “paradigma étnico nacional” (Segato, 1998:137) basado en la inclusión “del otro” – de todos los “otros” que no se encajaban en el concepto elitista de europeidad blanca – y sostenido bajo un proceso de “invisibilización del color”. La “invisibilización del color”, a su vez, corresponde a la generalización social de la noción de que todos pueden formar parte de la nación en igualdad de condiciones, independientemente de su color de piel o de su supuesta raza (Fontaine, 1980:111).

A mediados de los 50’s las prácticas culturales “mestizas” habían re-emergido en las ciudades brasileñas, aunque todavía marcadas por la dualidad de los estereotipos que las encasillaban a medio paso entre cultura nacional y marginalidad. La capoeira, ejemplo de lo que pasó con otras manifestaciones negras en Brasil, pasó a ser comprendida como una actividad física disociada de la ilegalidad con que históricamente fuera identificada, pero su aceptación por parte de los sectores medianos y altos de la sociedad tardaría por lo menos tres décadas más para hacerse efectiva. La ambigüedad del proceso está en el hecho de que la descriminalización de la práctica no coincidió con la elevación del *status quo* social concedido a los afro-descendientes como sujetos productores de la identidad nacional. Para firmarse como “cultura nacional”, la capoeira tendría que ingresar las lógicas de sociabilidad del “mundo de los blancos y ricos”, puesto que la ideología de superioridad de los blancos sobrevivió en el interior del proyecto de identidad mestiza, transfigurada ahora en una supuesta discriminación económica (“en Brasil no hay prejuicio hacia los negros, hay prejuicio hacia los pobres”). El “cruce de fronteras” se inició justamente en los años treinta, con la transformación del carácter atribuido a los agrupamientos de capoeira. El modelo de las antiguas maltas declinó, dando lugar al surgimiento de asociaciones registradas municipal o nacionalmente – con reglamento interno, división de funciones administrativas y con sede fija en un espacio denominado “*academia de capoeira*” [escuelas de capoeira]²⁹. La ocupación del espacio público pasó a ser una puesta en escena de dichas asociaciones, siguiendo no sólo una planificación previa sino también atendiendo a un calendario anual.

²⁸ Es importante observar que esa transformación de la “causa afro-descendiente” en movimientos culturales de la Capoeira y del Candomblé tuvieron más fuerza en Bahía que en los estados del sureste de Brasil, de manera que la “culturalización” de esas estrategias de penetración social fue un fenómeno que operó con más fuerza en el noreste de Brasil, expandiéndose de ahí hacia otras regiones del país (Patterson y Kelley 2000:23).

²⁹ En Brasil, esa nueva versión urbana de la capoeira es un fenómeno que tuvo inicio en la ciudad de Salvador, expandiéndose posteriormente hacia los otros estados de la federación.

Eso no implicó la desaparición de la capoeira de calle espontánea y sin la reglamentación de las asociaciones, pero significó el surgimiento de otro modelo de ocupación del espacio social por la capoeira. Un modelo que unió los valores de la comunidad afro-brasileña a la “concepción de educación deportiva” de las clases medias y altas. Ese nuevo asociativismo se debió en gran parte al trabajo de dos capoeiristas nacidos en *Salvador*: Manuel dos Reis Machado (*Mestre Bimba*) y Vicente Ferreira Pastinha (*Mestre Pastinha*) (Assunção, 2005:170)³⁰. Aunque ambos hayan contribuido a la creación de los dos principales estilos de organización de los colectivos de la capoeira, es el modelo de enseñanza creado por *Mestre Bimba* el que inicia dos fundamentales expansiones urbanas de la capoeira: de la ciudad de *Salvador* hacia otras ciudades brasileñas, y de los diferentes centros urbanos de Brasil hacia otros países.

El concepto de “grupo” gestionado por *Bimba* se organizaría a partir de una estrecha relación entre maestros y alumnos marcada por el liderazgo legítimo de los primeros sobre los segundos. Al mismo tiempo, el maestro transformó los patrones estéticos y metodológicos de enseñanza del arte. Adaptando la capoeira a las metodologías de los recién institucionalizados “artes marciales”, *Bimba* creó un método basado en la repetición de series específicas. En este proceso, el maestro institucionalizó la progresión en la jerarquía interna del grupo de acuerdo con un sistema de lienzos coloridos (que sus alumnos llevaban amarrados en el cuello); y creó las ceremonias que marcaban la entrada en el colectivo (el bautizo) y la progresión en los conocimientos del arte (la formación). También se le atribuye la disociación de la percusión utilizada en las religiones afro-brasileñas (el *atabaque*) de las ruedas de capoeira, probablemente en un intento de distanciar la práctica de los estigmas atribuidos a dicha religiones. El resultado de sus innovaciones fue una capoeira más rápida y acrobática, capaz de incorporar nuevas tendencias de movimiento de otras artes marciales, enseñada a partir de una metodología más cercana a la filosofía de la “educación física” del *Estado Varguista*, e institucionalizada en una estructura que permitía a los jóvenes blancos ascender en su jerarquía interna a partir de su desarrollo como *capoeiristas*.

El movimiento de *Bimba* provocó una revolución en la capoeira. Evitando las críticas surgidas entre los *capoeiristas* de *Salvador* de su tiempo, para quienes su revolución representaba una disolución de la herencia africana de la capoeira, el maestro nombró su nueva lucha la “*Luta Regional Bahiana*” [lucha regional de *Bahía*], algo que por definición había nacido de la capoeira, pero que había dado a luz a un nuevo “arte marcial”, a que *Bimba* comprendía como parte de la identidad de la gente del estado de *Bahía*. El intento de disociar su arte de

³⁰ *Mestre Bimba* fundó (en 1932) lo que se considera la primera “*academia de capoeira*” propiamente dicha, localizada en el barrio de *Engenho de Brotas*, en *Salvador*. *Mestre Pastinha* es reconocido como uno de los grandes responsables implicados en la supervivencia de una capoeira auto-identificada con las raíces africanas y que se denomina *Capoeira Angola*.

la antigua tradición no generó frutos, porque popularmente, su “lucha regional” terminó por ser conocida como la *Capoeira Regional*. Nació así el primer de los estilos *modernos* de capoeira: organizada alrededor de una jerarquía grupal cuya solidaridad interna mezclaba al mismo tiempo autoridad carismática y “meritocracia” deportiva.

En la escuela de capoeira de *Mestre Bimba*, el arte empezó a cruzar las fronteras entre ricos y pobres, entre negros y blancos. En sus clases, convivieron los jóvenes universitarios de las clases altas y los jóvenes negros marineros, estibadores y jornaleros de las clases más pobres. *Bimba* promovió un locus *sui generis* que a partir de la década de 1930 sería re-inventado en múltiples espacios de la sociedad brasileña. Un ambiente puesto afuera del ámbito doméstico donde negros y blancos intercambiarían su manera de ver el mundo. El *mestre* había materializado como *esfera pública* aquello que habitaba el centro del proyecto de identidad mestiza Varguista. Para *Bimba*, sus transformaciones en el arte no estaban emblanqueciendo a la capoeira, como pretendían muchos de sus críticos, ellas estaban ennegreciendo a los blancos (en Sodré, 2002). Fue en *Salvador*, en este antiguo centro del poder de la sociedad esclavista, que la capoeira pudo configurarse, por vez primera, como una actividad legítima dentro de la nueva identidad nacional.

Valorada como una tradicionalmente nueva, acrobática y deportiva forma de corporalidad brasileña, la capoeira de *Bimba* viajó por todo el país presentada en “espectáculos folclóricos”. Esas presentaciones llevaron el arte hacia los demás estados de la federación, encontrándose en *Río de Janeiro* con la capoeira segregada que resistía silenciosa en las periferias. Estos espectáculos ejercieron un papel fundamental en la expansión nacional de la práctica (Assunção, 2005), ofreciendo además, un nuevo tipo de profesión a los capoeiristas³¹.

El movimiento de *Bimba* provocó reacciones contrarias por parte de los *mestres de capoeira* de su generación. La *Capoeira Regional* desencadenó la contrapartida de los capoeiristas que se organizaron alrededor de capoeira entendida como “tradicional” y “africana”. Ese movimiento pronto se unificó en la figura carismática de *Mestre Pastinha*, a quién se atribuye una importante función en la generación de un nuevo estilo, la *Capoeira Angola*. La *Capoeira Angola* mantuvo el sistema tradicional de enseñanza basado en el contacto personal entre *mestre* y *discípulo*. Estéticamente, también preservó un patrón de juego más cercano al suelo, menos abierto a las innovaciones provenientes de los artes marciales, pero más fieles a la puesta en escena de la malicia que históricamente caracterizó la capoeira. La *Capoeira Angola* recibió el apoyo rotundo de las elites intelectuales de *Bahía* y de Brasil, que defendían su supuesta pureza africana como rasgo importante del folclore brasileño. Etnógrafos

³¹ En la década de 1970, la expansión de la capoeira hacia Estados Unidos de América y hacia Europa ocurriría, básicamente, a partir de las giras internacionales de los “shows de capoeira”.

brasileños y extranjeros abogaron por la preservación de la *Capoeira Angola*, e incluso algunos escritores brasileños tan importantes como Jorge Amado, proclamaron su superioridad frente “a la capoeira degenerada de Bimba”. De igual modo que la *Capoeira Regional*, la *Capoeira Angola* también viajó por Brasil con los shows:

“Gracias a la dedicación de algunos *mestres* en *Salvador*, en particular *Bimba* y *Pastinha*, la capoeira fue enseñada a una nueva generación de *bahianos*. Esos *mestres* también rehabilitaron la imagen pública del arte y la hicieron conocida para un público brasileño más extenso. Aun así, la práctica de los estilos *Regional* y *Angola*, con el acompañamiento del *berimbau*, permanecerían largamente restringidos a Bahía hasta 1950. Las exhibiciones de capoeira atraían audiencias por todo el país, pero ese marketing como folclore llevó a la percepción del arte como una residual forma de cultura popular, y no como algo a ser adoptado por las generaciones más jóvenes del desarrollado sureste. Las contribuciones de *Bimba* y *Pastinha*, consecuentemente, corrían el riesgo de ser dinamitadas por la crecientemente marginal posición que Bahía ocupaba en la economía brasileña.” (Assunção, 2005:170).

5. Desigualdades regionales, migraciones internas y la diseminación de la capoeira en Brasil

A partir de 1950, la mecanización de la producción agrícola asociada a la concentración de la riqueza en las grandes ciudades del sureste, provocó un *éxodo rural* masivo que prácticamente invirtió la distribución humana en Brasil. Si en 1950 el 63,8% de la población nacional vivía en el medio rural, en 1980 solamente el 32,4% lo hacía. En 1996, los brasileños que vivían en las grandes ciudades correspondían al 88% de los habitantes del país. En menos de cuarenta años, Brasil se convirtió en un país fundamentalmente urbano (Caramano y Abramovay, 1999:3). Se estima que, entre 1960 y 1980, 27 millones de brasileños emigraron del campo hacia las ciudades (Caramano y Abramovay, 1999:2), de los cuales 18,6 millones eran provenientes de las regiones agrarias del noreste (Caramano y Abramovay, 1999:9-13).

Para los efectos de nuestra argumentación, recuperaremos dos de los movimientos migratorios que coincidieron con la expansión de la capoeira al sureste en los años 60. Por un lado, la mano de obra desempleada por la mecanización de la agricultura en el sureste llevó a los habitantes de las ciudades pequeñas y medias a emigrar para las grandes ciudades de esa misma región, en un número que alcanza los 10 millones de personas en las décadas de 50 y 60 (Caramano y Abramovay, 1999:7-10). Por otro lado, en el noreste, la población

de las pequeñas ciudades emigró para las grandes ciudades de la costa (como *Salvador* y *Recife*) y de ahí hacia las ciudades del sureste³². Esa masa poblacional desplazada al sureste generó un lumpen proletariado que alimentaría la expansión industrial de la dictadura militar (1964-1986) y que se acumularía en numerosos bolsones de pobreza urbana. La falta de infraestructura para recibir a la población desplazada culminó en el surgimiento de asentamientos humanos en las áreas desocupadas de las grandes ciudades, consolidando la expansión de las *favelas*. En *Río de Janeiro*, los asentamientos de esos *nuevos pobres urbanos* se dieron preferentemente en la Zona Norte y en los *morros* de la Zona Sur (Cardoso y Araújo, 1992:208; Leeds y Leeds, 1978:146), encontrando con los sectores marginales de la población autóctona pobre, y por vía de regla afrodescendiente (Brown y Bick, 1987:82), que ya ocupaba esos espacios. La costa atlántica de la ciudad, situada en la Zona Sur, se desarrolló como el enclave de los “ricos” (Cardoso y Araújo, 1992:200; Leeds y Leeds, 1978:145), reforzando la construcción de una frontera territorial entre ricos y pobres en el espacio urbano de *Río de Janeiro*.

Como argumentamos anteriormente, fue a partir de la era Vargas que la cultura de los pobres fue reconocida como parte de la “cultura nacional”. Las manifestaciones culturales que habían permanecido restringidas a las zonas “pobres” de ciudades como Río de Janeiro ganaron aceptación entre las élites, aunque la distancia económica y política entre unos y otros se mantuviera poco alterada. Sin embargo, la fisura entre los dos “Brasiles” (del noreste y del sureste) amenazaba la unidad identitaria nacional, poniendo serios obstáculos a la unificación del país. El éxodo rural y las migraciones entre estas regiones solucionaron parte de ese problema, generando redes sociales estables entre ellas. El flujo poblacional hacia las ciudades del sureste llevó las múltiples “culturas regionales” hacia los espacios donde las decisiones político-económicas eran tomadas, materializando la experiencia social de un Brasil interconectado y mixturado. La cultura negra que había florecido desde los años treinta como producto legítimo del noreste se expandió al sureste:

“Los *Candomblés*, con la finalidad de acompañar sus frequentadores que se desplazaron del noreste a la búsqueda de un nuevo *habitat*, se vieron obligados a instalar sucursales en los alrededores de Río de Janeiro y de São Paulo. Cuando escribí los trabajos reunidos en este volumen [entre 1944 y 1953], había en São Paulo solamente la *macumba* individualizada y no había siquiera un único centro de Espiritismo de *Umbanda* y ahora, proliferan en esa área tanto el espiritismo como el *Candomblé*. (...) Presenciamos, sobre todo a partir de 1960,

³² En 1950, los emigrados del campo del noreste correspondían a 46,5 % del total nacional de emigrados del campo. En los 60's esa estadística retrocedió a los 27%, para llegar a los 34,1% en 1970, a los 44,6% en 1980 y a los 54,6% en los 90's (Caramano y Abramovay, 1999:7).

una total metamorfosis de las superestructuras religiosas, ideológicas y políticas ligadas a las bruscas transformaciones de las infraestructuras económicas y sociales, determinadas tanto por la urbanización, como por la industrialización”. (Bastide, 1983:xv).

La nacionalización de la capoeira, al igual que lo que ocurrió con las religiones citadas por Bastide, sucedió gracias a esos flujos migratorios. El desplazamiento de los capoeiristas provocó la diseminación de la cultura física de la capoeira de *Bahía* hacia otros estados de la federación. El proceso ocurrió de manera colectiva, a partir de la formación de agrupaciones de capoeiristas que reproducían en el sureste la vinculación vivida por ellos en su contexto de origen³³. Ese modelo de “expansión” comunitaria, común en la capoeira y en otras manifestaciones afro-descendientes, terminó por constituir un capital cultural que permitiría la expansión internacional de estas agrupaciones en mediados de los 70. Estudiando la internacionalización de comunidades religiosas afro-brasileñas hacia países en los que prevalece una estructura histórica de racismo institucional y de invisibilización de los negros, Segato concluyó que estas comunidades articulan un *código relacional* que potencia su diseminación en contextos de complejidad social (Segato, 1998:142-146). Este código reuniría un conjunto de estructuras simbólicas que orientan la vida comunitaria y se habría constituido gracias a la experiencia secular de supervivencia de los afro-brasileños en Brasil, desarrollada a partir “de las relaciones de los negros con el Estado blanco” (Segato, 1998:142):

“Paradójico como puede sonar, la filosofía contenida en ese código resiste a la racialización porque se percibe a sí misma como más grande que la raza y aspira a la universalidad. De forma significativa, ella se percibe envolviendo, abrazando al blanco. Todos los blancos son vistos, tarde o temprano, sabiéndolo o no, como sujetos a esa lógica. (...) El elemento envolvente y universalista de la cultura afro-brasileña está inscrito en los códigos de la religión como un precepto para la inclusión (...).” (Segato, 1998:144).

El *precepto de inclusión* sedimentó un *ethos* social que facilitaría la presencia del elemento negro en la sociedad blanca, potenciando los usos “inclusivos” del discurso mestizo. La eficacia de ese *código* como herramienta de vinculación social más allá de la diferencia racial permitió que los colectivos

³³ Joel Lourenço do Espírito Santo fue uno de los primeros capoeiristas de *Bahía* en establecerse en *Río de Janeiro* en los 50's (Carneiro, 1975:7). Lideró a otros 20 o 30 capoeiristas también emigrados del noreste, estableciendo su vivienda en el barrio periférico de *Madureiras*. Allí consiguió el apoyo del presidente de la *Escola de Samba* local (*Unidos da Portela*), quien financió las actividades de la agrupación de capoeira. La nacionalización de la samba generó un espacio de reconocimiento para las prácticas afro-brasileñas y la expansión de la capoeira hacia *Río* se beneficiaría de esta circunstancia.

organizados a partir de estas culturas afro-brasileñas se expandieran también hacia otros países, sorteando sus respectivos sistemas e imaginarios raciales. Así, la emergencia de los procesos de globalización en el escenario internacional posibilitó que esas comunidades expandieran sus redes hacia otros países, pero el éxito de dicha expansión se explicaría por la tecnología relacional de estos grupos. Un *modus operandi* que les une a estructuras de larga duración en la historia social de los negros en Brasil, materializadas en los valores de universalización e inclusión que dan sentido a su dinámica simbólico-organizativa. Da Matta (1997) llegaría a conclusiones semejantes al analizar las Escuelas de Samba [Escuelas de Samba]³⁴:

“La propuesta de las Escuelas de Samba nunca es la de transformarse en una institución cerrada (o total, como dice Goffman, 1974) sino la de ‘seducir’ al mayor número de personas, sobretudo de la clase dominante. Entonces, quedan presas a una paradoja social y política, ya que en la medida que realmente podrían ser instrumentos políticos, dado su alto poder de penetración, tienen que abrirse a todos los grupos de la sociedad (...). La conciliación se vuelve el punto central en la dinámica social de esos grupos y de la sociedad inclusiva. Por esa causa, la Escuela de Samba (y tantas otras instituciones populares) sirve de mediación entre segmentos sociales con intereses social y políticamente divergentes”. (Da Matta, 1997:145).

Las asociaciones y hermandades populares brasileñas siempre han estado “volcadas hacia lo alto y hacia fuera del sistema, donde, con certeza, encuentran su lugar al sol” (Da Matta, 1997:30). Los grupos de capoeira se expandieron en el territorio brasileño debido a ese “volcarse hacia afuera”, moviliizados en el bagaje cultural de los alumnos de *Bimba* y *Pastinha* que, junto a las oleadas de migraciones provenientes del noreste de Brasil, se desplazaron a las ciudades del sureste. La experiencia de expansión de la capoeira en el territorio brasileño generó un capital humano y un tipo de aprendizaje acerca de la empresa migratoria que fue transmitido entre los capoeiristas y que sirve actualmente de modelo a la expansión internacional de los grupos. Las agrupaciones se convierten, por lo tanto, en una referencia estructural que apoya las empresas migratorias hacia otros países. El proceso de establecimiento de los discípulos de los grupos de capoeira en los diversos países del mundo provocó la reproducción a escala global del fenómeno de expansión que esos colectivos habían vivido en Brasil, lo que no podría ocurrir sin un proceso de adaptación a las condiciones políticas y tecnológicas que delimitan el mundo globalizado. Pero esa expansión tampoco habría sido posible sin una perspicaz traducción

³⁴ Instituciones organizadas desde los años 30 en Brasil, responsables por el desfile de carnaval en Río de Janeiro.

del universo colectivo de la capoeira a los gustos, modos y formas de las sociedades de destino. La expansión internacional de la capoeira es, a la vez, una extrapolación y una transformación en escala internacional de las lógicas de apropiación urbanas que desde el siglo XVIII son puestas en marcha por el universo social de la *capoeiragem* en Brasil.

Bibliografía

Assunção, M. R. (2005). *Capoeira. The history of an Afro-Brazilian martial art*. London - New York, Routledge.

Bastide, R.

(1961). *O Candomblé na Bahia, Rito Nagô*. São Paulo, Cia. Editora Nacional.

(1983). *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo, Perspectiva.

Bonilla-Silva, E. (1999). “*The Essential Social Fact of Race.*” *American Sociological Review* **64**(6): 899-906.

Brown, D. D. G. y Bick, M. (1987). “*Religion, Class, and Context: Continuities and Discontinuities in Brazilian Umbanda.*” *American Ethnologist* **14**(1) (Frontiers of Christian Evangelism): 73-93.

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

Burdick, J. (1998). “*The Lost Constituency of Brazil’s Black Movements.*” *Latin American Perspectives* **25**(1 (The Brazilian Left and Neoliberalism)): 136-155.

Butler, K. D. (2000). “*From Black History to Diasporan History: Brazilian Abolition in Afro-Atlantic Context.*” *African Studies Review* **43**(1) (Special Issue in Diaspora): 129-139.

Caramano, A. A. y Abramovay, R. (1999). *Êxodo Rural, envelhecimento e masculinização no Brasil: Panorama dos últimos 50 anos*. Textos para discussão n° 621, Rio de Janeiro, IPEA.

Cardoso, C. F. y Araújo, P. H. S. (1992). *Rio de Janeiro*. Madrid, Fundación MAPFRE.

Cardoso, F. H. y Ianni, O. (1960). *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo, Cia. Editora Nacional.

Carneiro, E. (1975) *Capoeira*. Cadernos de Folclore I. Rio de Janeiro, Ministério de Educação e Cultura.

Carvalho, J. M. D.

(2001). Nación imaginada: memória, mitos y héroes. *Reflexiones en torno a los 500 años de historia de Brasil*. E. M. S. González, Rosario; Moreno, Alfredo. Madrid, Catriel.

(2004). *Cidadania no Brasil. O longo Caminho*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Chasteen, J. C. (1996). "The Prehistory of Samba: Carnival Dancing in Rio de Janeiro, 1840-1917." *Journal of Latin American Studies* **28**(1): 29-47.

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

Da Matta, R.

(1981). *Relativizando*. Petrópolis, Vozes

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

(1997). *Carnavales, Malandros y héroes: hacia una sociología del dilema brasileño*. México, Fondo de Cultura Económico.

Dias, L. S. (2001). *Quem tem medo de Capoeira? Rio de Janeiro 1890 - 1904*. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal das Culturas.

Eltis, D. (2001). "The Volume and Structure of the Transatlantic Slave Trade: A Reassessment." *The William and Mary Quarterly* **58**(1) New Perspectives on the Transatlantic Slave Trade: 17-46.

Faoro, R. (2001). *Os donos do Poder. Formação do Patronato Político Brasileiro*. 3ª Edición Revista. Rio de Janeiro, Globo.

Fausto, B. (1995). *Brasil, de colonia a democracia*. Madrid, Alianza Editorial.

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

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

Fontaine, P. M. (1980). "Research in the Political Economy of Afro-Latin America." *Latin American Research Review* **15**(2): 111-141.

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

Freyre, G. (1973). *Casa Grande y Senzala. Formación de la familia brasileña bajo el régimen de la economía patriarcal*. Venezuela, Biblioteca Ayaucchu.

Gilroy, P. (2002). *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.

Gordon, J. U. (1979). “Yoruba Cosmology and Culture in Brazil: A Study of African Survivals in the New World.” *Journal of Black Studies* **10**(2): 231-244.

Graden, D. 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.

Hanchard, M. G. (1994). *Orpheus and the Power. The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo*. Princeton, Princeton University Press.

Holanda, S. B. (2006). *Raízes do Brasil. Edição Comemorativa de 70 anos (1936-2006)*. Rio de Janeiro, Companhia das Letras.

Holloway, T. H. (1989). “‘A Healthy Terror’: Police Repression of Capoeiras in Nineteenth-Century Rio de Janeiro.” *The Hispanic American Historical Review* **69**(4): 637-676.

Herskovits, M. J. (1943). “The Negro in Bahia, Brazil: A Problem in Method.” *American Sociological Review*, 8: 394-402.

Iglesias, F. (1992). *Historia Política de Brasil*. Madrid, Fundación MAPFRE.

Landes, R. (1940). “Fetish Worship in Brazil.” *The Journal of American Folklore* **53**(110): 261-270.

Leeds, A. y Leeds, E. (1978). *A Sociologia do Brasil Urbano*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

Lewis, J. L.

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

(1999) “Sex and Violence in Brazil. Carnaval, capoeira and the problem of every day life”. *American Ethnologist*, **26** (3): 539-557.

Lovejoy, P. E. (1982). “The Volume of the Atlantic Slave Trade: A Synthesis.” *The Journal of African History* **23**(4): 473-501.

Merrell, F. (2005). *Capoeira and Candomble: conformity and resistance through Afro-Brazilian Experience*. Princeton, Markus Wiener Publisher.

Nobles, M. (2000). *Shades of Citizenship. Race and the Census in Modern Politics*. Stanford – California, Stanford University Press.

Ortiz, R. (2003). *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo, Brasiliense.

Patterson, R. T.; Kelley, R. D. G. (2000). "Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World." *African Studies Review* 43(1): 11-45.

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

Rubert, A. (1992). *La historia de la Iglesia en Brasil*. Madrid, Fundación MAPFRE.

Segato, R. L. (1998). "The Color-Blind Subject of Myth; Or, Where to Find Africa in the Nation." *Annual Review of Anthropology* 27: 129-151.

Soares, C. E. L. (2002). *A Capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808 - 1850)*. Campinas, Editora Unicamp.

Sodré, M.

(1999). *Claros e Escuros. Identidade, Povo e Mídia no Brasil*. Petrópolis, Vozes.

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

Sutcliffe, B. (1998) *Nacido en otra parte. Un ensayo sobre la migración internacional, el desarrollo y la equidad*. Bilbao, Hegoa.

Vangelista, C. (2001). "Confines políticos y Relaciones interétnicas. Notas sobre la formación territorial de Brasil, entre colonia e imperio". *Reflexiones en torno a los 500 años de historia de Brasil*. E. M. S. González, Rosario; Moreno, Alfredo. Madrid, Catriel.

Yelvington, K. A. (2001). "The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions." *Annual Review of Anthropology* 30: 227-2.