

Estimado lector/a:

Gracias por descargar este artículo. El texto que está a punto de consultar es de acceso libre y gratuito gracias al trabajo y la colaboración desinteresada de un amplio colectivo de profesionales de nuestra disciplina.

Usted puede ayudarnos a incrementar la calidad y a mantener la libre difusión de los contenidos de esta revista a través de su afiliación a la asociación AIBR:

<http://www.aibr.org/antropologia/aibr/socios.php>

La asociación a AIBR le proporcionará una serie de ventajas y privilegios, entre otros:

- 1 *Recibir en su domicilio la revista en papel, en Europa y América (tres números anuales).*
- 2 *Acceso a consulta de los artículos en proceso de evaluación en la revista, así como a otros documentos de interés en la Intranet de socios.*
- 3 *Derecho a voto en las asambleas de socios, así como a presentarse como candidato a la elección de su Junta Directiva.*
- 4 *Recibir el Boletín de socios (tres números anuales), así como la información económica relativa a cuentas anuales de la asociación.*
- 5 *Reducción de precios en congresos, cursos, libros y todos aquellos convenios a los que a nivel corporativo AIBR llegue con otras entidades (incluidos los congresos trianuales de la FAAEE).*
- 6 *Promoción gratuita, tanto a través de la revista electrónica como de la revista impresa, de aquellas publicaciones de las que sea autor y que estén registradas con ISBN. La difusión se realiza entre más de 6.400 antropólogos suscritos a la revista.*
- 7 *Cuenta de correo electrónico ilimitada de la forma socio@aibr.org, para consultar a través de webmail o cualquier programa externo.*
- 8 *Promoción de los eventos que organice usted o su institución.*
- 9 *Opción a formar parte como miembro evaluador del consejo de la revista.*

IMPORTE DE LA CUOTA ANUAL: Actualmente, la cuota anual es de 34 euros para miembros personales.

Su validez es de un año a partir del pago de la cuota. Por favor, revise la actualización de cuotas en nuestra web.

<http://www.aibr.org/antropologia/aibr/socios.php>



ANTROPOLOGÍA SIMÉTRICA DENTRO DEL RITUAL DE LA CAPOEIRA ANGOLA EN BRASIL

Sergio González Varela

University College London

Resumen

A lo largo del desarrollo de la antropología social existen numerosos problemas relacionados con el tipo de conocimiento que se genera a partir de la interacción entre antropólogo y el Otro. En ocasiones el resultado es una imposición de perspectivas, una distorsión o una incredulidad sobre otras realidades culturales. Este artículo explora las posibilidades de una antropología simétrica, que se propone posicionar las perspectivas del Otro y del antropólogo en el mismo nivel epistémico y ontológico como parte de un diálogo entre iguales. La discusión teórica está basada en material etnográfico proveniente del ritual afro-brasileño de la capoeira, donde existe un proceso continuo de transformación e identificación humana con animales. Dicho proceso es concebido como real y como un efecto colateral que surge de la práctica ritual de la capoeira. En este sentido, la transformación animal no es una mera representación colectiva o una metáfora explicada por causas sociales escondidas. Al contrario, es un devenir, una intensidad entre diferentes mundos que fusionan símbolo y contenido en una sola modalidad. Por lo tanto, es sólo tomando seriamente el mundo desplegado por la alteridad que la antropología puede proponerse verdaderamente a entender la diversidad cultural en sus propios términos.

Palabras Clave

Antropología simétrica, alteridad, capoeira, transformación animal, realidad

SYMMETRICAL ANTHROPOLOGY IN THE RITUAL OF CAPOEIRA ANGOLA IN BRAZIL

Abstract

Throughout the development of social anthropology there are many problems related to the type of knowledge that stems from the interaction between anthropologist and the Other. In some occasions the outcome is an imposition of perspectives, a distortion or incredulity of other cultural realities. This article explores the possibility of a symmetrical anthropology, which proposes to place the perspectives of the Other and the anthropologist in the same epistemological and ontological levels, as part of a dialogue among equals. The theoretical discussion is based on ethnographic material from the Afro-Brazilian ritual of capoeira, where there is a continuous process of human transformation into, and identification with animals. Such process is conceived as real and as a collateral effect of the ritual practice of capoeira. In this sense, animal transformation is not a collective representation or a metaphor explained by hidden social causes. On the contrary, it is a becoming, an intensity between different worlds that merge a symbol and a content into one single modality. Therefore, it is only by taking the world displayed by alterity seriously that anthropology can claim truly to understand cultural diversity in its own terms.

Key Words

Symmetrical anthropology, alterity, capoeira, animal transformation, reality

Recibido: 7 de Agosto de 2009
Aceptado: 25 de Noviembre de 2009

Introducción

Al interior de la relación que se establece entre el antropólogo y el Otro hay una barrera epistémica y ontológica que pocas veces se puede superar con respecto al entendimiento de la diversidad cultural. Por un lado se inscriben límites discursivos para dar cuenta de otras realidades, por el otro se enuncian imposibilidades de tipo ontológico sobre el carácter fenomenal¹ de otros mundos. Al final del trayecto, la antropología se instaura normalmente en un orden asimétrico donde el peso de validez de conocimiento se sustenta de acuerdo con el punto de vista del antropólogo en detrimento del saber del Otro, donde el primero tiene las respuestas sobre el mundo del segundo, y donde antropología significa en muchas ocasiones desmitificar o encontrar las causas sobre prácticas culturales ajenas sin darle cabida epistemológica a las enunciaciones creadas por la alteridad. Es contra esta asimetría epistémica y ontológica que este artículo se sitúa.

La primera parte de este texto se centra en mostrar los límites de credibilidad de otros mundos posibles y sus repercusiones en la creación de lo que llamaré la certeza antropológica. En este contexto, varias de las argumentaciones teóricas elaboradas principalmente por Roy Wagner y Eduardo Viveiros de Castro son usadas como referencia para postular la existencia de una antropología simétrica que intenta nivelar las condiciones epistémicas del antropólogo y del Otro.

La segunda parte exhibe las principales dificultades que existen al interior de la antropología, relacionadas con la restauración de un orden simétrico entre antropólogo y nativo. Parte de esta argumentación se basa en mi propio trabajo de campo realizado con grupos practicantes del ritual afro-brasileño de la capoeira Angola en Salvador, Brasil en los años 2005 y 2006.

La tercera y última parte propone la creación de nuevos conceptos en antropología para dar cuenta de otros mundos posibles. En este sentido se pasa de la descripción de diferentes realidades a las formas como esos mundos son

¹ El término realidad fenomenal se refiere principalmente al límite de horizonte perceptual similar al descrito por Maurice Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* (1945). En este sentido, los términos Mundo o realidad fenomenal se refieren al "algo" exterior a la conciencia. Lo fenomenal consistiría en las coordenadas de sentido y percepción del sujeto, en otras palabras, lo que el Otro ve, percibe e interpreta como real.

clasificados y percibidos. El énfasis se centra en el carácter de invención que se produce al interior de la diversidad cultural, la cual en muchas veces genera diferentes realidades conceptuales que distan de ser conmensurables con las del antropólogo. De esta forma es como otros mundos se realizan como multiplicidades ontológicas.

La conclusión aborda los intersticios entre realidad fenomenal y orden conceptual, a la vez que ofrece un resumen de los principales puntos discutidos a lo largo del texto.

1. El mundo del otro como posible; realidad y certeza antropológica

El tema inicial de este artículo surge de una pregunta al interior del quehacer antropológico. La pregunta es la siguiente: ¿hasta qué punto otorgamos credibilidad al mundo del Otro, a lo que nuestros “informantes” nos aseguran que perciben? En otras palabras, ¿en qué momento este discurso que se aleja de nuestras certezas de lo que consideramos nuestra realidad es negado como posible?

Este cuestionamiento pudiera ser percibido como carente de importancia, como una pregunta fútil destinada a una infructífera discusión, sin embargo, desde mi punto de vista, el indagar sobre el mundo que el Otro percibe y la actitud que suscita en el antropólogo no es un ejercicio inútil, al contrario, es un cuestionamiento vital para entender la forma en que el proyecto antropológico en su conjunto incide en la creación de la idea de certeza y de conocimiento.

Preguntarse por la realidad del Otro y por sus contrastes con el mundo del antropólogo, es también preguntarse por la forma como éste último crea y produce el conocimiento sobre otras culturas. Como es bien sabido, el antropólogo depende del trabajo de campo, de su interacción en el seno de otra cultura para crear teoría. Él vive con otros seres humanos, aprende en algunos casos una nueva lengua, se adapta o intenta en la medida de lo posible adaptarse a una nueva rutina (la cual no siempre es del todo cómoda), y sobretodo, aprende a escuchar y escribir sobre otras gentes, registrando atentamente sus experiencias y sus modos de vida. Él decide, de acuerdo con sus intereses y sus objetivos, privilegiar cierto tipo de información, la cual formará parte de su elaboración discursiva sobre el Otro. Ahora bien, durante su estancia en el campo, el antropólogo es confrontado con opiniones y descripciones

que son totalmente diferentes a las suyas, con prácticas que son ajenas a su modo de vida y a su mundo. En un panorama ideal, él jugaría el rol de un traductor cultural, de alguien que acumula información que después, con cierta distancia cultural de por medio, haría inteligible a través de un proceso discursivo.

Sin embargo, en esta relación del antropólogo con su “objeto” de estudio, cabe situar la cuestión sobre los límites del acercamiento y compenetración del investigador con el Otro. Parece que a pesar de su más honesto deseo el antropólogo se ve expuesto en su experiencia de la alteridad, con sujetos que lo interrogan y que abren una brecha entre lo que es su mundo y lo que no es tan fácil de entender dentro de sus esquemas perceptuales. En este sentido, lo que sería el punto central de la discusión de esta sección estaría ligado con el status ontológico de otras realidades. Por ejemplo, tomemos como punto de partida lo que se ha denominado como explicaciones mitológicas o religiosas del mundo. El antropólogo durante su estancia en el campo, compila y transcribe narrativas sobre seres y explicaciones fantásticas, sobre aspectos que desafían el intento de una razón lógica para su mundo. Normalmente estas narrativas son clasificadas como “creencias”, como aspectos de otra cultura que no tienen cabida en la realidad, por ejemplo, ellas son vistas como “representaciones colectivas” en el sentido dado por Durkheim (2001) y posteriormente en la interpretación cognitiva dada por Dan Sperber son consideradas como representaciones semi-proposicionales (Sperber, 1985: 60). Su status ontológico no va más allá de lo que no puede ser posible en el mundo real. Se puede establecer sus lógicas, sus estructuras internas, su sistematización y su relación con otras áreas como el ritual o la política, pero difícilmente se reconocerán como realidades posibles. Teniendo en mente esta división a priori entre lo que es real o no, el antropólogo se ve forzado a nombrar esas narraciones precisamente como “míticas” o “simbólicas” y raramente o casi nunca se atrevería a asumir la posibilidad de darle existencia ontológica a esas descripciones culturales.

Esta actitud, puede ser considerada como tenuemente etnocéntrica, ya que el antropólogo ha impuesto su propia visión del mundo sobre la del Otro. Se podrá objetar que el papel del antropólogo es entender otras culturas y que no se necesita creer fielmente en lo que los nativos nos dicen para llevarlo a cabo². Se puede

² Objeción en cierta forma compartida por Eduardo Viveiros de Castro (2002, 2004).

también eludir la cuestión ontológica por medio de un ejercicio de tolerancia apelando por un relativismo cultural, justificándose por medio del establecimiento de una base neutra y respetable de comparación, creyendo que con esta actitud se ha resuelto el problema³.

No obstante, lo cierto es que se ha consolidado en este proceso de comparación cultural entre antropólogo y el Otro una idea democratizadora de la diversidad que clasifica al mundo del Otro como válido mas no como posible. Como lo ha señalado Peter Winch, el calificar las perspectivas del mundo del Otro como erróneas en comparación con las occidentales es un proceso ilegítimo (Winch, 1964: 313); es una actitud que despoja al Otro de cierta credibilidad, donde se pueden establecer un sinfín de causas y razones por las cuales su mundo es diferente, pero donde difícilmente se puede asumir honestamente que ese mundo ontológicamente es real. Este proceso de democratización de la diversidad produce respeto por otras culturas y tolerancia, pero toma solo como punto válido de comparación el mundo del antropólogo; es, en este sentido, un proceso asimétrico.

Eduardo Viveiros de Castro ha señalado correctamente que esta relación asimétrica de conocimiento es parte de lo que él denomina como las “reglas clásicas del juego antropológico”, la cual hay que cuestionar:

La idea antropológica de cultura coloca al antropólogo en posición de igualdad con el nativo, al implicar que todo conocimiento antropológico de otra cultura es culturalmente mediado. Tal igualdad es por lo tanto, en primera instancia, simplemente empírica o de facto: ella dice respeto a la condición cultural común (en un sentido de género) del antropólogo y del nativo. La relación diferencial del antropólogo y del nativo con sus respectivas culturas, y por lo tanto con sus culturas recíprocas, es de tal orden que la igualdad de facto no implica una igualdad de derecho—una igualdad en el plano de conocimiento. El antropólogo tiene usualmente una ventaja epistemológica sobre el nativo...la matriz relacional del discurso antropológico es hilemórfica: el sentido del antropólogo es forma; el del nativo, materia...¿Que acontece si rechazamos al discurso del antropólogo su ventaja estratégica sobre el discurso del nativo? (Viveiros de Castro, 2002: 115, traducción propia)

Más adelante, Viveiros de Castro se pregunta ¿qué pasaría si se rechazara la supremacía epistémica del antropólogo? y ¿qué es lo que pudiera producirse como consecuencia de una relación con la alteridad basada en un compromiso del antropólogo por otorgar credibilidad al mundo del Otro en un mismo plano epistémico?:

³ Una argumentación por ejemplo desarrollada por Clifford Geertz, principalmente en su artículo *Anti-Anti-Relativismo* (1984)

¿qué es lo que cambia, en suma, cuando la antropología es tomada como una práctica de sentido en continuidad epistémica con las prácticas sobre las cuales elabora, como equivalente a ellas? Esto es, ¿cuando aplicamos la noción de “antropología simétrica” (Latour 1991) a la propia antropología, no para fulminarla por colonialista, exorcizar su exotismo, minar su campo intelectual, sino para hacerla decir otra cosa? (Viveiros de Castro, 2002: 116, traducción propia)

Negarse a jugar el juego clásico del antropólogo apunta a una visión simétrica de la diversidad cultural y del mundo del Otro. La respuesta que da Viveiros de Castro es categórica: “Justo porque el antropólogo toma al nativo muy fácilmente por otro *sujeto* que él no logra verlo como un sujeto *otro*, como una figura de otredad que, antes de ser sujeto u objeto, es la expresión de un mundo posible” (Viveiros de Castro, 2002: 118, traducción propia). Este punto de partida, similar al que se propone en este artículo, aboga por una simetría entre las posiciones del mundo del antropólogo y del nativo. Por lo tanto, existe un riesgo en considerar el mundo del Otro sólo como “representaciones sociales” o como “creencias”. Desde una perspectiva política, no considerar otros mundos como plausibles evidencia una supuesta supremacía del saber por parte del investigador en una relación de poder que no permite o, mejor dicho, juzga de antemano lo que sí es parte del mundo y lo que simplemente se clasifica como ilusorio, o como “mítico”; desde una perspectiva ética, deja muchas interrogantes respecto a la interacción entre antropólogo y nativo, ya que siempre parecería que el primero tiene las respuestas y las causas de las acciones de este último; desde un punto de vista teórico, restringe la posibilidad de acción y de pensar al Otro seriamente y de generar conocimiento a partir de él, en este sentido la capacidad de invención es restringida y parcial.

De acuerdo con Roy Wagner (1981), existe un proceso de incesante invención, una fuerza positiva que posibilita la creación de cultura. Por lo tanto, la pregunta sobre la posibilidad del mundo del Otro remite a la fundamental cuestión sobre la existencia de una “realidad objetiva”, exterior a la injerencia de las configuraciones culturales. En este sentido Wagner es claro al precisar los riesgos que acarrea la negación del poder de invención en la constitución de la diversidad cultural :

Si insistimos en objetivar otras culturas a través de *nuestra* realidad hacemos de sus objetivaciones de la realidad una ilusión subjetiva, un mundo de ‘puros símbolos’, otras “clasificaciones” de lo que ‘realmente esta ahí’... donde quiera que imponemos nuestra concepción e invención de la realidad sobre otra cultura...transformamos su creatividad nativa en algo arbitrario y cuestionable, un simple juego simbólico de palabras. (Wagner, 1981: 144, traducción propia).

Como consecuencia, la perspectiva se pierde y el antropólogo se aísla en su propia concepción del mundo y el acercamiento cultural se quiebra o no se totaliza. De este modo, la pregunta sobre el mundo del otro no es algo banal, al contrario, toca todos los puntos clave de la relación intrínseca entre antropología y alteridad. El método a seguir, o más bien, la recomendación que nos da Wagner consistiría en aplicar una relatividad objetiva y subjetiva al mismo tiempo, con nuestra cultura y con la de los otros mundos culturales:

Al menos que seamos capaces de *sostener nuestros propios símbolos como responsables* de la realidad que nosotros creamos con ellos, nuestras nociones de símbolos y de cultura en general yacerán sujetas de un enmascaramiento por medio del cual nuestras invenciones ocultarán sus efectos. Esto 'no quiere decir' que el antropólogo está obligado a 'creer' en las realidades de las personas que el estudia, o que está obligado a abandonar a vivir o participar en su propia cultura. Implica, mejor dicho, que el individuo que es capaz de penetrar los procesos de invención y de 'creencia' podrá lidiar con los significaciones sin ser 'usado' por ellas. (Wagner, 1981: 144-45, traducción propia)

La propuesta de Wagner es sugerente, por un lado abre caminos a una forma más equilibrada de hacer antropología y obliga al investigador a un compromiso más genuino con sus "sujetos" de estudio. Si bien él explicita que no es necesario "creer en otras realidades" y que la mejor solución radicaría en no dejarse seducir por esos mundos y sus significaciones sino en mantener una posición distanciada y mesurada, parece difícil encontrar un punto medio donde la coexistencia de ambas posiciones, "no creer" y al mismo tiempo penetrar distanciadamente esas creencias, pudiera lograrse. Wagner no ofrece detalles acerca de cómo llevar a cabo dicha empresa antropológica, sin embargo, nos deja con la propuesta de encontrar un punto de referencia más simétrico y con una base relativamente objetiva sobre la realidad.

Del mismo modo, Luis Villoro ha puesto de relieve la dimensión ética entre creer y conocer (Villoro, 2008), donde el ideal de orden simétrico se daría precisamente en el nivel ético de conocimiento del Otro y de respeto a sus creencias. Como lo menciona Villoro: "Se trata del deber y del derecho a confiar en los demás, a no suponer sin razones, incongruencia o engaño en su conducta" (Villoro, 2008: 287). Por lo tanto, es imprescindible respetar la diversidad cultural pero también otorgar la posibilidad de acceder a otras formas de percibir el mundo.

Si bien el concepto de realidad en antropología es problemático, ya que siempre tiende a caer en el polo de las divisiones clásicas entre Universalismo y

Relativismo se podría hablar de un principio, que, si seguimos el argumento de Wagner, nos situaría en una posición donde “realidad” significaría “realidades” y donde cada cultura se definiría como creadora de mundos y no como partes de una sola realidad objetiva que sería la misma para todos. La perspectiva de aceptar y otorgar la posibilidad de existencia de dichos mundos aunque no creamos en ellos, nos lleva a aceptar también la propia relatividad objetiva del antropólogo y de su propia cultura. De esta forma, la pregunta sobre sí creemos o no en el mundo de la alteridad, se transforma en una indagación sobre el alcance y la posibilidad de entendimiento de esos mundos por parte del antropólogo, sin reducirlos a meras representaciones imaginarias.

2. Simetría y diversos mundos posibles

La conformación ontológica de las realidades del Otro, o sea una antropología simétrica, entrecruza los linderos universalistas y relativistas en antropología y cuestiona la validez epistémica y ontológica de la noción de Mundo, en este sentido, su carácter de posibilidad.

La visión clásica de la antropología parte del supuesto de que los seres humanos formamos parte de un Mundo: y que cada cultura lo adapta o interpreta de distintas maneras y de ahí surge la diversidad cultural. Bruno Latour (1993), Roy Wagner (1981, 1986, 2001), Martin Holbraad (2005, 2008), Viveiros de Castro (2001, 2002), y Marilyn Strathern (1995) entre otros, han atacado desde diferentes puntos de vista analíticos esta ecuación que nos dice: Un Mundo=Infinidad de culturas. Sus críticas convergen al manifestar su rechazo a esta idea de que se habita “Un solo Mundo”. En realidad, lo que se demuestra en varios de esos estudios es una idea inestable y crítica concerniente a esa aparente unidad de un Mundo natural y universal que las culturas solo interpretan de distintas maneras. Al contrario, como dice Bruno Latour (Latour 1993), la división del par Naturaleza (universal)/Cultura (particular) son obra de occidente, una ficción antropológica difícilmente aplicable a todas las culturas. No todos los grupos humanos definen sus interacciones en este par dicotómico, como Viveiros de Castro lo ha señalado para el caso amerindio, donde lo que existe es un multinaturalismo y una habitación de múltiples mundos por parte de las culturas estudiadas, en lo que se ha denominado

como una visión perspectivista entre el mundo animal y el mundo humano (Viveiros de Castro, 2002).

De acuerdo con Latour, existe una tendencia injustificada por universalizar la idea de Mundo Natural: “Es tanto imposible universalizar la naturaleza como reducirla solo al estrecho ámbito del relativismo cultural” (Latour, 1993: 106, traducción propia) Por lo tanto, la interrogante sobre la existencia del mundo del Otro opera contra la noción reificada de Naturaleza universal pero también critica la sumisión absoluta dentro del relativismo cultural. La posición de Latour otorga al mundo natural solo cierto carácter relativo y múltiple, donde las intersecciones encontradas apuntan a problemas culturales y clasificatorios semejantes lidiando en mundos distintos. De esta forma, la ecuación Un Mundo=Diversas cultura, se invertiría de la siguiente manera: Semejantes problemas culturales=Diversidad de mundos.

Los límites propuestos por semejante inversión pueden parecer desmesurados en un plano ontológico. Ello implicaría en apariencia el abandono de toda certeza y la disolución de cualquier intento por establecer una comunicación intercultural. Sin embargo, concebir esa inversión como posible es la brecha que se abre paso para la concepción sobre otros mundos. Al poner en suspenso la credibilidad de una Naturaleza Universal, se establece un nivel simétrico entre antropólogo y nativo, donde el juicio negativo a priori sobre otras realidades da paso a un acercamiento sobre la alteridad en una forma positiva.

Sin embargo siempre hay riesgos. En esta apertura a la diversidad de mundos es posible perder la perspectiva y sufrir los desgastes de la inconmensurabilidad o la intensidad de otros mundos. Esta apertura, ese devenir intenso como lo han llamado Gilles Deleuze y Felix Guattari en el caso del devenir animal (2004: 256-342), genera multiplicidades que en ciertas circunstancias pueden acarrear una ruptura total de significación, una pérdida de sentido, o un vacío descriptivo. A continuación ofrezco un ejemplo etnográfico tomado de mi propio trabajo de campo entre los grupos de capoeira Angola en la ciudad de Salvador⁴, Bahía, en el nordeste Brasileño, donde

⁴ Los datos que se ofrecen a continuación forman parte de mi investigación doctoral sobre la capoeira Angola que se llevó a cabo en la ciudad de Salvador, Brasil en un lapso de trece meses, de octubre de 2005 a noviembre de 2006. El material obtenido se basa principalmente en mi propia experiencia como participante y observador en cinco de las más importantes academias de capoeira Angola de la ciudad.

otorgar credibilidad al mundo del otro conlleva siempre un cuestionamiento serio sobre los límites del quehacer antropológico y su realidad fenomenal.

2.1 Transformación animal en el ritual de la capoeira Angola

La capoeira es un ritual que combina aspectos de arte marcial con danza y juego. Su desarrollo histórico anterior al siglo XX en Salvador forma parte de un debate no del todo resuelto dada la escasez de datos al respecto, sin embargo, existe un consenso sobre su origen afro-brasileño de acuerdo a las investigaciones históricas realizadas en Río de Janeiro durante el siglo XIX (Soares, 2001) y en Salvador entre los años 1850 y 1940 (Dias, 2006; Röhrig, 2005; Pires, 2001).

En Salvador, la capoeira ha pasado de ser una actividad informal y poco estructurada, a un arte especializada, enseñada en espacios cerrados, dividida en estilos, jerarquías y grados. En Salvador, la capoeira está dividida en dos modalidades, Regional y Angola. La Regional, creada en 1930 por *mestre* (maestro) Bimba está basada en un principio estrictamente marcial, de competencia e innovación, mientras la Angola, creada aproximadamente en 1940, fue fundada como una reacción a la expansión de la Regional y se basa en un principio de “tradicción” y “pureza” afro-brasileña. Ambos estilos comparten ciertas similitudes en sus formas de ejecución, sin embargo son diametralmente opuestos en sus formas de delinear una cosmovisión y su devenir histórico en las últimas tres décadas los ha distanciado sobremanera⁵. La relación de multiplicidad animal y sus efectos que discuto en este artículo corresponden exclusivamente al desarrollo de la capoeira Angola, aunque esto no quiere decir que dicha relación no se evoque también en grupos de capoeira Regional. Tal relación existe entre los grupos de Regional pero su énfasis se da principalmente en el desenvolvimiento de habilidades físicas, y en el apreciamiento de movimientos acrobáticos.

⁵ La capoeira Regional por ejemplo, ha incorporado elementos de otras artes marciales como el judo y el jiu-jitsu, a su vez, ha implementado un sistema de jerarquías simbolizado por el cambio de cuerdas o cintas, similar al usado en las escuelas de karate y taekwondo. La capoeira Angola por el contrario, es reticente a estos cambios innovadores y se ha distinguido por un énfasis más cercano a lo que los practicantes consideran su matriz africana, por ejemplo el desenvolvimiento musical, el apego a reglas específicas sobre el desarrollo del juego y la existencia de elementos prestados de la religión afro-brasileña del Candomblé.

La lógica del juego⁶ de capoeira Angola consiste en una interacción cara a cara entre dos individuos dentro de un círculo de combate, donde el objetivo consiste en exhibir los puntos vulnerables de un oponente usando la simulación de ataques como arma, y movimientos acrobáticos como defensa; no existe, o por lo menos no hay una intención de usar movimientos bruscos y directos, al contrario todo es simulado, disfrazado, escondido y jugado al ritmo de la música en vivo ejecutada por los mismos practicantes. El círculo donde la capoeira se desarrolla es llamado *roda* (IMAGEN 1).



IMAGEN 1. *Roda* de capoeira en ACANNE (Associação de Capoeira Angola Navio Negroiro), Salvador. (Foto: Adriana Albert Dias, Fecha 18/03/2006).

En el juego de Angola los practicantes son considerados actores y espectadores a la vez. La dinámica de una *roda* es pensada para los practicantes mismos. No existe un despliegue físico destinado a una audiencia externa. Las *rodas* en este sentido distan de ser un espectáculo de exhibición. Ellas son ejecutadas en academias, lugares destinados a la práctica y enseñanza de la

⁶ Juego es como los practicantes definen su interacción dentro de la capoeira. En este sentido, practicar capoeira conlleva connotaciones lúdicas que enfatizan el carácter dual entre juego y arte marcial, inherente a su configuración.

capoeira. Cada una de las veinticinco academias⁷ localizadas en la ciudad de Salvador son lideradas por un *mestre*⁸ (maestro), el cual es responsable de impartir conocimiento y los saberes del arte marcial. No hay academias sin *mestres* y ellos forman y simbolizan la comunidad de practicantes dentro y fuera de Brasil. Los *mestres* son también los núcleos y el anclaje de tradición y ligación ancestral con sus antepasados africanos.

Las academias de capoeira Angola no están formalmente institucionalizadas en un organismo o asociación común, pese a los varios intentos que han existido para conseguirlo⁹. Ellas están divididas por facciones de poder, diferencias personales o falta de tiempo para interactuar entre los *mestres*. Varios de sus rasgos comunes se manifiestan por enemistades o distanciamientos, lo que llamaría una inconsistencia en preservar sus lazos de reciprocidad, aunque esta situación parece estar cambiando. Como lo menciona *mestre* Cobra Mansa:

Muchas veces es difícil [para un *mestre*] visitar otras academias por causa de su ego o por problemas personales. Pero las nuevas generaciones no están teniendo estos problemas. Así *mestre* Poloca. viene aquí, yo voy a su academia, *mestre* Renê nos visita y *mestre* Valmir va para allá. Hay más integración ahora (Entrevista a *mestre* Cobra Mansa, 30/09/2006).

Pese a los problemas que existen entre los *mestres*, aún es posible verlos interactuar juntos en algunas de las fechas más importantes para la capoeira Angola como el veinte de noviembre (día de la conciencia negra en Brasil), la fiesta de *Jemanjá* (La divinidad femenina del mar de la cual muchos jugadores de capoeira son devotos) el dos de febrero, y el cinco de abril (aniversario del natalicio de *mestre* Pastinha, la figura mas reconocida en la capoeira Angola).

Aunque las academias se interrelacionan de manera ambigua, sin normas claras de reciprocidad o sin tener mecanismos que obliguen a los *mestres* a acudir constantemente a otras *rodas*, al interior de los grupos existen reglas y jerarquías

⁷ Un número bastante alto que hace de Salvador la ciudad con mas academias en Brasil y en el mundo, de ahí que se considere este lugar como la Meca de la capoeira Angola.

⁸ Los *mestres* son personas que han dedicado y dedican su vida a la práctica y enseñanza de la capoeira Angola. En su mayoría ellos se consideran y definen como afro-descendientes, aunque esto no quiere decir que racialmente todos lo sean ya que hay *mestres* que son "blancos" de acuerdo a las categorías de la sociedad bahiana. En general los *mestres* provienen del sector de clase baja y con pocos estudios escolares, aunque algunos tienen estudios universitarios y de postgrado como *mestres* Moraes y Poloca, y *mestras* Janja y Paulinha.

⁹ Aquí habría que mencionar la creación de la ABCA (Associação brasileira de capoeira Angola) en 1993, que en un inicio se fundó como el recinto principal de todas las academias de Salvador. Sin embargo, con el paso de los años los *mestres* más importantes de la capoeira Angola dejaron de estar asociados dados los crecientes conflictos personales y de poder que se suscitaban entre ellos.

específicas. Hay grados que determinan el nivel de experiencia de los practicantes. En general existen entre cinco o seis niveles, dependiendo de la academia y de la decisión de un *mestre*. Lo más común es encontrar en forma descendiente los siguientes grados: *mestre*, *contra mestre* (el segundo al mando en una academia), profesor, *trenel* (entrenador, aunque este término no se ha extendido a todas las academias), estudiante, iniciante. Los cambios de grado no ocurren hasta que el estudiante ha adquirido un conocimiento profundo de la capoeira, situación que puede llevar años, sobretodo para llegar a los grados máximos de la jerarquía. La decisión de dar títulos recae en la figura del *mestre*, es él quien decide y reconoce el nivel de los estudiantes independientemente de sexo o edad. De este modo cualquier estudiante, sea hombre o mujer, joven o adulto, tiene la posibilidad, en principio, de escalar las posiciones en la jerarquía.

La clara separación jerárquica que existe al interior de los grupos hace de un *mestre* una persona carismática, con poderes diferentes y exclusivos; él es visto por otros practicantes como poseedor de ciertos saberes secretos que lo ayudan dentro del juego de capoeira. Dichos secretos le permiten conseguir hazañas que ellos consideran prodigiosas. Varias de estas hazañas se concentran en el perfeccionamiento constante de un cuerpo *fechado* (cerrado). De este modo, un *mestre* es capaz de mantener su cuerpo invulnerable ante agresiones externas provocadas por otros *mestres* u otros sujetos; esto es considerado como una muestra de poder adquirido durante su largo aprendizaje bajo la tutela de *mestres* superiores. Los efectos de un *corpo fechado* (cuerpo cerrado) se evidencian principalmente en la dinámica del juego de capoeira. Es así como un *mestre* puede intuir y repeler agresiones, y evitar situaciones de riesgo. El poder de un *mestre* se exagera también por su involucramiento con la religión afro-brasileña del Candomblé, la cual se basa en la adoración de deidades llamadas Orixás. Esta religión provee un sustrato protector a la capoeira y sus practicantes.

Ahora bien, los efectos de invulnerabilidad de un *corpo fechado* van más allá de la capoeira. Varios de los *mestres* que entrevisté aseguraron que los efectos de sus cuerpos cerrado abarcan el mundo exterior. Es una fuerza de acumulación que “produce milagros”, me dijo alguna vez *mestre* Boca do Río, uno de los *mestres* con quien trabajé. No es sólo la capacidad de ser invencible en el juego lo que importa, existe además un deseo por trascender límites de otra índole. El poder acumulado de un *cuerpo fechado* opera como una barrera física y temporal contra el proceso de

envejecimiento. *Mestres* poderosos son capaces, por lo tanto, de detener los efectos del tiempo y la vejez. Ellos mencionan que la capoeira es un proceso que aparte de mantenerlos en una condición física excepcional les otorga la bendición de ejecutar actos acrobáticos de suma dificultad en una edad avanzada. Es normal en Salvador olvidar o perder toda noción de las edades reales de los *mestres*; es también común ver *mestres* aparentemente de setenta u ochenta años jugar incontables veces en una *roda* sin mostrar señales de cansancio. Como lo menciona *mestre* Boca do Río en una entrevista:

Mira a tu alrededor y ve como aún juegan *mestre* João Grande y *mestre* João Pequeno. No se cuantos años tienen pero ya deben de tener más de ochenta. Espero en Dios algún día poder llegar a esa edad y seguir jugando como ellos lo hacen, aún haciendo *aus* [movimiento de voltereta lateral] y moviéndose con agilidad. Cuando los veo, me doy cuenta que todavía me falta mucho por aprender (Entrevista a *mestre* Boca do Río, 15/07/2006).

Los *mestres* de capoeira mencionan que un cuerpo cerrado ofrece la posibilidad de intuir todos los posicionamientos de vulnerabilidad de un oponente. En ciertos casos, como me lo hizo saber *mestre* Moraes, uno de los *mestres* más reconocidos en Salvador, cerrar el cuerpo es un acto de poder que ayuda a detener o anticipar cualquier ataque en el juego (Moraes, comunicación personal, 11/03/2006). Del mismo modo, un cuerpo cerrado hace que un *mestre* logre paralizar a su rival infringiéndole miedo y pavor; en estos casos, se dice que un *mestre* ciega o neutraliza a otro. *Mestre* Boca do Río (IMAGEN 2) menciona al respecto: “Mi espiritualidad sirve para cegar a un oponente, neutralizar sus movimientos y paralizarlo mientras yo continuo jugando alrededor de él” (Entrevista a *Mestre* Boca Do Río, 30/08/2006).

El perfeccionamiento de un *corpo fechado* llega a su paroxismo cuando un *mestre* es capaz de modificar su condicionamiento físico de ser humano transformándose en un animal. Dentro del contexto de la capoeira Angola la transformación animal es una de las más grandes proezas que un individuo puede lograr. Canciones de capoeira hablan recurrentemente de personas que actúan y se vuelven como animales. En algunos casos los *mestres* aseguran que es posible vencer las constricciones del ciclo de vida humano, pudiendo vivir por más tiempo en una forma animal en este mundo o trascender en una forma espiritual, en lo que ellos denominan el mundo de sus ancestros, poblado de *mestres* ya fallecidos y de esclavos africanos.



IMAGEN 2. *Mestre Boca Do Rio* pidiendo protección de sus Orixás durante un juego en su academia en Salvador (Foto: Sergio González Varela, Fecha:28/05/2006).

Las formas más recurrentes de transformación animal son escarabajos, serpientes, cocodrilos, jaguares, y monos. Dentro de la concepción del mundo de los jugadores de capoeira, estos animales son apreciados por sus capacidades de protección y de apertura de otros cuerpos cerrados. Serpientes son apreciadas por sus cualidades de sorpresa y ataque contra otros animales; cocodrilos son “sabios” por su capacidad de espera y por ser impredecibles; jaguares y monos son considerados importantes por su rapidez y agilidad; escarabajos son apreciados por ser fugaces y por poder desaparecer a la vista. Existen narrativas de practicantes antiguos de capoeira que fueron capaces de transformarse en animales, el caso más famoso es sin duda el de *Besouro Preto* (El escarabajo negro) quien, a inicios del siglo XX, era capaz de transformarse en un escarabajo para vencer y huir de sus oponentes (Pires, 2002). Su perfeccionamiento en el arte de cerrar el cuerpo lo hacía invulnerable a los ataques de bala de la policía y siempre salía bien librado de sus encuentros con la autoridad. *Besouro* es un personaje importante del cual

muchos *mestres* contemporáneos claman un linaje directo y su narrativa es usada como la prueba más fehaciente de los poderes concedidos a un cuerpo cerrado.

La posibilidad de una transformación animal es concebida exclusivamente por los *mestres* de capoeira como un hecho real y no sólo como una interpretación simbólica. El poder que los *mestres* invocan para lograr dicha transformación lo llaman *mandinga*. *Mandinga* es el poder vital que los practicantes acumulan durante sus vidas y es la fuerza que ellos activan para proteger sus cuerpos y para abrir puntos vulnerables en otros cuerpos. Para ellos, la *mandinga* es una capacidad producto de un cuerpo cerrado efectivo e invulnerable. Para los *mestres*, no hay duda sobre el status ontológico de una transformación animal. Ahora bien, ¿en qué sentido este ejemplo etnográfico puede ser entendido desde una posición simétrica? Primeramente, me gustaría abordar los límites ontológicos de la idea de múltiples mundos con respecto a la capoeira Angola.

2.2 Los límites de una multiplicidad de mundos en antropología

En este breve ejemplo etnográfico podemos ver claramente una percepción diametralmente opuesta a la occidental. Desde un punto de vista que sostiene la distinción dual entre Universalismo y Relativismo, se puede considerar la “interpretación” de la capoeira como lo que aparentemente es, una descripción “metafórica” que hacen los practicantes sobre sus movimientos. A la usanza clásica, podemos juzgar la visión de los *mestres* como una interpretación cultural relativa y válida dentro de los propios términos de la comunidad de practicantes que la han colectivizado y que por lo tanto asume un carácter real para ellos. Esta parecería una explicación clara y definitiva dentro del relativismo cultural. Por el otro lado, una posición universalista nos diría que la transformación animal obedece a factores sociales, políticos o religiosos o a soluciones similares que se relacionan con áreas como el totemismo o la brujería.

Sin importar la posición que se tenga, ya sea relativista o universalista, lo cierto es que esta serie de interpretaciones sobre la metamorfosis animal sigue enclavada dentro de la división clásica entre Naturaleza y Cultura mencionada por Latour y Viveiros de Castro. La división clásica o el juego del antropólogo no permiten el cuestionamiento del status ontológico de la realidad. El antropólogo sabe de antemano lo que es posible o no en el mundo, por lo tanto no existe la pregunta

por otros mundos posibles, las aseveraciones de la alteridad son simplemente asumidas como interpretaciones fantásticas, ilusorias, simbólicas, representacionales.

La razón de no abandonar una visión clásica es justificada hasta cierto punto ya que cuestionar el carácter ontológico de una Naturaleza universal es sumamente problemático. Por un lado existe el riesgo de una pérdida académica de credibilidad en el antropólogo que asume una creencia fiel en el mundo del Otro. Por el otro lado, y sobretodo después del polémico caso de Carlos Castaneda, no es recomendable para un antropólogo emitir en un texto suyo una ferviente identificación con otros mundos que él ha asumido como posibles, dadas sus implicaciones no solo ontológicas sino también epistemológicas y políticas. Estas perspectivas, si existen, se suprimen o se guardan como algo estrictamente personal. No se comentan, se olvidan o sólo se llegan a saber en conversaciones informales o en diarios de campo. Hay una reticencia de parte del antropólogo por confesar su creencia en el mundo del Otro. Se prefiere salvaguardar las distancias y optar por la “seriedad” de una investigación.

Sin embargo, existe una inestabilidad dentro del marco del proceso de negación de otros mundos. Tomando el ejemplo etnográfico de la transformación animal en la capoeira, ¿estaré dispuesto a aceptar su existencia como algo posible? La respuesta inmediata, de sentido común podría ser un categórico **No**. Mi primera reacción será de perplejidad, y diré que a pesar de su carácter relativo de validez, la interpretación dada por los jugadores de capoeira no puede ser juzgada como real, porque existe otra forma de explicación, biológica, que dice que los seres humanos no somos inmortales y no podemos transformarnos en animales. Por lo tanto, como antropólogo, me encuentro en una encrucijada. Por un lado tengo que validar como un proceso cultural la explicación dada por el Otro acerca de la posibilidad de vencer a la muerte y poder transformarse en otros animales, pero al mismo tiempo, paradójicamente, estoy afirmando algo que por ningún motivo estoy dispuesto a admitir como real. Hay por lo tanto una inestabilidad, con implicaciones serias que cuestionan esta forma dual y contradictoria de solucionar el problema. La más seria implicación es la supremacía epistémica y cultural ejercida por el antropólogo; en síntesis, su implícita superioridad de saber y de conocimiento. Estamos así, en medio de la intersección ética y epistemológica entre creer y conocer (Villoro, 2008).

¿Qué pasaría si se abandona la visión clásica de la naturaleza independientemente de las conformidades y aceptaciones de una comunidad intelectual o de la perplejidad del antropólogo? Tal vez ocurriría una desaprobación académica que arriesgaría la validez misma de la empresa antropológica pero quizá, produciría un mayor acercamiento con la Otredad. Regresando al ejemplo de la transformación animal en capoeira, se puede decir que entre los practicantes no hay dudas sobre la posibilidad de algún día lograr dicha transformación, la duda es cómo conciliar esta interpretación del mundo en términos antropológicos. Un primer paso en el establecimiento de un orden simétrico consistiría en la aceptación de otros mundos posibles. Porque de otro modo ¿cómo puedo validar aunque sea culturalmente el mundo del Otro si ya descarté de antemano su posibilidad de existir? La apertura de posibilidad otorga una nivelación epistémica y ética. Sin embargo dicha apertura conlleva el riesgo de producir una especie de confusión sobre la realidad, donde no habría certezas, donde habría una compenetración de mundos en los cuales el antropólogo no podría dejar de fluctuar sin cesar, una pérdida de creencia total. Este devenir de multiplicidades no es del todo recomendable, ya que implicaría casi volverse nativo y dejar de lado la finalidad de una investigación antropológica. Por otro lado, cuesta demasiado trabajo seguir las indicaciones de Latour o Viveiros de Castro sobre una naturaleza completamente maleable, diversa o relativa. Ante todo, el antropólogo no es una tabula rasa, es una persona con sus propias creencias y con su propio juicio que lo guían en su contacto con la alteridad. Como lo menciona Luis Villoro “La convicción que acompaña a nuestras creencias vitales es una defensa, a menudo inconsciente, de la persona contra la desintegración que puede causarle su pérdida” (Villoro, 2008: 277).

No obstante, es seductor pensar más allá de nuestro “control” cultural sobre el mundo, pero al mismo tiempo, es peligroso perder toda perspectiva ya que resultaría en un verdadero caos para el antropólogo el quedar totalmente absorbido en una realidad distinta a la que estamos acostumbrados. Hay un factor tentador en llevar al extremo la interpenetración en otros mundos, como es el caso de Paul Stoller (Stoller, 1987), quien durante un espacio de seis o siete años, vivió en el Níger donde aprendió las artes de la brujería con un brujo y se convirtió él mismo en un aprendiz. Su libro, una narrativa apasionante sobre su propia inmersión en ese mundo complejo de magia y conjuros, nos habla sobre la necesidad de una

experiencia casi íntima de acercamiento con el Otro para poder comprenderlo. En este caso, la vivencia de Stoller nos relata cómo el mundo mágico de los brujos poco a poco lo va atrapando y sus percepciones de lo que ve y siente mudan de acuerdo con los preceptos de los Songhay, nativos del desierto. Al final, su posición en el mundo de los brujos gana renombre y por lo tanto suscita envidias y enemistades entre otros poderosos sujetos que lo atacan, paralizándolo y casi matándolo por medio de conjuros. El libro culmina con la salida casi precipitada del antropólogo para los Estados Unidos en una situación de miedo y riesgo por su vida, con una última reflexión de Stoller sobre los peligros que implican una compenetración íntima en mundos tan disímiles y peligrosos como los de la brujería.

En el caso de la transformación animal en capoeira se debe aceptar en principio el postulado de una simetría ontológica entre mundos, otorgar una credibilidad a esa posibilidad, no dudarlo como algo que pudiera acontecer. A sabiendas del riesgo de inmersión en otros mundos, es aun posible desarrollar una antropología simétrica con base a otro tipo de realidades, donde se buscaría una reconciliación, o más bien un entendimiento de otros mundos en los planos de aprehensiones conceptuales y epistémicas.

3. Simetría y realidades conceptuales

Conceder la posibilidad de otros mundos conlleva la aceptación de poder hablar de ellos o acceder de cierta forma a conocerlos. Por lo tanto, es necesario que exista una comunicación, sin ella, esos mundos no podrían ser accedidos o representados, no habría forma de hablar de ellos. Hacerlos conmensurables es una de las tareas que requieren nuevas formas de problematizar lo que es hacer antropología. De esta forma, una de las tareas primordiales consiste en encontrar herramientas conceptuales que nos ayuden a acceder otros mundos. Si bien existen límites de compenetración y entendimiento cuando se ha dejado de universalizar el mundo natural, quizá es aun posible hablar de otros mundos independientemente de si se cree o no en ellos.

Martin Holbraad ha sugerido por ejemplo, que la tarea de la antropología es crear nuevas formas conceptuales para poder describir la alteridad, donde “El análisis antropológico, se vuelve, entonces, una búsqueda por conceptos que puedan ser adecuados para dar sentido a datos ajenos y sorprendentes” (Holbraad,

2008: 221, traducción propia). Dicho análisis antropológico debe de operar en un nivel que rebase los supuestos a priori del investigador sobre el mundo. Esto consistiría en poner en suspenso las aseveraciones sobre la diversidad cultural y de esta manera construir un puente que nos diera acceso a otros mundos si no perceptuales, por lo menos conceptuales.

Tanto Holbraad como Viveiros de Castro han insistido en la importancia de construir sobre los malentendidos (*misunderstandings*) o equivocaciones culturales (Holbraad, 2008; Viveiros de Castro, 2004) en vez de asumir una actitud de relación causal que aparentemente da cuenta de esos malentendidos como si surgieran de diferencias de opinión sobre una misma realidad objetiva. Como lo señala Viveiros de Castro, la relación entre el mundo del antropólogo y el mundo del Otro es de comparación epistémica entre iguales, simétrica. Sin embargo: “[...] una comparación directa no significa necesariamente una traducibilidad [translatability] inmediata, tal como una continuidad ontológica no implica una transparencia epistemológica (Viveiros de Castro, 2004: 3, traducción propia).

De este modo, la pregunta sobre la posibilidad de otros mundos se transforma en un desafío acerca de cómo dar cuenta de ellos. En este sentido la perspectiva simétrica se vuelve una búsqueda por encontrar formas equilibradas del discurso y de descripción etnográfica que den cuenta de otras realidades conceptuales y perceptivas que inicialmente fueron camufladas como objetos de malentendidos culturales.

3.1 Transformación animal en la capoeira entendida desde un punto de vista conceptual

Desde una perspectiva de simetría epistémica y ontológica otros mundos son posibles y se encuentran a la par con el mundo del antropólogo. Como lo ha mencionado Gilles Deleuze y Felix Guattari “el prójimo es un mundo posible que existe en un rostro que lo expresa, y se realiza en un lenguaje que le da una realidad” (Deleuze y Guattari, 2005: 23, traducción propia). Por lo tanto, es necesario reconsiderar el problema etnográfico de la transformación animal en la capoeira desde otra perspectiva.

La transformación animal en la capoeira, puede ser entendida como una transformación de orden conceptual que transforma el contenido de expresión del

mundo. Esta aseveración puede ser sustentada etnográficamente. Aunque su carácter representacional puede minar su consistencia ontológica, es un hecho que las expresiones sobre dicha transformación crean una serie de malentendidos que es necesario elucidar. Por un lado, los jugadores de capoeira ponen de relieve que la posibilidad de lograr un cuerpo cerrado permanentemente es una tarea sumamente difícil si no imposible de lograr. Hay lapsos donde la exposición a situaciones peligrosas es inevitable, esto puede ocurrir dentro y fuera de la *roda*. Ahora bien, la percepción de varios movimientos animales es sugerida como una fuente de recursos ilimitados para poder lograr un cuerpo cerrado. De este modo, varias características animales son percibidas desde el punto de vista de la capoeira como proveedoras de sentido. Esto quiere decir que lo que los jugadores ven, imaginan o conciben sobre dichos animales se da en un nivel de identificación lúdico y combativo con ellos durante el juego, es un fenómeno perceptual que se general en el nivel de la práctica.

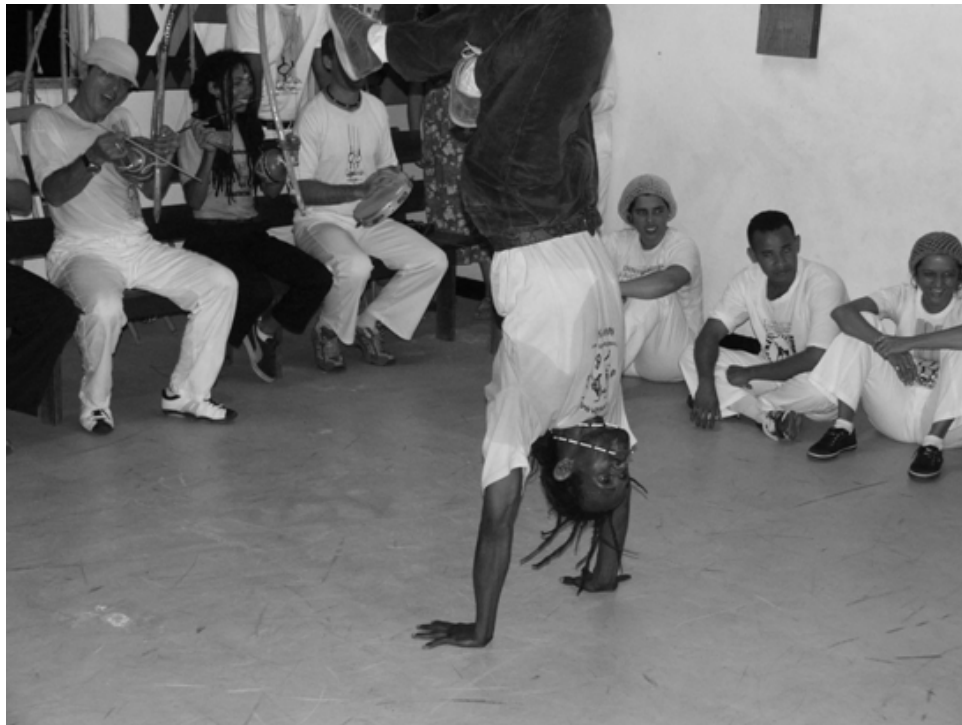


IMAGEN 3. Boca do Río ejecutando una *bananeira* (parado de manos) en la academia de *mestre* Poloca (Foto: Sergio González Varela, Fecha: 18/08/2006)

La identificación con cocodrilos, monos, jaguares, escarabajos y sobretudo con serpientes se justifica, como se ha mencionado anteriormente, por la capacidad

de los jugadores de incorporar ciertos atributos que son asociados estrictamente con nociones de invulnerabilidad. En algunos casos, existen inclusive sobrenombres para algunos *mestres* que tienen que ver directamente con sus afinidades con animales. Por ejemplo *Cobra Verde*, *Cobra Mansa*, *Onça Preta* (Jaguar). La afinidad animal otorga un poder especial a un *mestre* y lo provee de recursos estratégicos adicionales.

Si bien en un nivel perceptual dicha transformación provoca confusión para personas no involucradas en la capoeira, hay que entender que dichas afirmaciones son sobretodo de carácter conceptual y ontológico. Esto quiere decir que los *mestres* incorporan a los animales y hacen sus atributos suyos. Una forma de lograr dicha incorporación es por medio de la música. El repertorio musical de las canciones de capoeira ayuda a fortalecer el vínculo entre humanos y animales. Aunque es imposible de dar aquí una descripción detallada sobre las características de la música en la capoeira, es imprescindible mencionar que no existe juego de capoeira sin música tocada en vivo. Esto quiere decir que los jugadores de capoeira necesitan aprender a tocar los ocho instrumentos de la batería musical y cantar en Portugués. Los instrumentos son ordenados dentro de la *roda* de la siguiente manera:



IMAGEN 4. Posicionamiento de los músicos dentro de la *roda* de capoeira Angola en la FICA (Fundação Internacional de Capoeira Angola) en Salvador. De izquierda a derecha: *Reco-reco* (güiro), *agogo* (doble campana), *pandeiro* (pandero), *berimbau Gunga*, *berimbau Medio*, *berimbau*

Viola, pandeiro (pandero), y *atabaque* (tambor similar a la conga) (Foto: Sergio González Varela, Fecha: 04/02/2006)

De los ocho instrumentos los tres *berimbaus* son considerados como elementos esenciales de la capoeira. *Berimbau* es el nombre del arco musical formado por una vara de madera llamada *beriba* (nombre del árbol del cual se extrae la madera) de un metro por cincuenta centímetros aproximadamente, a la cual se le anexa una cuerda de acero que tensa y dobla la *beriba* como un arco. En la parte inferior se le añade una calabaza hueca que produce un sonido de resonancia que puede ser grave, agudo o bajo, de acuerdo al tipo de berimbau que se este tocando.

Dentro del argot de la capoeira los *berimbaus* hablan y ofrecen comentarios sobre el juego, guiando las acciones de los jugadores. La música es acompañada por cantos versados (*corridos* en portugués) divididos en estrofas cortas cantadas por un solista (de preferencia un *mestre*) y repetidas en coro por los jugadores de capoeira. Las letras musicales pueden tener una multiplicidad de significados, sin embargo su contenido siempre está ligado al desarrollo del juego. Por ejemplo si un jugador cae dentro del juego al recibir una patada, el solista puede cambiar el corrido y cantar de la siguiente manera:

Meu facao bateu em baixo	Mi machete corto en la parte baja	(Solista)
A bananeira caiu	El banano cayó	(Coro)
Cai, cai bananeira	Cae, cae banano	(Solista)
A bananeira caiu	El banano cayó	(Coro)

La música y las letras de capoeira están íntimamente relacionadas con la transformación animal. Los *corridos* son muchas veces asociados con animales, especialmente con serpientes. Dichas canciones son cantadas especialmente cuando dos excepcionales jugadores coinciden en la *roda* o cuando un *mestre* desea un juego ríspido, agresivo y desafiante. De esta manera se puede oír:

Esa cobra me morde	La serpiente me muerde	(solista)
Senhor São Bento	Señor San Benito	(coro)
Ela é venenosa	Ella es venenosa	(solista)
Senhor São Bento	Señor San Benito	(coro)
Ela vai te matar	Ella te va a matar	(solista)
O veneno da cobra	el veneno de la serpiente	(coro)

Los efectos que producen las canciones de capoeira en los jugadores son notorios, ya que estimulan el desarrollo e intensidad del juego. Con respecto a las

canciones directamente relacionadas con animales, varios *mestres* aseguran que durante esos momentos sus cuerpos son imbuidos por una energía que los hace actuar e incorporar los atributos de los animales que invocan. Para ellos, existe una variación de intensidad que produce un cambio físico que les proporciona una identificación con seres animales. Dicha identificación no es una metáfora, es algo que se considera como parte del mundo que crea la capoeira y es visto como real. Ellos se transforman en sus animales predilectos por medio de un trabajo extenuante con sus cuerpos, una consecuencia del perfeccionamiento de un cuerpo cerrado. De esta manera, en cierta medida, es posible comprender las aseveraciones sobre la transformación animal en capoeira. En un plano conceptual, es la identificación temporal entre el cuerpo de un *mestre* y otro ser, que, dentro de la dinámica de juego, opera un amalgamamiento entre objeto y concepto, en este sentido, entre percepción y materia. Tal identificación, aniquila todo intento de separación arbitraria dentro de una lógica simbólica. De esta forma, es posible entender las razones por las cuales los *mestres* se refieren a otros *mestres* como serpientes o como seres peligrosos. Como lo menciona *mestre* Boca do Río en una entrevista: “La *roda* es un lugar lleno de serpientes y brujos, una persona te puede quitar la energía por la simple fuerza de su mirada” (Entrevista a *mestre* Boca do Río, 28/04/2006).

Este amalgamamiento entre concepto y objeto es vital para entender la transformación animal. En la capoeira hay una mutua implicación entre contenido y concepto o, más bien, ambos se encuentran en un nivel de correspondencia ontológica. Por lo tanto la transformación animal en capoeira es más bien un devenir, es un volverse animal, un movimiento de intensidad (Deleuze y Guattari, 2004) que otorga un nuevo sentido a la capoeira. Dentro de una perspectiva antropológica, es un movimiento de fusión de mundos que exagera la maleabilidad corporal humana, donde música, ritual, canto, danza y combate sirven de contexto a la proliferación de un cambio identitario en los jugadores.

Así, las canciones de capoeira ofrecen un comentario sobre el juego, pero a la vez intensifican el poder animal de los *mestres*. Hay como consecuencia, un proceso cultural donde el contenido de un mundo se vuelve materia simbólica concreta, o como lo ha llamado Roy Wagner (1986), un proceso donde los símbolos se erigen por ellos mismos (*Symbols than stand for themselves*). Esto quiere decir que existe

una forma de operación simbólica donde no hay arbitrariedad del símbolo. Es esta capacidad por un concepto de estar sustentado en sí mismo como agente de identificación con su contenido, que la transformación animal en capoeira puede ser entendida como una proliferación de intensidades. Dicha identificación es expresada como el poder de la *mandinga* de un *mestre* que se expande en el juego. De ahí que se experimente un estado de efervescencia y de alerta sensorial e inclusive de olvido, como me lo hizo saber *mestre* Renê:

Cuando yo juego capoeira a veces yo mismo me sorprendo de lo que hago, mi cuerpo entra en un estado de alerta que me hace a veces hacer cosas que no puedo explicar. Por ejemplo siento el poder de mi *mandinga* que me protege y derribo a mi adversario, pero todo pasa tan rápido que a veces siento que no soy yo quien está jugando. Muchas veces sigo sólo la música, las voces de los *berimbaus* me guían y entonces ataco rápido como una serpiente, es así que me defino como *mandingueiro* (Entrevista con *mestre* Renê, 30/01/2006).

Aparte de la música, la dinámica corporal es evidencia del atributo animal de un *mestre*, quien ofrece durante la *roda* este espectáculo de incorporación ante otros jugadores. Así, un *mestre* transformado en animal confiere miedo a otros y los abre a posiciones de vulnerabilidad. En este sentido, es una muestra de su poder y autoridad.

La separación entre concepto (o símbolo) y su contenido (el mundo o el cuerpo del *mestre*) descrita en el juego de capoeira es una separación analítica, meramente antropológica que no corresponde con el plano de experiencia de los jugadores de capoeira. Para ellos, tal separación no existe durante el proceso de incorporación o transformación animal. Lo que hay es un devenir, una efervescencia de intensidades que compaginan concepto y contenido en un solo trayecto desde el principio de la interacción hasta el final de una *roda*. Como lo ha mencionado Deleuze y Guattari, el devenir animal no quiere decir estrictamente una asimilación, o una correspondencia entre seres, no es ni un producto de la imaginación ni algo metafórico, sino algo real que destierra las preconcepciones relacionales entre los términos en cuestión, por lo tanto:

El devenir no produce nada más que él mismo; caemos en una alternativa falsa si decimos que, o imitamos o somos. Lo que es real es el devenir mismo, el bloque del devenir, no los supuestamente términos fijos a través de los cuáles eso que deviene transcurre...el devenir animal del ser humano es real, aun si el animal que el ser humano deviene no lo es, y el devenir-otro del animal es real aún si eso otro en que deviene no lo es (Deleuze y Guattari, 2004: 262, traducción propia).

Este devenir animal quedaría representado gráficamente tal como lo muestra la IMAGEN 5. Aquí, las diferencias entre la perspectiva del antropólogo y la desarrollada por los *mestres* de capoeira obedecen a dos formas distintas de percibir el mundo durante el devenir animal. Lo que para el antropólogo es una metáfora o una representación conceptual animal distanciada del contenido “verdadero” del mundo, es para un *mestre* una sola imagen que fusiona ambos polos sin divisiones, donde ambos términos animal y humano pierden su carácter diferencial y se instituyen como un bloque.

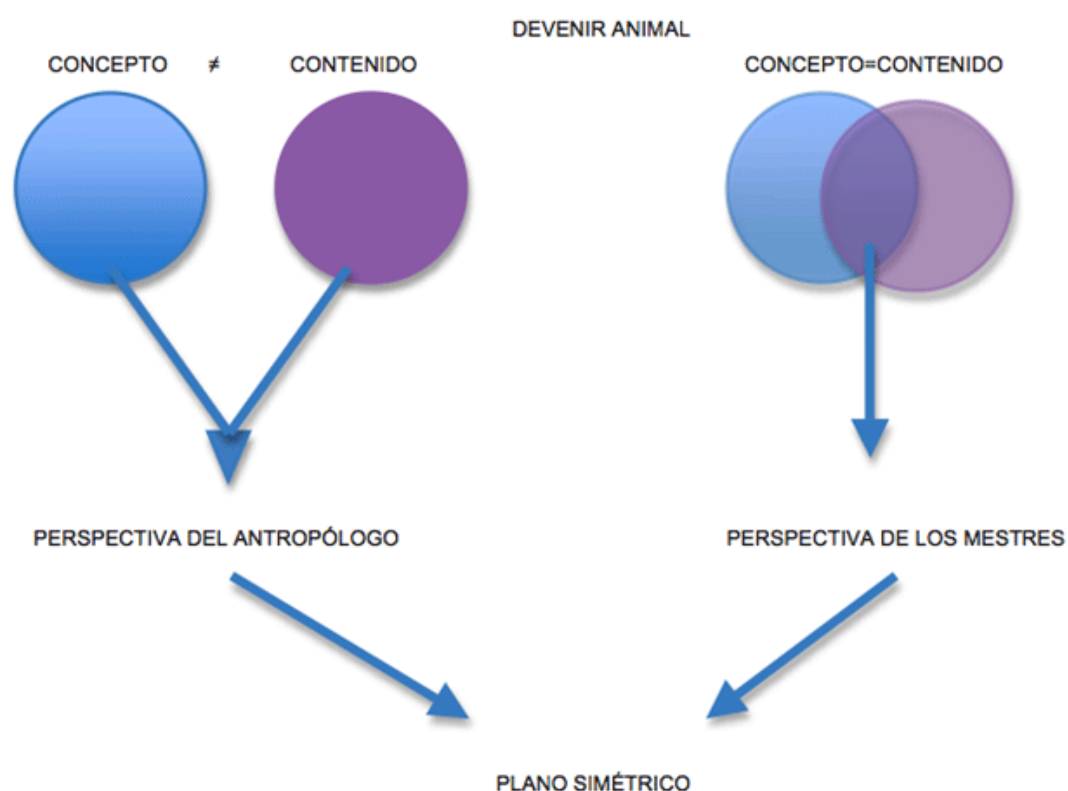


IMAGEN 5. Perspectivas de los *mestres* y del antropólogo sobre el devenir animal.

Roy Wagner ha llamado a este proceso de identificación entre concepto y contenido un proceso de obviación (*obviation*), un desarrollo implícito de apreciación simbólica sin matices diferenciales (Wagner, 1986). Al perder sus matices diferenciales, los símbolos (o en su caso el bloque formado entre concepto y contenido) generan algo muy similar a la noción de multiplicidad de la cual habla Deleuze y Guattari, y que se identifica con la noción de devenir:

Devenir y multiplicidad son la misma cosa. Una multiplicidad es definida no por sus elementos, no por un centro de unificación o comprensión. Es definida por el número de dimensiones que tiene; no es divisible, no puede perder o ganar una dimensión *sin cambiar su naturaleza*. Por que sus variaciones y dimensiones son inmanentes a ella, es lo mismo decir que cada multiplicidad está ya compuesta por términos heterogéneos en simbiosis, y que una multiplicidad esta continuamente transformándose en una serie de multiplicidades, de acuerdo a sus umbrales y aperturas. (Deleuze y Guattari, 2004: 275, traducción propia)

Al presentar una forma simbólica no arbitraria, los *mestres* de capoeira hacen presente el carácter múltiple y el desarrollo multidimensional de intensidades que dan pie a las concepciones simétricas de otros mundos posibles.

Conclusión

Dar cabida a la posibilidad de otros mundos implica una distinción analítica entre mundo perceptual y mundo conceptual. Dicha distinción nos ayuda a rebasar la pregunta planteada al inicio de este ensayo sobre la aceptación del mundo de la alteridad. Conceder su existencia como posible implica un avance en el entendimiento del antropólogo sobre otras culturas en un plano de igualdad epistémica. Sin embargo, es necesario ir más allá y dar cuenta de las formas como esas realidades se perciben, conceptualizan y proliferan. El desafío consiste en encontrar las herramientas analíticas adecuadas para poder describir otros mundos en sus propios términos. Esto implica crear formas discursivas capaces de hacer la alteridad inteligible.

Para generar este tipo de antropología, es necesario entablar un diálogo constante entre las formas simbólicas convencionales colectivas que son histórica y sociológicamente determinadas y las formas simbólicas innovadoras individuales que se realizan en el aquí y el ahora y que dan pie a la generación de sentido de mundos distintos. Como nos dice Wagner: "El sentido está constituido en el *limen* entre palabra e imagen perceptual total" (Wagner, 1986: XI, traducción propia). De esta forma, en el intersticio entre las fuerzas sociales colectivas y el proceso de innovación individual yace el núcleo de sentido cultural.

Recapitulando, el primer paso para el establecimiento de una antropología simétrica consiste en reconocer la necesidad de tomar en serio las afirmaciones sobre otros mundos desplegadas por el Otro. Esto consiste en primer lugar, en conceder que dichas afirmaciones no pueden ser simplemente reducidas a explicaciones causales de otra índole. El segundo paso tiene que ver con los límites

epistémicos y ontológicos de los mundos de la alteridad y observar qué tan lejos se puede ir en la inmersión de otros mundos culturales. El tercer paso consiste en, ya reconocido el carácter ontológico de otros mundos, percibir cuáles son las diferentes perspectivas, diferencias y malentendidos que existen entre las descripciones del antropólogo y del otro en un plano de igualdad epistémica. Un cuarto paso aborda la creación de formas no convencionales de describir y traducir el mundo de la otredad de acuerdo a sus propias inquietudes y perspectivas, creando una serie de nuevas formas conceptuales para comprender las similitudes y las discrepancias existentes entre diversos mundos.

De este modo es que es posible desarrollar una antropología simétrica como la que se ha intentado seguir en este ensayo, siguiendo a diversos autores que en cierta manera coinciden en la necesidad de construir teoría *a partir de* la otredad. Esto requiere un cambio de actitud por parte del antropólogo, una apertura de carácter perceptual y conceptual donde se cuestionan las propias herramientas metodológicas y donde se miden los alcances y la pertinencia de nuestros términos analíticos. Una antropología simétrica en síntesis, es una tarea que consiste en traducir en un lenguaje académico, lo que el Otro intenta decirnos sobre su mundo y que irremediablemente seremos incapaces de asir en su totalidad. Parafraseando a Roy Wagner (Wagner, 2001) la antropología se vuelve una síntesis holográfica al fallar indefinidamente en el intento de comprender directamente la totalidad de los mundos generados por la otredad, sin embargo, es este errar el que produce nuevas perspectivas y nuevas herramientas conceptuales que nos darán un mejor acercamiento a la comprensión de la diversidad cultural, en suma, un acercamiento efímero al mundo del Otro.

Referencias bibliográficas

Fuentes secundarias

- Deleuze, Gilles, y Guattari, Felix (2004). *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, London: Continuum.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (2005). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les éditions de Minuit.
- Dias, Adriana Albert (2006). *Mandinga, manha e malícia; uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910-1925)*, Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.
- Durkheim, Emile (2001). *The Elementary Forms of Religious Life*, Oxford: Oxford University Press.

- Geertz, Clifford (1984). Distinguished Lecture: Anti-Anti-Relativism, in *American Anthropologist, New Series*, 86(2), 263-278.
- Holbraad, Martin (2005). The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana again), en *Thinking Through Things: theorising artefacts ethnographically*, Amira Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell Eds. London: Routledge.
- Holbraad, Martin (2008). Relationships in motion: oracular recruitment and ontological definition in Cuban Ifá cults, in *Éprouver L'initiation, Systèmes de pensée en Afrique noire*, 18, 219-296.
- Latour, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern*, London: Harvester Wheatsheaf
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*, París: Éditions Gallimard.
- Pires, A. L. Cardoso (2001). *Escritos sobre a cultura afro-brasileira. A formação histórica da capoeira contemporânea, 1890-1950*, Campinas, São Paulo: Unicamp.
- Pires, A. L. Cardoso (2002). *Bimba, Pastinha e Besouro de Mangangá, Três personagens da capoeira baiana*, Tocantins: Fundação Universidade do Tocantins.
- Röhrig Assunção, Matthias (2005) *Capoeira; The History of an Afro-Brazilian Martial Art*, London: Routledge.
- Soares, Eugenio (2001), *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro, 1808-1850*, Editoria da Unicamp, Campinas, São Paulo.
- Sperber, Dan (1985). *On Anthropological Knowledge; three essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stoller, Paul (1987). *In Sorcery's Shadow: A memoir of apprenticeship among the Songhay of Niger*, Chicago: University of Chicago Press.
- Strathern, Marilyn, ed. (1995). *Shifting Contexts: transformations in anthropological knowledge*, London: Routledge.
- Villoro, Luis (2008). *Creer, saber, conocer*, México: Editorial Siglo XXI.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2001). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, Rio de Janeiro: Cosac e Naify.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2002). O nativo relativo, en *Revista Mana*, 8 (1), 113-142
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocations, in *Tipití, journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.
- Wagner Roy (1981). *The Invention of Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Wagner, Roy (1986). *Symbols that Stand for Themselves*, Chicago: University of Chicago Press.
- Wagner, Roy (2001). *An Anthropology of the Subject, Holographic world view in New Guinea and its meaning and significance for the world of anthropology*, Berkeley: University of California Press.
- Winch, Peter (1964). Understanding a Primitive Society, in *American Philosophical Quarterly*, 1(4), 307-324.

Fuentes primarias

- Betancourt, René (*Mestre René*) (30 de enero de 2006). Entrevista grabada en la academia ACANNE (Associação de Capoeira Angola Navio Negroiro). Registro: Sergio González Varela.
- Conceição dos Santos, Marcelo (*Mestre Boca do Río*) (28 de abril de 2006). Entrevista grabada en la plaza de la Piedad, Salvador, Bahía, Brasil. Registro: Sergio González Varela.
- Conceição dos Santos, Marcelo (*Mestre Boca do Río*) (15 de julio de 2006). Entrevista grabada en el barrio de Dois de Julho, Salvador, Bahía, Brasil. Registro: Sergio González Varela.
- Conceição dos Santos, Marcelo (*mestre Boca do Río*) (30 de agosto de 2006). Entrevista grabada en la academia de *mestre Boca do Río*, Grupo ZIMBA, Salvador, Bahía, Brasil. Registro: Sergio González Varela.
- Moraes Trinidad, Pedro (*mestre Moraes*) (11 de marzo de 2006). Comentario personal hecho durante el lanzamiento del cuarto CD de la GCAP (Grupo de Capoeira Angola Pelourinho), Salvador, Bahía, Brasil.
- Peçanha, Cinézio Feliciano (*mestre Cobra Mansa*) (30 de septiembre de 2006). Entrevista grabada en la FICA (Fundação Internacional de Capoeira Angola), Salvador, Bahía, Brasil. Registro: Sergio González Varela.