



Brújula
Volume 12 • 2018

Enfoques

Cuerpo-Axè Una cartografía afectiva de la capoeira angola en Colombia

Juan Camilo Cajigas*
University of California, Davis

*“Amigos o corpo é um grande
sistema de razão, por detraz de nossos
pensamentos acha-se um señor poderoso,
um sábio desconhecido...”¹*
(Mestre Pastinha 1889-1981)

“In these terms ethic-aesthetic interventions
become less matters of mimetic representation
and more like tactics for apprehending the
affective force of the logics of sensation”
(MacCormack 84)

* Copyright © Juan Camilo Cajigas, 2018. Used with permission.

¹ “Amigos el cuerpo es un gran sistema de razón, por detrás de nuestros pensamientos se encuentra un señor poderoso, un sabio desconocido”. Vicente Ferreira Pastinha, maestro que recrea la capoeira angola a principios del siglo XX. La traducción es mía.

El propósito del presente escrito es presentar una cartografía del territorio afectivo generado en la práctica de la capoeira angola.² De esta manera, planteo las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los afectos que circulan en este territorio y práctica?, ¿Cómo son articulados por sus practicantes? Los registros afectivo-semióticos que se describen a continuación son: cuerpo-axé, ancestralidad ecológica, atemporalidad, mandinga y libertad. Estos registros son, por lo demás, arbitrarios, en la medida en que son el resultado de mi interpretación como practicante y como observador; estos registros expresan los territorios afectivos tal como se manifiestan en la práctica transnacional del arte corporal de la capoeira angola.

Las resonancias políticas de la capoeira angola son confusas e impredecibles, porque su política afro-descendiente de carácter performativo e hipnoinsurgente, actualizada en Latino América desde el siglo XVII (en el contexto de la esclavitud y posteriores asimetrías históricas raciales), moviliza las potencialidades del afecto y de una existencia relacional-infrapolítica (Moreiras 2006). Mi propósito, entonces, es mostrar como la capoeira angola opera como una tecnología somática que posibilita generar procesos de subjetivación basados en

² La capoeira angola es un arte corporal producto del ensamblaje de cinco aspectos: movimiento, música, ritual, filosofía e historia. Las primeras referencias a la capoeira tienen su origen en el s. XVII en el contexto de la esclavitud, en Brasil (Abreu). Si bien, se piensa que tiene sus antecedentes en rituales de las culturas africanas Bantú, específicamente, en el *n'golo* o danza de la cebra, y en la *capabula* -lucha-danza que se realiza sólo con las manos (Dossar-Keneth). Entre el s. XVIII y XIX es prohibida en Brasil por estar asociada al mundo del delincuente (malandro), y a los cuerpos ilegales de seguridad de algunos grupos políticos (en la misma época también se comenzaron a prohibir prácticas religiosas ligadas a la capoeira como el candomblé). En las primeras décadas del s. XX se inicia un proceso de integración a la cultura nacional brasilera a través de la creación de escuelas como las de Mestre Pastinha (quien transmite la capoeira angola, estilo que persigue su recuperación ancestral), y Mestre Bimba (éste último creador del estilo de capoeira regional, hoy capoeira contemporánea). En la actualidad es posible hablar de una capoeira global difundida en numerosas capitales del mundo (Guizardi). El presente escrito toma como referencia principal las actividades realizadas en Bogotá desde 1998 por parte del grupo de capoeira angola Volta do Mundo, y mi vinculación desde ese año como practicante. Con relación a la metodología, el presente trabajo ha recurrido no tanto a una auto-etnografía (que tiende a objetivizar al sujeto que se describe a sí mismo) como a una "escritura de sí", en el sentido griego estoico, esto es, al testimonio de un proceso de autotransformación. Esta investigación se realizó en el marco de la maestría en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana, bajo de la dirección de Santiago Castro-Gómez.

una autoafirmación de la existencia y el ensanchamiento de la capacidad de vinculación de los actores. Esta autoafirmación implica, con Guattari, la producción de la vida para sí mismo, tanto en lo material como en lo subjetivo, poniendo en tensión y recreando la tendencia del tipo de relaciones de poder dominantes en el capitalismo tardío a estructurar a los sujetos alienándolos, es decir, sacándolos 'fuera de sí' desde su cuerpo, su deseo y su cotidianidad.

Trazar una cartografía afectiva es encontrarse en medio de un campo relacional de intensidad-territorio afectivo (McCormack 2013). En su misma definición el afecto presenta la paradoja de la ambigüedad, ya que la lógica de la sensación se manifiesta a través de la forma del contagio indefinido entre cuerpos (Deleuze; Massumi; Manning). Los límites corporales se hacen difusos, y estos operan como vectores transmisores de fuerzas (Whitehead). En este sentido, los afectos son fuerzas impersonales que se transmiten entre cuerpos. El afecto tiene, como tal, un carácter objetivo; su ser viene a la presencia, conformando un territorio afectivo, es decir, una cualidad del afecto apenas percibida, generadora de atmósferas singulares. Eventualmente, el afecto deviene emoción; en este caso, el afecto es territorializado temporalmente en una cierta individualidad. Son precisamente, estos territorios afectivos y existenciales los que de manera más concreta constituyen las redes de nuestra inter-subjetividad e inter-agencialidad (la cual, desde luego, no se limita a las entidades humanas). En el modo de lo pre-representacional, el campo de lo socionatural es definido a partir de los procesos de circulación afectiva. Estos campos se caracterizan tanto por su variedad como por la asimetría de relaciones de fuerza que genera su compleja interacción-micropolíticas. La dimensión del afecto es también, en el contexto de la sociedad contemporánea, un espacio de lucha por la hegemonía. ¿Cuáles son las formas autorizadas del sentir y del vivir?

Cuerpo-Axé

El cuerpo se mueve al ritmo de la música, gira, se esconde, salta, golpea. Estoy leve, mis movimientos son aire. De repente todo se desequilibra, algo no va bien cuando mi compañero clava su mirada en mis ojos y siento que me empieza a llevar, me arrastra con la fuerza de su cuerpo. Rastrera-¡Caigo!. Lo que esta arriba está abajo, la marea sube y baja cuando todo comienza de nuevo. ¡Risas! Y ahí me veo con una incógnita en mi rostro. De nuevo el acontecimiento, la fuerza de lo abstracto-inmanente que me llevó donde yo no quería. Pero, a todas estas, qué importa... qué importa lo que yo quiero. Todo eso es Axé y más...

Un primer aspecto que resalto es la relación de los practicantes con su propio cuerpo. Por una parte, en la enseñanza cotidiana, instructores como Primo alientan a ir más allá de nuestras aparentes posibilidades corporales; hay una referencia a los dolores y limitaciones que se sienten realizando las diferentes posturas de la gramática de la capoeira como “asuntos de la cabeza” que pueden ser superados a partir de una actitud de concentración y esfuerzo permanente. La definición de capoeira propuesta por Primo es: “la capoeira es un *rito* que ayuda a *concentrar la energía* en función de los movimientos corporales que evita la agresividad y estimula *el crecimiento espiritual*” (énfasis agregado).



Figura 1. Rueda de Capoeira Angola. Foto: Manuela Vargas Fernandez.

Estas afirmaciones pueden ser elaboradas desde varios puntos de vista. Voy a resaltar la idea de ‘concentrar la energía’ y la del “crecimiento espiritual”. Ante todo, el entrenamiento en los movimientos permite una relación especial con uno mismo a través de las sensaciones corporales. Darse cuenta de uno mismo, de cómo se realiza el movimiento, de cuáles son las dificultades que impiden el desarrollo de este. Entonces, nos referimos a la capacidad de tener conciencia del cuerpo internamente en la realización del movimiento.

Luego hay otro matiz y es la posibilidad de dirigir, concentrar la dinámica corporal propia; lo que implica darle algún sentido a la noción de ‘energía’ que en el amplio espectro de prácticas contemporáneas del cuerpo tiene una gran repercusión. En el contexto de la capoeira angola la noción de energía suele relacionarse con la noción de “Axé”, son equivalentes. El Axé es fuerza, vida, poder; en la religiosidad afrobrasileña, específicamente en el candomblé, en concordancia con la tradición religiosa yoruba, es “comprendida como energía vital, verdadera presencia de Dios en la fuerzas y formas de la naturaleza, así como en el interior de los seres humanos [...] es también, el poder de hacer que las cosas sucedan, una orden espiritual, el poder de invocar, la oración [...]” (Ligiéro 43).

En la capoeira, que desde ya aclaro, es un ámbito independiente en relación al candomblé, esta noción denota varias cosas: un juego entre dos practicantes que es cualitativamente hermoso, los movimientos son bien hechos, es evidente que hay un diálogo corporal, las formas son fluidas y no trabadas por actitudes violentas o pretensivas, entonces, se dice que es un juego bonito, respetando la técnica, y que tiene Axé; pero también, una persona con Axé o con ‘buena energía’ es una persona positiva como dirá el Mestre Poloca³, alegre, que tiene valores afirmativos, dispuesta a ayudar en la escuela para construir un bien común.

³ Conversatorio septiembre de 2005, organizado con Fabricio Apolo en la sede del grupo Volta do Mundo. Bogotá.

Particularmente, ‘concentrar la energía’ es colocar toda la disposición de la conciencia en la dinámica azarosa que propone el ritual de la rueda. Simón, otro de los instructores del grupo, hace mucho énfasis en este punto cuando se refiere a su experiencia corporal en ésta. Al iniciar la rueda y progresivamente en su desarrollo con la música, aduce que:

entro en un estado de atención acrecentada; tengo que estar tocando un instrumento, cantando, y además prestando atención a lo que esta ocurriendo alrededor. Entonces, es una especie de herramienta, el uso de los instrumentos para exaltar la atención y la conciencia. Entonces lo que me ocurre en la rueda es que entro en altísima atención y es un momento en que estoy totalmente presente.

Esta experiencia de presencia plena y de conciencia acrecentada es lo que da contenido a la idea de concentrar nuestra energía. La experiencia implica una relación con el cuerpo en el que éste es una unidad integrada: las reacciones en los juegos deben ser inmediatas, por lo cual en este contexto se insta a ‘no-pensar’ a reaccionar inmediatamente según los cambios de la situación; no puede, entonces, predeterminarse el movimiento, sino que este acontece según la secuencia que proponen los jugadores en cada momento. Luego esta experiencia es no dualista en la relación mente-cuerpo, la mente se expresa en cada movimiento, así en la capoeira *se piensa con todo el cuerpo, con las rodillas, con los brazos, con la espalda.*

En últimas, la rueda y en general la dinámica de los movimientos, los cantos y los toques implican la creación de condiciones para lograr una experiencia

propia en la que ampliamos nuestra sensación de nosotros mismos, implicándonos perceptualmente con el cuerpo del practicante, con los toques de los berimbaus, con los cantos de los integrantes, y en últimas con todo lo que acontece en la rueda y en su alrededor. Esta experiencia puede ligarse a la idea anteriormente esbozada por Primo de ‘crecimiento espiritual’ o de la religiosidad.

Otro aspecto que aparece en las conversaciones es la noción de ‘expresión’ o de ‘expresarse’. Una practicante relativamente nueva (4 años) me decía que le gustaba la capoeira porque “le permitía expresarse mental y corporalmente”, “hago lo que se me da la gana siguiendo unas instrucciones”; y, otro practicante, más antiguo, comenta que “la capoeira permite que se exprese tu espíritu”. Entonces, hay algo en cada uno que es evacuado, algo que se manifiesta en el movimiento y la forma como cada uno lo hace (lo veremos más adelante), es un moverse propio que genera una dinámica autoreflexiva.

Es interesante evidenciar acá cómo en el grupo se estimula el proceso de cada cual, no se colocan metas específicas que instauren un baremo o punto de medición según el cual los practicantes pueden ser comparados (a diferencia de la capoeira regional/contemporánea en la que se marcan los grados entre practicantes a través del uso de cuerdas de colores). Cuando un principiante ingresa a las clases, aquellos se incorporan con los que tienen más experiencia y no se estimula la idea de “avanzar” o “progresar” aunque sí existe el propósito de entrenar con continuidad e ir profundizando en los fundamentos del juego. Lo que me parece relevante es el carácter no competitivo de la capoeira angola. Aquí aparece la idea de ‘singularidad del movimiento’, o una especie de comprensión de las diferencias de todo lo que es. Entonces esto es lo que se permite que se exprese, la forma de cada cual, lo que lo hace específico y que algunos llaman en

este contexto 'espíritu', este se ve en el moverse de cada uno, en el complejo de afecciones que puede movilizar y controlar. Se busca entonces la expresión de la singularidad de cada cual; en la filosofía de la angola esto se denota bajo el lema: "cada cual es cada cual, y nadie juega de la misma manera". Cada movimiento es propio de cada practicante.

Es por eso que se generan prácticas y luego espacios que fomentan la autonomía, el autoconocimiento, y últimamente, la producción autónoma de subjetividad. Una especie de exterioridad interna, una suerte de implosión en relación con los procesos de homogeneización, inclusión y diferenciación de la subjetividad propia de la colonialidad del ser parte del capitalismo tardío, y su particular economía molecular del deseo, donde se producen "mayorías" y "públicos" (Maldonado-Torres; Lazzarato).

Ancestralidad ecológica

Capoeira angola: historia de una involución; como decir: la historia de una playa. Puede ser abordada desde una perspectiva ecológica: lo humano comparte líneas de consanguineidad con lo no-humano. "O mundo de pernas pra o ar". Lo repito, es una involución. Activar un ritmo humanamente no humano del movimiento. Es otro mirar, es otro moverse: volver a la posición sedente. Desacelerar, relajar, lentitud, presencia. Devenires-animales, devenires-atmosféricos: macaco, rabo da raia, barrabento, cabrito, passo da cobra. Cuerpos ancestrales, cuerpos-animales, cuerpos-otros. Un desocultamiento de ser estando profundamente en los múltiples cuerpos para acechar la cotidianidad en una política hipnoinsurgente.

Otra dimensión que aparece en algunos practicantes es la relación con la naturaleza. Es ampliamente conocido el estrecho vínculo entre los orígenes de la capoeira y los movimientos que figuran animales; hay varios movimientos que

llevan nombres de animales y de fenómenos atmosféricos (*rabo da arria*⁴, *media lua* (media luna), *cabrito*, *macaco* (mono), *barrabento* (viento)). Muchos de los movimientos que se llevan a cabo en los entrenamientos están basados en las inversiones: se ve el mundo desde abajo y se juega mostrando la espalda. La sensación al practicar los ejercicios es la de volverse animal a partir de las posturas corporales y el espectro de visión que abren. Pero, no sólo este ‘devenir-animal’ se pone en juego con los movimientos sino también con los innumerables cantos que alaban, invocan y representan seres de la naturaleza.⁵

Simón menciona: “de hombres pasamos por animales y llegamos a criaturas del universo, si cabe decirlo así”. Según su testimonio hay un vínculo directo con la naturaleza, desde los comienzos de la capoeira y un sentimiento de respeto por el universo, aunque él no se refiere directamente a ninguna clase de manifestación religiosa afrobrasileña. Es algo que progresivamente se va despertando con la práctica, con el permanente ejercicio de desplazamiento en el piso, con las manos abiertas fuertemente apoyadas en la tierra, “con el modo silencioso y hábil de retirarse y luego volver a entrar en acción”. No se representan los animales, no se copian sus movimientos, más bien, nos movemos según sus velocidades, transformando la observación del espacio, reduciendo el tiempo, actuando por instinto, sin pensar; todo el tiempo se repiten en el grupo frases como “el que piensa, pierde”. Es cazado, derribado por el contendor.

⁴ Rabo de arraia: ‘rabo de raya’. Este movimiento encarna la potencia de la raya de mar.

⁵ Hago referencia a algunos cantos que refieren a elementos naturales (los transcribo traducidos): 1) Oh, arena / Oh, arena del mar. Oh, arena / Oh, arena del mar. 2) Esta cobra me muerde / Señor San Bento / Ella me va a morder / Señor San Bento / Ella es peligrosa / Señor San Bento.



Figura 2. Rueda de Capoeira Angola. Foto: Manuela Vargas Fernandez.

Es interesante entonces evidenciar este aspecto de la experiencia compartida, el vínculo con lo natural a través del devenir-animal. Muchas veces, antes de iniciar la rueda, mientras se canta la *ladainha* (cantos al inicio de la rueda), los jugadores tienen las manos apoyadas en el piso. Eso es visto como una especie de bendición, de protección, una forma de seguridad y de confianza en ellos mismos que se pondrá a prueba en el momento del juego, pero esa confianza se fortalece con el tocar el piso, con una forma de compartir un modo de ser afectado por la tierra. Y esto se presenta no sólo al inicio de la rueda: “tan sólo recordar a mestre Poloca, su risa, su movimiento de cuerpo-culebra, una danza que atraviesa su cuerpo, intempestivo. A la mitad de un juego que estaba bastante apretado, peligroso, hacen ‘*volta ao mundo*’ y en ese momento acercándose a su pequeña hija, toca el piso y cierra sus manos acercándolas al pecho.”⁶

⁶ Notas personales. Grupo Nzinga, Salvador Bahía, Brasil Agosto de 2006. “*Volta ao Mundo*” es una secuencia de movimiento, un llamado, en la que los jugadores con los brazos extendidos caminan en dirección contraria a las manecillas del reloj, con el objeto de llamar la atención del compañero y preparar la siguiente secuencia de movimiento.

A-temporalidad

El tiempo se devora a sí mismo como una bola de fuego. No es posible encontrar una posición exacta en este lugar. La onda de sonido que produce el berimbau 'olea' mi cuerpo. Entro en consonancia y me saco del sufrimiento permanente que conlleva la existencia en la temporalidad del antes y el después. Una vez en ese abismo... temblor ... sonrisas.

Para una de las antiguas practicantes, en la rueda se tiene la experiencia de no tener la noción de tiempo habitual, como tampoco el mismo cuerpo. Cuando se está al pie de los berimbaus y se comienza el juego en un instante ya no sabemos que pasó antes o después, o cuál es la duración exacta del juego, que es corto o largo. Definitivamente se opera por intensidades, por las diferentes afecciones que se presentan entre los cuerpos; no hay unas coordenadas que nos anclen a un tiempo lineal y predeterminado. Se juega desde un no-saber conectado con la sensación de perderse, de olvidarse. Por eso Simón nos comenta: “la rueda es un no-lugar, un no-tiempo; cuando entras te despojas de tu cuerpo”.

Antes que nada, es impresionante esta cualidad de “estar-sin-tiempo” o de entrar en otra dimensión de lo temporal, tal vez más cercana a la que lo griegos llamaran *kairos*, el tiempo del ‘aquí y ahora’, o lo que los latinos llamarían el *nunc stans*, el “presente eterno”; en la cosmología bantú pertenecería al tiempo en el que se encarna la potencia-axè, un espacio liso lleno de afecciones e intensidades para el cual no hay acciones con un fin específico (Ligiéro; da Mata). Por eso los juegos son así, el desenvolvimiento de un motivo que acontece y que se manifiesta en la dinámica de dos cuerpos en presente puro, que no están intermediados por ninguna forma de predeterminación conceptual, sin comienzo ni fin.

De ahí, para algunas practicantes: “lo sagrado es el movimiento”. En la rueda se resalta la circularidad del movimiento y su cualidad antihoraria, se va en contra de las manecillas del reloj, entonces para algunos de los practicantes, en la rueda no está presente ese tiempo de normalidad, un tiempo que se va, que se

pierde, que es mercancía, sino que se manifiesta un tiempo que permite la circularidad del movimiento, un ritmo acompasado musicalmente y que manifiesta la interioridad del practicante.

Pero también hay otra cuestión en el manejo del tiempo en la capoeira angola frente a la vivencia normalizada del tiempo y es la *lentitud*, o como se le llama en el grupo, *givagar*, *givagarinho*.⁷ Dado que en la escuela se sigue el linaje del Mestre Jogo de Dentro se da un especial énfasis a la ejecución de un movimiento corporal acompasado, lento, bien delimitado, potente y profundo. Cambiar de velocidad en la ejecución de los movimientos permite el desenvolvimiento de un juego basado en el escuchar del cuerpo del otro y no en el monólogo y la agresividad. Y, sobre todo, cambiar la velocidad del cuerpo implica la articulación de otra percepción del mundo a través de la formación en una colectividad o membresía de perceptores.⁸

La lentitud y el estado de presencia corporal que implica provoca el olvido de lo que éramos antes de entrar en la rueda. Para algunos el 'estrés' del trabajo, los dolores estomacales, sentimientos de depresión, miedo o angustia desaparecen en el momento de la rueda, pero más allá del manejo de los sentimientos y afectos normalizados, esta lentitud comienza a afectar la cotidianidad de los practicantes invitándolos a desacelerarse, a cambiar el ritmo de vida y asumir su corporalidad y experiencia en forma paralela y singular con respecto a la tendencia normalizadora en la vivencia contemporánea del tiempo caracterizado por la aceleración de los ritmos vitales (Virilio 1996). Entonces, entre los practicantes, se busca entrar en un tiempo "más natural" o mejor aún, en un manejo del tiempo

⁷ Esto se evidencia en algunos cantos en la rueda: gibaga, gibaga, capoeira angola es gibaga / gibaga angola para jogar bonito / gibaga angola pra no mastungar. Lo traduzco literalmente: despacio, despacio capoeira angola es despacio / despacio angola para jugar bonito / despacio angola para no golpear.

⁸ Sobre este proceso corporal articulado desde una perspectiva fenomenológica ver Downey (Downey 2005).

que no enferme, que no debilita ni mata, sino uno más acorde con los “ritmos naturales” del cuerpo.

Esto afecta la cotidianidad de los practicantes y sus formas de trabajo: nadie en el grupo tiene un empleo de tiempo completo indefinido o lleva un estilo de vida excesivamente consumista o estresante. O mejor dicho, su relación con el mundo laboral es tal que permite generar las condiciones materiales para permanecer en el entrenamiento diario o frecuente y en la asistencia a las ruedas. En últimas, llega a convertirse en un eje en la vida personal que implica una lucha por la producción autónoma del tiempo, controlándolo, manejándolo. Es interesante recordar una de las acepciones del término *manginguero* con relación al mundo laboral. *Manginguero* es una persona que no entrega del todo su fuerza de trabajo para que el señor (en el caso de la esclavitud) aumente su capital (plusvalía); por el contrario, no se entrega del todo, y pretende manejar su tiempo, vagar, negarse (Capoeira 106). Algo semejante pasa entre algunos practicantes que se encuentran comprometidos con las dinámicas de la capoeira y con el propósito de mantener las condiciones de su práctica.

Mandinga: conexión, vinculación y presencia

La mandinga de gaia, el movimiento de la tierra, la fluidez del cuerpo: zigzag armonioso que recorre las células...

Es imposible describir el contenido completo de esta palabra. Dentro del mundo de la capoeira hay mucha controversia sobre cuál sea su significado. Lo que intento en este apartado es ubicar, en las vivencias y conversaciones, el lugar de lo sagrado en la práctica del grupo.

Cuando hablamos sobre qué sería lo religioso o lo sagrado en la capoeira muchos se niegan a admitir la existencia de esta dimensión. Remiten la noción de 'religión' a un conjunto de doctrinas formales, a una cierta institucionalidad muy marcada por la experiencia católica. Otros por el contrario son católicos y a veces opinan que ir a la rueda es como "ir a misa", aunque en realidad separan sus creencias religiosas de la práctica. Por último, también pueden encontrarse opiniones que niegan cualquier influencia de lo religioso y centran su práctica en la atracción por la adrenalina, aunque su entrega y compromiso pueden leerse como algo religioso. En fin, hay variedad de opiniones y en últimas la capoeira y la religión no se ligan directamente.

Con todo, en las conversaciones está presente un sentimiento que se relaciona con lo sagrado y con el ritual. El testimonio que cito arriba da una aproximación posible a lo que sería el ritual de la rueda tal como se ha experimentado entre los practicantes activos de Bogotá. Recordemos que Primo comentaba que la capoeira era ante todo un *ritual*, el cual posibilitaba el *crecimiento espiritual*. El contenido de esta experiencia ritual está dado para algunos practicantes por la 'conexión espiritual' que se le da a todo lo que se presenta en el juego. La conexión con el interior, con la música, con la energía de las otras personas; también en términos de 'protección', agradecimiento, y sentido de pertenencia. Otro practicante, resume la idea de conexión diciendo que "lo sagrado es el cuerpo: el cuerpo que respira, que se abre; desplegar las alas al cuerpo dormido".

En la rueda vamos progresivamente entrando en algo, el sonido del atabaque (tambor) es acompasado, repetitivo y lento, los tres berimabaus ejecutan toques diferentes (toque *gunga*, *medio* y *viola*), el pandeiro acompaña junto con otros instrumentos percutivos. Ese algo o sensación colectiva comienza a crecer como un ciclo que se expande y se intensifica; a la vez acontecen los juegos, cada uno diferente de acuerdo con lo que se da entre los jugadores. En fin, de repente sólo existe un adentro, todo lo que está pasando en la rueda: *la capoeira acontece* y

se incorpora en los cuerpos. Y entonces se presenta esa conexión con la 'energía' presente canalizada en las personas, en la música y en nosotros mismos y la ejecución de los movimientos como 'llamas ardiendo': *devenir-axè*, *cuerpo-manginga*. Esa conexión provocada por el aumento en la concentración y la atención genera una unidad colectiva de acciones sincronizadas: basta una mirada silenciosa para que los jugadores cambien el ritmo de la rueda, o atiendan a una circunstancia en el exterior.



Figura 3. Rueda de Capoeira Angola. Foto: Manuela Vargas Fernandez.

Con lo anterior podría definir la sacralidad presente en la capoeira como *conexión con lo interior y con lo exterior*, lo cual recuerda una de las nociones latinas de religión: *religare*, que se traduce como reconectarse, religarse. Por eso, para Simón, lo que pasa en la capoeira "de religioso solamente tiene la elevación que hace en nosotros, pero no es una elevación que nos separa del mundo, sino que nos hace mundo". Lo hermoso es evidenciar cómo se presenta ese *hacerse mundo*, lo cual remite al movimiento; en otra conversación Manuela expresa que: "Lo sagrado es el movimiento -todo está vivo-, moverse es una acción sagrada; inventarse el movimiento". La conexión con lo vital se da a partir del movimiento,

de lo que se genera en cada uno con la ejecución compartida de los movimientos, y eso, precisamente, es lo que se experimenta como sagrado: la vida manifestada como movimiento en uno, a través de uno. En esa medida la vinculación que se da entre jugadores los incluye en un movimiento con un carácter más impersonal, la vida misma como “potencia-axè”. Vinculación y presencia lograda a través del cuerpo en un presente eterno que quiebra el tiempo lineal orientándonos hacia lo infinito, hacia la perpetuidad de la vida como movimiento.

De ahí que la directora del grupo, Deborah, no encuentre mejor forma de definir la capoeira sino como algo que es de “*sólo preguntas, nunca de respuestas*”. Algo inacabado que nos abre constantemente hacia una acumulación de perspectivas. En la capoeira nadie es dueño de la verdad. No hay verdad única, sólo estilos y devenires. Es constante el sentimiento de inacabado, de infinitud presente en esta práctica. Ese es tal vez uno de los legados más profundos de la directora del grupo, una actitud de respeto hacia algo que está más allá de nosotros en el pasado y en el futuro, y que las pequeñeces de nuestros caprichos no pueden obstaculizar.

Otro aspecto de lo que puede denominarse como ‘religiosidad’ o ‘actitud ritual’ es acciones muy presentes en las ruedas como acercarse al pie de los berimbaus y tocar el piso⁹ y luego la frente, ‘pidiendo’ una especie de protección, o de buen recibimiento en el contexto de la rueda; otros se prosternan, se dan una bendición, otros tocan la parte baja del berimbau gunga o del atabaque.¹⁰ Pero en

⁹ En este punto es necesario anotar las relaciones con el mundo simbólico africano: “Por lo tanto, lo sagrado está en el piso. Nacida con la esclavitud negra, la capoeira está impregnada de una visión africana del mundo. Y lo sagrado, para la cultura religiosa africana, se localiza primordialmente en lo bajo (en oposición al legado judeo-cristiano que sitúa lo sagrado en el cielo, en lo alto) (tradicción mía) (Reis 208). Esto nos abre a aspectos como las relaciones entre colonialidad y espiritualidades; las asimetrías de poder propias de la colonialidad han implicado la negación de formas de espiritualidad no cristianas. Con todo, a pesar de la evidente mercantilización y occidentalización de las espiritualidades no-occidentales (Caicedo), hago la afirmación de que el s. XXI participa en los procesos de descolonización de la subjetividad mestiza (Cusicanqui), a partir de la emergencia de espiritualidades otras.

¹⁰ El “berimabau gunga” es el berimbau que comanda la rueda; el “atabaque” es el tambor.

fin, a pesar de estas diferencias de acciones corporales lo que es común es que realizan un momento de concentración y de agradecer que todo vaya bien en el juego, -“buscar el piso y pedir que la tierra lo reciba a uno”-, el cual no es inocente, pues se pueden presentar golpes y lesiones, y en el pasado de la capoeira, la muerte. Es interesante resaltar que las bendiciones que se ven también pertenecen al mundo del candomblé (tocar el piso, luego la frente y luego dirigir la mano al cielo) o del catolicismo (persignarse).

Hay otra faceta de este aspecto que es la noción de ‘cuerpo-cerrado’. Se dice, en general, de alguien que tiene esta cualidad cuando trae consigo amuletos, fetiches o encantamientos (tomar leche expuesta a la luz lunar y no tener relaciones sexuales antes del día de la rueda) antes de entrar en la rueda; estos elementos protegen el cuerpo del jugador y le dan gran habilidad; pero no sólo este encantamiento se ejecuta con amuletos, sino también con la propia *mandinga*, según un corrido: “*quien carrega con mandinga, no precisa patúa*”.¹¹

La *mandinga* es en este caso una especie de poder personal que engaña y desconcierta al contrincante en el juego, y que provoca que quien la tiene, mantenga el control del juego y del espacio dentro de la rueda. Por eso se recalca también permanentemente en el proceso de aprendizaje de los movimientos el hecho de mantener ‘cerrado’ el cuerpo, de que uno no debe estar todo el tiempo abierto, al acceso del otro, vulnerable, sino que debe encubrirse, mimetizar sus verdaderas intenciones, no mostrar todas las cartas de entrada. Eso hace que la capoeira sea un arte del encubrimiento que se expande a todas las dimensiones de la cotidianidad, en el trabajo, en el estudio, en la pareja; según otro testimonio: “la capoeira me da un ritmo, una tonalidad ante la existencia, una visión, una sensibilidad, tener “jogo de cintura” ante las circunstancias, ir con calma, así en el juego de la vida con sus rastreras”. El *ser mangingero*, es una actitud permanente y valorada en este contexto simbólico. Por lo tanto, vemos que presenta matices que

¹¹ “Quien tiene “mandinga” no necesita amuleto”. (La traducción es mía).

ligan esta práctica a formaciones religiosas del mundo afro-brasilero, pero entre los practicantes del grupo no se manifiestan directamente conectadas, sino que se confía en la acción sin enfocarse en la creencia religiosa como tal, algo así como una actitud secular con respecto a acciones que en otros contextos son sagradas y que aquí cubren otro matiz de expresión, aunque permanezca alguna idea de sacralidad. Así parecen ser las actitudes hacia lo sagrado en el s. XXI, algo relativo a lo íntimo, a lo personal, a lo cotidiano, y prácticas en grupos pequeños y redes concretas. Podría decirse, entonces, que estos territorios afectivos activan redes micropolíticas decoloniales que producen un reencantamiento del mundo, y en consecuencia, la enactúa de nuevas esferas cognitivas y sociales.¹²

Ladainha: grito de libertad

En la rueda de capoeira se siente una alegría, un sin sabor, un nosotros... Alegría en el pecho, más que eso, movimiento zigzagueante, mirada y toque del corazón-mano al piso, a la tierra, a algo denso, pesado, pero que te da firmeza en el corazón. Mirar al camarada, quién sea, y no saber que va a pasar; con todo, vamos hacia adentro, hacia un agujero negro, el hoyo de la boruga o del ratón, vamos hacia todo lo que un ser humano libre puede expresar desde lo más profundo de su conciencia, desde un adentro insoslayable, uno para el que no queda ninguna palabra... desde el fondo del no-pensamiento.

¹² En este punto es pertinente hacer referencia al tema de las nuevas religiosidades. Podría decir que la capoeira angola tal como se vivencia en el grupo en cuestión tiene una relación ambigua con lo religioso. Por una parte, hay caracteres que niegan esta relación, como el ser una práctica netamente corporal; sin embargo, las descripciones de las experiencias y la vivencia de lo colectivo si pueden remitir a cánones de la experiencia de lo ritual y lo sagrado. En últimas, el asunto nos remite al lugar que cada vez más tiene lo “religioso” en la sociedad contemporánea, remitiéndonos a lo privado, íntimo, y lo que nos hace de nuevo generar una existencia relacional (Mestre Janja).

En el evento del año 2007 (el VII Colombia Ginga), el maestro Jogo de Dentro decía de manera coloquial que la capoeira es un “*movimiento de liberación de la conciencia*”. Me pregunto que querría decirnos con esto, y además cómo lo interpretamos nosotros. Esto nos remite a cómo viajan las prácticas y sentidos, y a las deformaciones que tienen de acuerdo con los contextos en los que se las reciben y recrean. Según otras conversaciones con Jogo, la capoeira angola manifiesta algo así como una política de lo cotidiano, en esta dimensión entonces se juega a “invertir las situaciones desfavorables en el campo social”. Teniendo en cuenta que la rueda es una recreación metafórica de la sociedad, las inversiones corporales, como realizar posiciones boca abajo, con las manos en el piso, están subvirtiendo el orden corporal hegemónico; para algunas estudiosas de la capoeira:

si pensamos el cuerpo en tanto un microcosmos social, el capoeirista, al entrar en la rueda cabeza abajo, al invertir lo alto por lo bajo, estaría subvirtiendo el orden de la jerarquía corporal dominante, y consecuentemente, el orden social. [...] Por tanto, si consideramos que la rueda de capoeira es una metáfora del espacio social, tal vez podamos decir que el juego de capoeira es una metáfora de negociación política establecida entre negro y blancos en el Brasil. Negociación permanente, determinada por la búsqueda de la libertad en el tiempo de la esclavitud, y desde entonces marcada por la búsqueda de ampliación del espacio político de los negros en la sociedad brasilera”¹³ (Reis 221).

¹³ La traducción es mía.

Lo anterior, evidencia la constante lucha por las reivindicaciones raciales que se generaron en Brasil desde el tiempo de la esclavitud. Los ordenes establecidos en la formación biopolítica y corpopolítica son negados y recreados a partir de la capoeira como un campo que genera otra corpopolítica. La corpopolítica del conocimiento no sólo opera en el plano de la clasificación racial y la inscripción hegemónica de conocimientos, sino que también genera conocimientos y prácticas otros.¹⁴ (Espectro)subversiones e (hipno)insurgencias: lo alto corporal por lo bajo corporal, el adelante corporal por el atrás corporal. El juego de la capoeira es un juego de contra-poder; se trata de aprovechar el espacio que deja el otro para, de manera sorpresiva, invertir las reglas del juego que garantizan la dominación. Ahora bien, lo interesante es que esto no se limita a la situación racial e histórica de la sociedad brasilera, sino que ha viajado en el tiempo y en el espacio, manteniendo el 'espíritu de resistencia' en otros lugares, en otros cuerpos con historias diferentes de fractura colonial.

En el grupo Volta do Mundo, esta política de lo cotidiano está relacionada con la noción de que la realidad muda constantemente y por eso las diferentes situaciones, eventos o momentos del juego pasan rápidamente de ser desfavorables a favorables y viceversa. Por ejemplo, quien en un momento determinado está dominando el juego y la manera como se desenvuelve el espacio, puede pasar a colocarse en una situación estrecha y 'sin salidas'. Lo que acontece en la rueda se vuelve por reiteración¹⁵ una actitud en el mundo cuyo horizonte se

¹⁴ Para una discusión sobre las diferentes escalas de la acción política, ver: Connolly.

¹⁵ En este punto me acerco a Butler, para pensar la forma en que podemos generar otras pautas de subjetivación y de co-producirnos dentro de las condiciones de posibilidad que articulan los mecanismos de sujeción (Butler).

ubica en el ámbito laboral, familiar, personal, etc. Al último, se convierte en una forma de representar, enactuar los contenidos perceptuales y actitudinales en medio del orden normalizado. Para John, ese “juego de cintura” es el que se vuelve una actitud cotidiana. Podría decir que esta actitud se basa en un estado de alerta y en una disposición a ser recursivo en las situaciones, a buscar entradas y salidas de manera permanente, pero también a ser desconfiado, precavido, a esperar el cambio en las situaciones y a tener respuestas frente a este. En síntesis, según la forma como comenzamos a vivenciar la práctica, pero también incluyendo los testimonios de practicantes recientes, pasamos de una lógica cenestésica, centrada en el estilo del movimiento, en las posturas, en el manejo de las velocidades, en el diálogo intercorporal (lo que constituye toda una fenomenología de los hábitos corporales adquiridos (Downey 30) a una forma de comportarse, a una actitud que desenvuelve y enactúa, -genera- un mundo en particular.

Otro aspecto a tratar en esta afirmación es el hecho de que la capoeira opera como un medio de autodescubrimiento. Según *Jogo de Dentro*, es posible recobrar “ese lado espiritual” frente a las actitudes propias de un mundo violento. El habla desde su experiencia de trabajo en las favelas, donde esta práctica se puede llegar a convertir de un medio de sobrevivencia en el contexto de los mundos del narcotráfico, las delincuencias, la drogadicción. Sin embargo, esta experiencia no se reduce a los procesos desarrollados en las favelas; puede remitirse a diferentes personas que lo practican.

Cuando se habla sobre lo político en el grupo, o de cómo la capoeira angola es una forma de resistencia se remite a la construcción de un campo de libertad que parte de un ‘control interno de las pasiones’, de una cierta ‘no dependencia’ y de crear una condición propia del ser hombre o mujer. Aprender capoeira es aprender a ser uno mismo en un mundo de modelos comportamentales preestablecidos o inducidos desde fuera, en un mundo capitalista que genera mundos particulares de acuerdo con las necesidades del cliente (Lazzarato 45). Esta producción autónoma y deslocalizada de afectos constituye un campo con

una potencia propia que establece negociaciones con campos ya sobrecodificados por la maquinaria axiomática del capital. En últimas constituye un campo de experimentación autónoma constituyendo un contra-poder al interior mismo de las situaciones capturadas por la lógica del capital; o mejor aún, se podría afirmar que es una forma de resistencia que se realimenta del mismo sistema que impone las formas de captura.



Figura 4. Rueda de Capoeira Angola. Foto: Manuela Vargas Fernandez.

El control interno tiene que ver en el contexto de la rueda con cuidar de ‘no desbaratarse’ cuando el juego se torna imprevisible y el otro jugador nos arrastra, cuando de repente no sabemos ni qué estamos haciendo, es decir, con una cierta sensación de desubicación y de pérdida de los límites que dan seguridad; en este caso, se hace un llamado a estar consiente de sí mismo en el movimiento. Por otra parte, tiene que ver con no dejarse llevar hacia un juego violento que rompería los criterios de respeto por el otro en la rueda, y además, perdería de vista el sentido estético y lúdico propio de la capoeira angola. Estos aspectos son básicos en lo que se denomina un ‘jogo bonito’: si bien, hay una objetividad en el movimiento, este carácter no debe volverse competencia ni agresión. Cuando esto sucede se paran los juegos desde el berimbau ‘gunga’ que comanda la rueda, o uno de los dos

jugadores ‘llama al pie del berimbau’ para cerrar el juego. Este control sobre la propia interioridad puede tornarse una actitud cotidiana y permanente que para algunos de nosotros es un recurso que posibilita el ‘juego de la libertad’ como una claridad para ver de ‘qué somos esclavos y alejarnos de eso’, en el sentido de todas las formas de vida que son creadas como modelos estandarizados y alienantes.

La capoeira angola es, entonces, un movimiento de liberación de la conciencia. No quiere decir que por gracia de sí misma otorgue algo así como la “libertad”; se podría afirmar, que más bien puede llegar, en ocasiones, a constituirse en un medio para, en un recurso, una palanca que ayuda a luchar por cierta forma de asumir la existencia, a generar *esferas afectivas y cognitivas autónomas centradas en el potenciamiento de la atención y por ende en la construcción de realidades, situaciones y estados de cosas.*

Es curioso que, según los testimonios mostrados, coincidamos con apreciaciones que se hacen sobre la práctica de este arte en otros contextos; por ejemplo, en Brasil se desarrolla un terapia denominada somacapoeira, dedicada a emplearla para liberar la energía crónicamente estancada en la musculatura, debido entre varios factores a las semióticas asignificantes (mecanismos de control perceptual y corporal). Según esta corriente, esta práctica permite “descubrir, ampliar y profundizar las percepciones y sensaciones que el ejercicio corporal va produciendo en nuestro cuerpo, transformando las corazas neuromusculares” (da Mata 56). De esta forma, por ejemplo, el dualismo mente/cuerpo pierde densidad cognitiva. Estas transformaciones internas no son inocentes, ni pasan desapercibidas, sino que progresivamente van desanclando los controles internos de la subjetividad/corporalidad para afectar por resonancia los espacios y actividades cotidianas, proponiendo a mi modo de ver, estrategias de autodescolonización, territorios afectivos –ritornelos- que llegan a proponer espacios de negociación de los ordenes biopolíticos y geopolíticos, pero además, formas inéditas de estar juntos.

La *ladainha* que se canta al inicio del evento de la rueda es un lamento, es un grito/llanto que actualiza el dolor, la lucha y la creatividad de los humanos esclavizados (Zapata Olivella). Al cantarla traemos a cuento esa memoria, y los hacemos copresentes: a través de la práctica de la capoeira angola re-existen (Albán) y continúan resistiendo. Son fantasmagorías (Mazzoldi & Duque) que agencian una hipnoinsurgencia en esta política afectiva y onírica decolonial. Celebramos también que hoy en día la capoeira sigue siendo una práctica de libertad que actualmente significa generar nuestras propias condiciones de vida comenzando por nosotros mismos: *yo soy el otro; el otro soy yo*.

Reflexión final

Los territorios afectivos propios de este tipo de política performativa, no se definen a partir de la política normativa del estado. Pensando, para finalizar este texto, con la noción de infra-política de Alberto Moreiras, es posible considerar cómo lo que define al estado es la instauración de un cierto plano de inmanencia. Esto es lo que Schmitt llamó el “nomos de lo político” (Moreiras 47-49). En el plano del nomos todo se rige según el principio de soberanía del estado. Este plano se encuentra articulado por los ejes binarios de amigo/enemigo e inclusión/exclusión. Estos ejes determinan las coordenadas de acción sobre las cuales se despliega la lucha por la hegemonía. Esta es la definición y operatividad de la política en tanto práctica administrativa de la soberanía. Las luchas de los movimientos sociales se encuentran de antemano inscritas en el plano del nomos del estado. De igual manera, los sujetos políticos emergen como capturas o vectores en el plano del nomos. Este nomos/orden es como el aire que nos permite subsistir en tanto sujetos. La pregunta por la infra-política de Moreiras va en la dirección de cuestionar el *a priori* constituido por el plano del nomos como administración de la soberanía. La ‘infra-política’ apunta a un detrás, a un antes, a un por fuera de. No se trata, entonces, de una hegemonía, sino de una para-

hegemonía. Lo que subsiste bajo el suelo imperial (es decir, la política de estado romana basada en el nomos), es: el no-sujeto de lo político.

Esta forma de lo político, por un lado, no está basada en el Estado ya que no ocurre en el plano del nomos y su estructura helio-política –modos jerárquicos. Por otro lado, el no-sujeto, a la que ésta hace referencia, es (con Heidegger) la existencia, o sea, la apertura relacional de lo ente a los múltiples modos de desvelamiento del ser. En Moreiras el no-sujeto está definido en términos negativos; la crítica afectiva e infrapolítica es una crítica negativa inmanente.

Este escrito ha sugerido cómo la emergencia de territorios afectivos implícitos en la práctica de la capoeira angola, genera modos de lo colectivo que encarnan una existencia relacional, reterritorializando el cuerpo, el afecto y la cotidianidad. Así entonces, espaciotiempos infrapolíticos producen una *experimentación colectiva sobre sí mismo* y, por ende, la generación de nuevos procesos de subjetivación, agencia corporal y experimentación política que, tal vez, permitan *des-ligarse* del nomos autorizado, y así mantener abierta otra posibilidad para la descolonización infinita de la acción y el pensamiento.

Obras citadas

- Abreu, José de Francisco. *Capoeira, Bahia século XIX. Imaginario e documentação*. Salvador Bahia: Instituto Jair Moura, 2005.
- Alban, Adolfo. "¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia," Wilmer Villa y Arturo Grueso Bonilla (eds.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, Universidad Pedagógica Nacional. Alcaldía Mayor de Bogotá, 2008.
- Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra. 2001.
- Capoeira, Néstor. *Capoeira. Os fundamentos da malícia*, Editora Record. 1991.
- Caicedo, Alhena. "Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación," *Nómadas*, no. 26, 2007, pp. 115-127.
- Cusicanqui, Silvia Rivera. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui: "Seguir mirando a Europa es apostar por un suicidio colectivo," 2016, <http://anarqui coronada.blogspot.com/2016/09/entrevista-silvia-rivera-cusicanqui.html>, consultado en 07/08/2017.
- Connolly William. *The Fragility of Things. Self-organizing Processes, Neoliberal Fantasies, and Democratic Activism*, Duke University Press, 2013.
- da Mata 2001 João. *A liberdade do corpo. Soma, capoeira angola e anarquismo*, Editora Imaginário. 2001.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones, Pre-Textos*, 1999.
- Dossar-Kenneth, Michael. *Dancing between two worlds: an aesthetic analysis of capoeira angola*, PhD. diss., Temple University, 1994.

Downey, Greg. *Learning Capoeira. Lessons in Cunning from an Afro-Brazilian Art.*

Oxford University Press, 2005.

Guizardi Menara Lube. “Asumir el comando”: La Capoeira como red social y migratoria,” *Nueva Sociedad*, no. 233, 2011, pp. 150-166.

Guattari, Félix & Sueli Rolnik. *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Traficantes de sueños, 2006.

Lazzarato, Mauricio. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Traficantes de sueños. 2006.

Ligiéro, Zeca. *Iniciación al Candomblé*, Panamericana Editorial. 1995.

Maldonado-Torres, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. Santiago Castro-Gomez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémico más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, 2007.

Massumi, Brian. *Parables of the virtual: movement, affect, sensation*, Duke University Press. 2002.

Manning, Erin. *Politics of Touch: Movement, Sense, Sovereignty*, University of Minnesota Press, 2007.

McCormack, Derek. *Refrains for moving bodies: experience and experiment in affective spaces*, Duke University Press, 2013.

Mestre Janja. “Instituto Nzanga de Estudos da Capoeira Angola e de Tradições Educativas Banto no Brasil”. *Inventando Pólvora*, no. 1, 2013, Entrevista realizada en marzo de 2003,

http://www.inventandopolvora.org/CMJres_cast.html, (consultado en:
24/01/12)

Moreiras, Alberto. *Linea de sombra. El no sujeto de lo político*, Palinodia, 2006.

Reis, Leticia Vidor de S. *O mundo de pernas para o ar. A capoeira no Brasil*, Publisher
Brasil. 1997.

Virilio, Paul. *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*, Manantial. 1996.

Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*, Free Press, 1979.

Zapata Olivella, Manuel. "Cayena," Conferencia pronunciada en la Fundación
Cultural Cayena, Bogotá, 2004.