



VIBRANT - Vibrant Virtual Brazilian
Anthropology

E-ISSN: 1809-4341

vibrant.aba@gmail.com

Associação Brasileira de Antropologia
Brasil

Lube Guizardi, Menara

Para pensar las redes transnacionales. Itinerarios e historias migratorias de los
capoeiristas brasileños en Madrid

VIBRANT - Vibrant Virtual Brazilian Anthropology, vol. 10, núm. 2, diciembre, 2013, pp.
229-271

Associação Brasileira de Antropologia
Brasília, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=406941916008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Para pensar las redes transnacionales

Itinerarios e historias migratorias de los capoeiristas brasileños en Madrid

Menara Lube Guizardi

Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ, Brasil)

Departamento de Antropología. Universidad de Tarapacá (UTA, Chile)

Instituto de las Migraciones, Etnicidad y Desarrollo Social (IMEDES, España)

Resumen

El presente artículo recupera los movimientos migratorios de tres líderes brasileños de la capoeira hasta su llegada a la capital española, ilustrando la dinámica de sociabilidad que nace de estas historias personales, pero que al mismo tiempo las supera para dar origen a una *red migrante transnacional*. Para alcanzar este objetivo, partimos de una discusión sintética sobre el concepto de *transnacionalismo* y de *redes migrantes transnacionales*. A continuación, ubicaremos las particularidades de las migraciones brasileñas hacia el sur europeo, y definiremos –a partir de las historias de vida de los capoeiristas– las especificidades de las redes de la capoeira en la ciudad de Madrid. Por último, en las consideraciones finales, sintetizamos nuestras conclusiones y apuntamos las cuestiones abiertas por el estudio.

Palabras-Clave: Migraciones brasileñas, capoeira, redes transnacionales, Madrid, historia de vida

Abstract

The paper traces the migratory displacements lived by Brazilian capoeiristas until they arrive in Madrid, illustrating how the dynamics of sociability that have their origin in these personal migratory routes delimitate the existence of a transnational migratory net. To reach this objective, I will start by defining the discussion over the transnationalism concept, and over the notion of

migrant transnational network. I will then analyze the particularities of the Brazilian migration to Southern Europe, and define – backing in the capoeiristas life histories – the specificities of the capoeira social nets in Madrid. Finally, in the concluding remarks, I will summarize some findings, as well as the new issues lighted by the study.

Keywords: Migration Brazilian, Capoeira, Transnational Networks, Madrid, Life History

Para pensar las redes transnacionales

Itinerarios e historias migratorias de los capoeiristas brasileños en Madrid

Menara Lube Guizardi

Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ, Brasil)

Departamento de Antropología. Universidad de Tarapacá (UTA, Chile)

Instituto de las Migraciones, Etnicidad y Desarrollo Social (IMEDES, España)

1 Introducción. Redes migrantes transnacionales: claves conceptuales para el caso brasileño¹

El presente artículo tiene como tema central la construcción de redes migrantes asociadas a la capoeira en Madrid, España. Entre 1990 y 1995, migrantes brasileños *transnacionalizaron* hacia la capital española la experiencia comunitaria de las agrupaciones de capoeira, un modelo colectivo nacido en las periferias urbanas de ciudades como *Río de Janeiro* y *Salvador* entre 1930 y 1980 (Guizardi 2011b, 2012a). Estos agrupamientos se organizan alrededor de la figura carismática del *mestre* [maestro] de capoeira (Delamont y Stephens 2007 y 2008; Joseph 2008a; Lewis 1992), institucionalizando un colectivo jerarquizado a partir de la relación maestro-discípulo, con un fuerte sentido identitario-grupal vinculado a los raíces afro-descendientes de la práctica

¹ La investigación que sustenta el artículo se realizó entre 2006 y 2011, como parte de nuestra tesis doctoral (Guizardi 2011c). Durante este período, desarrollamos una *etnografía multisituada* (Marcus 1995) junto a agrupamientos de *capoeiristas* en Madrid. Exploramos el tipo de espacio en que trabajan cotidianamente: donde realizan las clases, encuentros y *rodas*. Calculamos su número aproximado de alumnos, listamos las actividades que organizan y los productos que venden. Situamos las plazas y parques en que realizan sus encuentros callejeros; catalogamos los nombres y la *graduação de capoeira* [graduación de capoeira] de sus líderes, observando el tipo de relación que mantienen con los maestros en Brasil. Entre Europa y Brasil, llevamos a cabo un total de 69 entrevistas en profundidad (de las cuales 37 son historias de vida) con capoeiristas brasileños y europeos y cerca de 12.000 registros fotográficos. Realizamos además estudios histórico-documentales en instituciones como la *Biblioteca Nacional de Río de Janeiro*, *Instituto Jair Moura* y el *Centro de Estudios Afro-orientales* (todo ellos en Brasil), el *Center for Latin American Research and Documentation* (Holanda) y la *Biblioteca Iberoamericana de la Casa de América* (España).



Foto 1. *Roda en Plaza España (Madrid)*. Evento organizado por el *Grupo Nação Capoeira*. Mayo de 2008. Fotografía: Menara Lube Guizardi

(Guizardi 2011a; Joseph 2008b; Merrell 2005; Sodré 2002; Willson 2001), y con una tendencia a la expansión espacial y apropiación del espacio público urbano (Guizardi 2012a). En un movimiento de diálogo con el espacio social, los capoeiristas brasileños adaptaron este sistema grupal de redes al paisaje de Madrid: sedujeron a un público de jóvenes discípulos españoles que adhirieron a la identidad de “capoeiristas” (Guizardi 2011c).

Entre 1995 y 2005 estas agrupaciones protagonizaron un fenómeno que los propios capoeiristas describen como el “boom [explosión]” de la capoeira en Madrid. Este “boom” se caracterizó por 1) la generación de *redes sociales transnacionales* conectadas al arte afro-brasileño; 2) la intensificación del uso de los espacios públicos urbanos por dichas redes; y 3) la multiplicación de las migraciones internacionales asociadas a estos colectivos. Este proceso migratorio de los capoeiristas, no obstante, es parte de un contexto global que ha redimensionado no solamente las características de la experiencia migrante vivida por los sujetos, sino también la manera como se teoriza el fenómeno en las ciencias sociales.

Actualmente, las migraciones son parte de la formación de un *mercado de trabajo global* (Sassen 1986) operado principalmente a partir de marcadores “étnicos-raciales” que colocan las poblaciones en niveles diferenciales de acceso a derechos y recursos (Pizarro 2011:5). La atribución de contenido

étnico-racial a los colectivos migratorios consolida una forma específica de exclusión social donde el “etiquetaje étnico” de los migrantes instrumentaliza su explotación como mano de obra barata, no-documentada e informal. Este no es un proceso menor en el cuadro de la economía capitalista global. En 2010, las remesas de los migrantes a sus países (o a las familias situadas en un tercer país) totalizaron 440.000.000 de dólares estadunidenses (Banco Mundial 2011). Este recurso impacta directamente en las localidades de origen, repercutiendo en inversión en la educación de los hijos, en la construcción de residencias y, fundamentalmente, en pequeños y medianos emprendimientos económicos *transnacionales* (Portes *et al* 2002). Entre estos emprendimientos, se destacan los negocios en los países de destino funcional, económica y socialmente conectados a los países de origen, incidiendo en la capacidad de reproducción social de las comunidades migrantes.

En el caso de los brasileños, esta *economía transnacional* vinculada al emprendimiento migrante la encontramos en diferentes países, materializada en sectores comerciales muy diversos (Beserra 2007; Guizardi 2011b, 2013a; Lins Ribeiro 1998; Machado 2004c, 2005a; Padilla 2008; Tsuda 2003). Está siempre conectada a la construcción de sentidos de *autenticidad brasileña* (Joseph



Foto 2. Autenticamente brasileños. Berimbaus traídos de Brasil son expuestos en evento internacional de capoeira, para ser vendidos por capoeiristas brasileños a sus alumnos en Madrid. Noviembre de 2007. Fotografía: Menara Lube Guizardi.



Foto 3. *La marca del grupo.* Pantalones, camisas y CD's de capoeira fabricados en Brasil y vendidos por migrantes brasileños en los eventos internacionales de capoeira de Madrid. Mayo de 2008. Fotografía: Menara Lube Guizardi.

2008b; Lidola 2011), y su potencial de exotización en un mundo que ha globalizado las identidades para el consumo, confiriéndole un valor monetario creciente como “objetos” de circulación global (Machado 2005a).

Curiosamente, el mundo que etiqueta a los migrantes en jerarquías étnicas también confiere un lugar específico al exotismo de las identidades que de estas etiquetas resultan. Así, el encasillamiento de los migrantes genera, simultánea y dialécticamente, su especificidad como productores de contenidos étnicos que tendrán (para bien y para mal) cierto lugar en el mercado global.

La magnitud e importancia de este proceso de articulación económico, social e identitario entre fronteras nacionales ha puesto en evidencia la necesidad de teorizar la migración desde perspectivas que pongan en jaque los *nacionalismos metodológicos* de las ciencias sociales (Levitt y Glick-Schiller 2004), colocando el concepto de *transnacionalismo* como un eje de debate. Pese a que la mayor parte de los investigadores consideren que los migrantes mantienen lazos multidimensionales entre el país de destino y el de origen, implicando que las migraciones tendrán un impacto sostenido en por lo menos dos ámbitos nacionales, la definición del *transnacionalismo* como fenómeno y de las metodologías para trabajarla dista mucho de producir un consenso académico (Besserer 2004:6; Moctezuma 2008:30).

Según Glick-Schiller *et al* (2005), los migrantes construyen en realidad *campos transnacionales*, puesto que viven relaciones bi o multinacionales

-familiares, económicas, sociales, organizacionales, religiosas- tomando decisiones, medidas y viviendo intereses que provocan una experiencia de simultaneidad (Levitt y Glick-Schiller 2004) entre localidades distantes². Kearney (1995:548), a su vez, subraya el contenido político del término, alegando que el *transnacionalismo* llama la atención del investigador a los proyectos político-culturales de los Estados-nación, en la medida en que éstos buscan hegemonizar procesos con otros Estados, con sus propios ciudadanos y con sus “aliens”. Levitt y Glick-Schiller (2004:62) coincidirán con parte de esta perspectiva, alegando que los estudios sobre el transnacionalismo contribuyen a la formación de un nuevo paradigma, “el cual rechaza la idea de que la sociedad y el Estado-nación son una misma cosa”. Bloemradd *et al* (2008) consideran que la condición transnacional migrante desafía las políticas estatales y los principios de derechos de ciudadanía, fundamentados estos últimos en marcos jurídicos que definen la movilidad humana como “contenida” por las fronteras del Estado. Besserer (2004:8) desplaza el foco hacia la construcción de “topografías transnacionales”, dando centralidad al imperativo de representar la espacialidad de las comunidades y sujetos basándose “no en la distancia que las separa, sino en la densidad y frecuencia de las prácticas comunitarias que les acerca”.

Uno de los aspectos de las migraciones transnacionales sobre el que sí hay más consenso académico, es la consideración de que el fenómeno opera a partir de la movilización de cadenas o *redes sociales* (Arango 2003). Éstas promoverían la articulación de grupos, familias o comunidades, y la transmisión de los conocimientos acerca de la experiencia migrante entre los miembros de los colectivos (Alicea 1997; Glick-Schiller *et al* 2005; Kearney 1995; Malgesini 1998; Martínez Veiga 1999; Massey *et al* 1993; Massey *et al* 1994; Solé y Parella 2005).

Según Massey *et al* (1994:1499) cada inmigrante está conectado con personas “no migrantes” en su comunidad de origen a partir de una variedad compleja de vinculaciones que involucran la *obligación reciproca* de “prestar asistencia”, estableciendo sistemas de intercambio sociales basados en *dar, recibir y retribuir* (Mauss 1979)³. Así, el conocimiento acerca de procedimientos,

² Levitt, por otro lado, no lo consideró como un *campo social*, sino como la “conexión cultural, económica y política entre personas e instituciones que quita el énfasis geográfico en lo que se refiere a la formación de la identidad y colectividad, y crea nuevas posibilidades de membresía más allá de las fronteras” (Levitt *apud* Coe 2011:149. Traducción propia).

³ Según Massey *et al* (1994:1499), “cada acto de migración crea un grupo de personas que pasan a tener

estrategias, posibilidades y dificultades de la experiencia migratoria en una localidad es transmitido de manera colectiva, constituyéndose a modo de *capital social* en los términos de Bourdieu: como un “agregado de recursos reales o potenciales que están vinculados a la posesión de una red duradera de relaciones, más o menos institucionalizadas, de conocimiento mutuo y reconocimiento” (Bourdieu *apud* Portes 2000b:45. Traducción propia).

Estas redes migrantes no son algo naturalmente dado (Rouse 1988), puesto que se construyen a partir de estrategias orientadas a la institucionalización de las relaciones de grupo (Portes 2000b). Ellas “se establecen, se negocian, se acaban, y se reformulan de manera tal que ‘la comunidad’ en vez de ser la ‘reificación’ de un concepto analítico, se convierte en una unidad en proceso” (Besserer 1999:220). Y es justamente la institucionalización de esta “unidad en proceso” lo que resulta en el *capital social* de los migrantes pudiendo ser entendido como 1) las *relaciones sociales* de estos migrantes en sí mismas, puesto que ellas permiten que los individuos clamen por el acceso al conocimiento y a los recursos de que disponen sus “asociados” en la red; y 2) la cantidad y calidad de estos recursos y conocimientos (Portes 2000b:45).

Este debate sobre la construcción de *redes transnacionales* nos resulta fundamental porque los grupos de capoeira coinciden en este aspecto con gran parte de la migración brasileña hacia el sur de Europa: su presencia en Madrid resulta de la articulación de redes sociales que están tejidas desde el origen y sirven como mecanismos de facilitación de recursos a los nuevos migrantes. Estas agrupaciones constituyen sus vínculos a partir de reglas de reciprocidad centradas en la obligación de “dar, recibir y retribuir”.

Más allá de abogar por una excepcionalidad del caso de los capoeiristas en cuanto a su *capital social* específico, el presente trabajo busca captar y mostrar estas redes como un proceso que se engendra en las historias de vida de los capoeiristas.

Para alcanzar este objetivo, iniciaremos el debate ubicando las particularidades de las migraciones brasileñas hacia el sur europeo (segundo

vínculos sociales con el país de recepción. Los ‘no migrantes’ se basan en estos vínculos para conseguir acceso a trabajo y asistencia fuera de su país, lo que reduce sustancialmente los costos y riesgos del desplazamiento en comparación con los primeros migrantes. Cada nuevo migrante reduce, por lo tanto, los costos y riesgos, e incrementa la atracción y factibilidad de la migración para un grupo de amigos o parientes. (...) Una vez que el número de conexiones en red alcanza un umbral crítico, la migración se convierte en un fenómeno que se perpetúa por sí mismo, porque cada acto de migración genera la estructura necesaria para mantenerse”. (Traducción propia).

apartado), para luego debatir las especificidades de las redes de la capoeira en Madrid, narrando la historia de vida de tres capoeiristas brasileños en esta ciudad (tercer apartado). Finalmente, en las consideraciones finales, sintetizaremos nuestras conclusiones y apuntaremos las cuestiones abiertas por el estudio.

2 Los “negocios étnicos” y la migración brasileña en el Sur de Europa

Desde fines de los 80, Brasil se caracterizó por presentar un promedio *anual de migración neta*⁴ negativo, contando con un número de emigrantes superior al de inmigrantes (Marinucci 2008; Masanet y Padilla 2010; OIM 2004; Solé et al 2011). Si en 2002, teníamos un total aproximado de 1.964.498 brasileños en el exterior, en 2007 la cifra alcanzó las 3.044.762 personas (Marinucci 2008:2; Parella y Cavalcanti 2010:12)⁵. La inmigración de brasileños se encaja justamente en el *mercado global de mano de obra* que describimos anteriormente. Se estima que buena parte de esta migración está compuesta por: 1) población económicamente activa; 2) con una participación femenina superior a la masculina; 3) inserta predominantemente en sectores informales o de baja remuneración, y 4) con un elevado número de migrantes indocumentados⁶.

La constatación de que Brasil es emisor de población tensiona los imaginarios identitarios nacionales (Machado 2003; Padilla 2008), que proyectan una imagen del país como “abierto” y “receptivo”. Así, la inmigración pone en jaque la noción de que Brasil es “incluyente” (Lins Ribeiro 1998; Machado 2005a; Padilla 2007). El volumen y generalización de la emigración viene tensionando el mito (Ortiz 2003) o *fábula* (Da Matta 1981) de la democracia racial, que proclama la sociabilidad integradora como estructura fundadora de la

⁴ El *promedio anual de migración neta* [Average annual net migration] se calcula sustrayendo el número anual de migrantes internacionales que llegan al país, del número anual de personas que dejan el país (ONU 2009).

⁵ Según Marinucci (2008:3), los principales países de destino de la migración brasileña serían: Estados Unidos (con 1.490.000 personas, 40,73% del total de brasileños en el exterior); Paraguay (515.570 brasileños, 16,01% del total); Japón (310.751 brasileños, 10,18%); Reino Unido (300.000 brasileños, 4,93%); Portugal (160.000 brasileños, 4,84%); Italia (132.000 brasileños, 4,34%) y España (150.000 brasileños, 3,61%).

⁶ Estudios cualitativos confirman estas tendencias de la migración brasileña en países del sur Europeo como Portugal (Almeida y Reis 2007; Machado 2004a, 2004b, 2005a; Téchio 2006; Padilla 2005, 2007, 2008; Peixoto 2007); Italia (Piscitelli 2008a) y España (Carvalho y Souza 2008; Gonçalvez 2007; Guizardi 2013a; Masanet y Padilla 2010; Parella y Cavalcanti 2010; Piscitelli 2007; Solé et al 2011). Pero estas tendencias se han confirmado también para Bélgica (Carvalho 2007; Pereira 2008; Schrooten 2012); Estados Unidos (Lins Ribeiro 1998; Macdonnel y Lourenço 2009; Zubaran 2008) y, con algunos matices, Japón (Kazama 2011; Tsuda 2003).



Foto 4. *La identidad en el Museo.* Capoeiristas de la Asociación de Capoeira Descendientes de Pantera se preparan para la presentación de la “capoeira afro-brasileña” en el Museo Nacional de Antropología de España (localizado en Madrid). Mayo de 2009. Fotografía: Menara Lube Guizardi.

identidad nacional brasileña (Segato 2007) y como diferencial de autenticidad –cultural, simbólica y relacional– de Brasil frente al mundo⁷.

Los brasileños migrantes, en diferentes partes del globo, están muy frecuentemente vinculados a un imaginario global que asocia su nacionalidad a cierto exotismo tropical, a las fiestas, al carnaval, y a una supuesta “potencia sexual” (Beserra 2007; Machado 2003, 2004c, 2005a; Piscitelli 2008a, 2008b; Pontes 2004). Este imaginario viene condicionando nichos laborales de inserción en el sector servicios, relacionados con funciones de atención al público, y también con servicios de diversión u ocio –bares, restaurantes, casas nocturnas, como artistas de espectáculos– (Machado 2005a). Paralelamente, también se abre un nicho en los servicios estéticos –peluquerías, casas de depilación, manicure, y demás tratamientos corporales–, respaldado por la noción de que brasileños y brasileñas (pero especialmente estas últimas)⁸ tienen una

7 Para un debate sobre la importancia de este imaginario como proyecto de Estado en Brasil desde Getulio Vargas, relacionándolo específicamente con la construcción de la capoeira como una práctica inclusiva, remitimos a un texto precedente (Guizardi 2011a) y al estudio de Downey (2002).

8 La imagen sexual de las mujeres brasileñas fue promovida por el Estado brasileño (Beserra 2007): vinculada como elemento publicitario de la industria internacional del turismo (Piscitelli 2007) y adoptada como sello institucional de la EMBRATUR (Empresa Brasileña de Turismo). Este mecanismo de explotación de la figura femenina ha recibido fuertes críticas en los últimos años. En respuesta, se

relación de cuidado extremo con el cuerpo, lo que las y los “empodera” para estos servicios de “belleza” (Guizardi 2013a; Lidola 2011). La identidad nacional brasileña yuxtapone las imágenes de alegría, fiesta y cordialidad, a una forma específica de hiper-corporalidad, conformando patrones de atribución estereotipada de características sexuales a los y las brasileñas⁹.

Este imaginario sobre las atribuciones identitarias de los y las brasileñas migrantes consolida un mercado de venta de productos y servicios “auténticamente brasileños”, ofrecidos a los consumidores de los países del norte global, y se constituye como un proceso de renegociación identitario (Lins Ribeiro 1998) que conforma un patrón específico de emprendimiento migrante. Los negocios gestionados por migrantes brasileños, simultáneamente, se asemejan y distancian de aquello que la literatura de los estudios migratorios viene denominando *economía étnica* (Portes 2000a). En su debate inicial, el concepto refería a emprendimientos 1) desarrollados por migrantes; 2) con un capital inicial migrante; 3) administrados, mantenidos y controlados por mano de obra migrante, y 4) destinados a un público consumidor migrante (Portes y Jensen 1989).

Lo étnico aquí hace referencia a tres cosas. En primer lugar, al hecho de que estos mercados “importan” desde los países de origen –estableciendo siempre procesos de *transnacionalismo económico*, social y simbólico– productos, prácticas y formas de consumo que serán vendidas como “propias” (y “auténticas”) de determinados colectivos: como formas materializadoras de su “identidad” (Beltrán *et al* 2007; Garcés 2010).

En segundo lugar, y en íntima vinculación con lo anterior, estos negocios materializan en una forma específica la alteridad social vivida por los migrantes como “otros”, como diferenciados de los autóctonos, haciendo referencia además a un principio de *cierre sobre sí mismo* del colectivo. Es decir,

propuso una reforma en las concepciones propagandísticas de la EMBRATUR que llevó a la erradicación de las fotos de mujeres semidesnudas de la publicidad turística oficial brasileña (Alfonso 2006; Emerich Pinto 2005).

9 Junto con la facilitación de los nichos para emprendimientos económicos que dialogan con la “auténticidad identitaria brasileña”, los imaginarios y estereotipos de la *brasileaneidad* también potencian la vinculación de las brasileñas a los servicios del sexo (Beserra 2007; Macdonell y Lourenço 2009; Piscitelli 2007, 2008a, 2008b). Este fenómeno no es menor, considerando la cantidad de brasileñas que actúan en estos mercados en el Sur de Europa, así como en los Estados Unidos, y la condición de vulnerabilidad social en que ellas se encuentran (Peixoto 2007; Piscitelli 2007, 2008a, 2008b, Togni 2008). La situación deviene de la actuación de redes de trata humana que inciden en la captación de brasileñas y su “distribución” en el mercado del sexo en países europeos, entre los cuales España es el destino prioritario (Guizardi 2013a).

vinculándose al hecho del emprendimiento constituido como un enclave que, incluso en sus dimensiones urbanas, actuará como una lógica de auto-segregación del grupo migrante (Garcés 2011). En algunos casos, el establecimiento de este tipo de economías, pese a consolidar la reproducción social de los colectivos, termina reiterando circularmente su diferencia hacia los hábitos de consumo y práctica sociales “autóctonas”.

En tercer lugar, estas economías étnicas dependen del recurso a cierto principio de *autenticidad originaria* de aquello que venden: el producto está validado no solamente como un *valor de troca*, sino, y fundamentalmente, como un valor de autenticidad “étnica”. El producto, servicio o práctica ofrecido por el emprendimiento se constituye así como un “recurso étnico” (Light 1972).

Muchos de los emprendimientos desarrollados por brasileños y brasileñas en situación migratoria se constituyen como una venta de *autenticidad étnica-identitaria*. Pero aquí, la especificidad de la construcción del principio identitario brasileño quizás desautorice el uso del término “étnico”, hegemonic en los estudios migratorios. Como lo han notado Machado (2005a) y Lins Ribeiro (1998), los brasileños no entienden su especificidad identitaria como étnica, sino como “inclusiva”, más allá de las especificidades clasificadorias de los grupos que la componen¹⁰.

El que los migrantes brasileños no entiendan sus productos, prácticas y servicios como “étnicos” no quita, no obstante, que la gente en los países receptores los mire y comprenda según esta categoría. Así, la noción de *economía étnica* en relación a los negocios de migrantes brasileños debe ser aplicada con algunos matices (Machado 2007)¹¹. La primera de las razones, como ya explicamos, se debe a que los mismos migrantes no comprenden este principio de “*cierre en sí mismo*”, resistiendo a construir sus negocios como centrados sobre el grupo migrante.

¹⁰ Como decían Da Matta (1997) y Segato (1998, 2007), el principio de identidad brasileña comporta una paradoja. Se postula como ontológicamente abierto y, por esto, incoherente con la posibilidad de auto-delimitarse por la especificidad racial o étnica. Sin embargo, convive, al mismo tiempo, con la intensa desigualdad social brasileña, postulando una inclusión cultural-relacional en medio a la exclusión racial política y de clase.

¹¹ Nos dimos cuenta de esta particularidad tras revisar no solamente el debate de Machado (2007), sino también el estudio de caso sobre los negocios peruanos en Santiago (Garcés 2010, 2011). Especialmente, la discusión de Garcés (2012) sobre la necesidad de flexibilizar la categoría “economía étnica” para hacerla dialogar con formas de emprendimiento que mezclan capitales autóctonos y migrantes y que no constituyen enclaves espaciales segregados.

Los bares, restaurantes, panaderías, escuelas de capoeira, escuelas de samba, escuelas de portugués, peluquerías, casas de depilación, entre otros rubros que visitamos en Madrid, están todos destinados a un público mixto de brasileños y autóctonos. Algunos de ellos en realidad están dedicados a ofrecer servicios y productos a los españoles, prioritariamente. Se trata de emprendimientos con capital migrante, administrados por migrantes, que venden productos y servicios del país de origen, pero que se ofrecen a los autóctonos, reproduciendo en la forma económica un principio de “integración entre todos”, parte de la lógica de inclusión identitaria nacional brasileña. Permanece el argumento de la autenticidad del producto/servicio, pero ahora esta autenticidad se ofrece no como principio de diferenciación entre los migrantes y los locales, sino como puente que conecta los segundos a los primeros. Este es el caso de las peluquerías brasileñas en Madrid, que no solamente están en barrios de segregación migrante, localizándose también en sectores ricos de la ciudad, donde se ofrecen a un público consumidor de alto poder adquisitivo (Guizardi 2013a). Lo mismo se ha observado en Berlín, donde las depiladoras brasileñas ofrecen su servicio a mujeres europeas, básicamente (Lidola 2011).

3 Capoeira en Madrid: las redes en proceso

Mestre Pantera y *Brucutú* son figuras centrales de la articulación de las redes de capoeira en Madrid. Son reconocidos casi unánimemente por los 21 agrupamientos de capoeiristas que estudiamos en la ciudad (Guizardi 2011b) como los “pioneros” en impartir clases de capoeira. Ambos vivieron sus infancias y juventudes en Río de Janeiro y llegaron a Madrid entre 1989 y 1990, a través de las giras internacionales de shows de capoeira y samba. Estas giras fueron la puerta de entrada de los capoeiristas en Estados Unidos y Europa (Assunção 2005). Tras un período viviendo de performances en España, decidieron intentar reproducir la lógica grupal de la capoeira tal como la vivieron en Río. En otros trabajos, detallamos el proceso de articulación de las redes de capoeira en Río a partir del relato de *Pantera* (Guizardi 2012a) y de *Brucutú* (Guizardi 2011c). Retomar este proceso excedería las posibilidades del presente texto. No obstante, nos gustaría subrayar algunas características estructurantes del sentido de sociabilidad de los grupos narradas por estos dos



Foto 5. *Mestre Pantera*. El fundador de la Asociación de Capoeira Descendientes de Pantera afina el Berimbau para la *roda* a ser realizada en los jardines de la Casa de Brasil. (Madrid, España). Junio de 2009. Fotografía: Menara Lube Guizardi.

protagonistas, puesto que entendemos que ellas son centrales para comprender cómo estos colectivos consolidan su propio *capital social migrante*.

En primer lugar, estos agrupamientos se constituyen como estructuras jerarquizadas. El punto más alto de la jerarquía lo ocupa el maestro fundador del grupo, que constituye un líder carismático, pero cuya legitimidad reposa también en el reconocimiento colectivo de sus conocimientos sobre la capoeira. Estos conocimientos, a su vez, involucran: 1) saberes sobre las historias de la capoeira; 2) saberes sobre los principios rituales de la práctica; 3) tener o haber tenido especial destreza física al ejecutar el juego; 4) tener o haber tenido destreza en utilizar la *malicia* para engañar a sus oponentes; 5) haber conseguido extrapolar de la rueda a la vida social los valores de la *malicia* que en la capoeira son estructurantes del principio de identidad subjetiva y sociabilidad grupal (Lewis 1992); 6) habilidades como músico y compositor de canciones de capoeira; 7) tener *hombría* y valentía avaladas por los capoeiristas.

Junto a estas características que podrían ser entendidas como un *capital cultural* de los maestros, es decir, incorporado por ellos¹², se suman otras

¹² Según Bourdieu (1987:11-12), “la mayor parte de las propiedades del capital cultural puede deducirse del hecho de que en su estado fundamental se encuentra ligado al cuerpo y supone la incorporación. La acumulación del capital cultural exige una incorporación que, en la medida en que supone un trabajo de

que se proyectan como *capital social*. La legitimidad del maestro también reposa en la habilidad de formar discípulos traspasando sus conocimientos a nuevas generaciones, a la vez que constituye, junto a ellos, redes de cooperación recíprocas. Así, el carisma del maestro depende de su capacidad de conformar su propio grupo de discípulos auto-reconocidos alrededor de una identidad colectiva, y conectados a él y entre sí por la obligación de *dar, recibir y retribuir*.

Pero la creación del grupo de discípulos se materializa y se confunde con la apropiación de un territorio: los maestros deben consolidarse como “representativos” de una zona o espacio de la ciudad. Esto implica no solamente tener relevancia en la formación de los capoeiristas de esta zona, sino también la capacidad de apropiarse de los espacios públicos comandando ruedas de capoeira. Esto es lo que en capoeira se denomina “ganarse territorios”. De este último punto, extraemos otros dos que son fundamentales para entender la capoeira como *capital social migrante*.

El primero se refiere a que los discípulos –en la medida en que van subiendo posiciones en la jerarquía grupal, acercándose a la posición de maestro– tienen que asumir las tareas de enseñanza y organizar su propio proceso territorial. Cuando un discípulo consigue “apropiarse” de un sector de la ciudad, éste en realidad expande la red de actuación de su maestro, puesto que entre los dos se mantienen los imperativos de cooperación recíproca. Paralelamente, en términos espaciales, la expansión realizada por el discípulo hermano territorios, conectando el nuevo espacio ganado al espacio del maestro. Los alumnos de los discípulos podrán frecuentar las clases y ruedas del maestro y viceversa. Todos serán considerados parte de una misma red de cooperación, lo que expande también las posibilidades de alianzas e intercambio de recursos entre los miembros. Así, la progresión en la jerarquía grupal implica un imperativo de “ganarse territorios”.

Pantera y *Brucutú* fueron pioneros en llevar a Madrid esta lógica de expansión y vinculación de los grupos que ya venía aconteciendo en ciudades brasileñas. La migración de los capoeiristas, vinculada al proyecto de institucionalizar clases, no conforma un emprendimiento migrante individual: ella es parte simbólica, material y territorial de un principio de expansión

inclusión y de asimilación, consume *tiempo*, tiempo que tiene que ser invertido *personalmente* por el ‘inversionista’ (...). El capital cultural es un tener transformador en ser, una propiedad hecha cuerpo que se convierte en una parte integrante de la ‘persona’, un hábito”. (Énfasis del autor).



Foto 6. *Roda en Casa de Brasil*. Organizada por Mestre Pantera en los jardines de Casa de Brasil, en el marco del encuentro internacional de capoeira de su agrupación en Madrid. Junio de 2009. Fotografía: Menara Lube Guizardi.

del capital social del grupo al que él pertenece. Una vez institucionalizadas las clases “en el extranjero”, la red de cooperación con los grupos en origen se mantiene, transformando en red transnacional, el capital social estructurante de los agrupamientos de capoeiristas.

El segundo aspecto fundamental se refiere a que esta lógica de expansión se estructura como una lógica competitiva. Diferentes maestros disputerán territorios y esta disputa institucionaliza el *conflicto* como forma de organización espacial de los grupos. Esto se debe a que cada nuevo capoeirista es también un nuevo elemento en las alianzas y rupturas que organizan la experiencia social de la capoeira en el territorio: nuevos lazos se consolidan y nuevos conflictos se dibujan construyendo el equilibrio dinámico con que esas agrupaciones van dividiendo y ocupando los espacios dentro y fuera de Brasil; dentro y fuera de la rueda de capoeira.

La ritualización del enfrentamiento que encontramos en la rueda de capoeira tiene un paralelo con la propia vida social de los capoeiristas. El eterno turno de conflictos de los agrupamientos otorga una estructura de reciprocidad a la red social de esos colectivos, concordando con los comentarios de Gluckman, para quién:

“Los conflictos entre las lealtades sostenidas por los hombres [sic] consecuentemente, en un panorama más amplio de relaciones, establecen orden y conllevan el reconocimiento y aceptación de las obligaciones para con la ley. De este modo, el sistema como un todo depende, para su cohesión, de la existencia de conflictos en los sub-sistemas menores”. (Gluckman 1991:2. Traducción propia).

Aquí entran en juego, muy a menudo, la puesta en escena del poder de masculinidad de los maestros en la rueda: su fuerza, habilidad y su victoria frente a otros capoeiristas. La disputa es por ganarse a los discípulos del local, por comandar la rueda y por ser el punto articulador de las redes de colaboración recíprocas entre capoeiristas de un locus específico. En este proceso, diferentes grupos pueden hermanarse a través del hermanamiento de sus maestros, estableciendo una cooperación entre grupos que visa proteger el territorio de ambos. Normalmente, la confianza entre los capoeiristas depende del establecimiento de estas cooperaciones trans-grupales: afuera de estos acuerdos, reina una lógica de competencia en la que se usa frecuentemente la *malicia* como forma legítima de engañar a otros capoeiristas para hacerse con sus alumnos y/o territorios. Lo que en muchos casos conlleva peleas violentas en las ruedas.

A inicios de los 90, cuando Brucutú y Pantera consiguieron establecer actividades de enseñanza, la fundación de agrupaciones de capoeiristas brasileñas en Madrid hizo correr la voz en Brasil –a través de las redes grupales de los dos– de que era posible vivir de la capoeira en aquella ciudad¹³. No es difícil imaginar cómo, de boca en boca, el nuevo “territorio” de la capoeira se fue anunciando en diferentes partes de Brasil y en otros países de Europa donde igualmente, los capoeiristas habían empezado a institucionalizar las clases.

En un intervalo de cinco años (entre 1990 y 1995), Madrid pasó a formar parte del mapa de la capoeira internacional. Entre 1995 y 2005, la ciudad fue tomada por una gran cantidad de agrupaciones. Son múltiples los itinerarios migratorios, los caminos elegidos y también la velocidad con que cada capoeirista logró hacer de Madrid su “territorio de capoeira”. Cada “nuevo protagonista” reorganizó y movió todos los demás, reacomodando a todas las agrupaciones en un delicado equilibrio. Nuestra intención en este apartado

¹³ Aquí hay un punto primordial que destacar: esta institucionalización se fundamenta en la socialización de jóvenes europeos a la capoeira. Se fundamenta en “cultivar” discípulos que integrarán las redes del grupo, aprendiendo e involucrándose en relaciones recíprocas con sus maestros brasileños y con sus compañeros de grupo en Madrid, casi todos españoles.

es narrar los itinerarios migratorios de tres brasileños que llegaron a Madrid a partir de 1995, relatando cómo sus trayectorias van construyendo tanto a los grupos de capoeira, como a las redes de colaboración y contienda que esos grupos dibujan en la capital española.

3.1 Zambiacongo

Sabiá, es de *Vitória da Conquista*, ciudad del interior de Bahía, a 500 kilómetros de *Salvador*. Como muchos *bahianos* del interior, migró a la capital a los quince años, en 1991, en busca de mejores condiciones de estudio y trabajo. Allí conoció a un capoeirista quien lo llevó a las clases del *Mestre Mola Sete*, en la *Associação de Capoeira Mestre Bimba* –ubicada en la *Calle Sete de Setembro*, en el centro de *Salvador*. La asociación era uno de los ejes de la capoeira *bahiana* y en ella *Sabiá* conoció a muchos de los capoeiristas de su generación que hoy se encuentran en Europa –camaradas con los cuales, años más tarde, estableció redes de cooperación en España.

Entretanto, los horarios extenuantes del trabajo y la vivienda alejada del centro lo llevaron a cambiar de grupo. En 1993, se incorporó al *Zambiacongo*, comandado por *Mestre Geni*. Respetado en *Salvador*, *Geni* tiene buenas influencias entre reconocidos maestros de Brasil. Vivió en persona casi todos los cambios sociales importantes en la historia de la capoeira del siglo XX. La conoció en la calle, en épocas en que la práctica todavía era criminalizada (Dias 2007) y sufrió la desaprobación familiar por su incursión en aquel universo. Vivió la recriminación de los capoeiristas negros que no aceptaban la participación de jóvenes blancos y de clase media. Aprendió la *Capoeira Angola* con *Mestre Canjiquinha*, quien tuvo un papel fundamental en la presentación de los primeros espectáculos para turistas extranjeros en *Salvador* (1950-1960). En el equipo de shows de *Canjiquinha*, *Geni* integró el movimiento que afirmó la capoeira como un producto cultural-identitario, lo que generó a los capoeiristas *bahianos* un nuevo nicho laboral¹⁴.

Mestre Geni no se detuvo ahí. Por curiosidad, picardía y una buena dosis de coraje, ingresó al gimnasio de *Mestre Bimba*¹⁵, donde se formó en la enton-

¹⁴ Una transformación que sería llevada a *Río de Janeiro* por la migración de jóvenes *bahianos* que fueron a “intentar la vida” en el Sudeste.

¹⁵ Decimos “picardía y coraje” porque *Mestre Bimba* no aceptaba discípulos que hubiesen pasado por la *Capoeira Angola*, sobre todo si tenían el grado de maestro de *Angola*, como era el caso de *Geni*. Para ser aceptado por *Bimba*, *Geni* debió “engañarlo”, haciéndose pasar por practicante de “pressing catch”. Años

ces revolucionaria *Capoeira Regional*, integrando el movimiento que abrió las puertas a la deportivación de la capoeira en Brasil (Downey 2002). Entre 1960 y 1970, decidió vivir de la capoeira y migró a São Paulo, siendo precursor de la difusión del arte en el “ABC Paulista”¹⁶.

En los ‘80, se trasladó otra vez a *Salvador*, restableciendo allí su grupo. Sus discípulos más antiguos, sin embargo, desde muy jóvenes integraron las giras nacionales de show de capoeira gestionadas por *Geni* e hicieron parte de las primeras generaciones de capoeiristas en migrar de Brasil como artistas de la “cultura brasileña”. En una de esas giras, a fines de los ochenta, un discípulo suyo, *Mestre Macaquinho*, se enamoró de una australiana y se quedó a vivir en Australia. El enamoramiento de *Macaquinho* marca el principio de la transnacionalización del legado de *Mestre Geni*, pero marca también el inicio de una red migratoria que llevaría otros de sus discípulos –entre ellos su hijo mayor, *Mestre Luisinho Barra Vento*– a Australia, Nueva Zelanda y Singapur.

Toda esta introducción a la historia de *Mestre Geni* es importante para que comprendamos porqué la formación de *Sabiá* en el *Zambiaongo* le abrió la perspectiva de una capoeira configurada como producto cultural, deporte, tradición, y empresa migratoria transnacional. En 2003, cuando le robaron el taxi en el que había invertido gran parte de sus ahorros, *Sabiá* decidió seguir los ejemplos de los compañeros de la agrupación y migrar “al extranjero” para “intentar la vida”. Le propuso a un compañero del *Zambiaongo*, el *Contramestre Gunga* que, viajaron juntos a Madrid donde conocían a un capoeirista del Nordeste, *Mestre Villar*, a quien habían encontrado en los eventos internacionales organizados en *Sergipe*¹⁷ y quien les había informado de las posibilidades en España.

Recién llegados a Madrid, se pusieron en contacto con una empresaria brasileña que organizaba y agenciaba espectáculos de música, bailes y “cultura brasileña”. Este contacto les fue facilitado por otro capoeirista de *Bahía*

más tarde confesaría la trampa a *Bimba*, que lo perdonaría sin reprocharle el hecho.

¹⁶ El “ABC Paulista” es un área industrial que integra la Región Metropolitana de São Paulo. La sigla se refiere a que, originalmente, el polígono industrial era compuesto por tres ciudades con nombre de santos católicos: *Santo André*, *São Bernardo do Campo* y *São Caetano do Sul*. Actualmente, la región se expandió y engloba un total de siete municipios.

¹⁷ *Sergipe* es el menor de los estados brasileños, ubicado en la Región Noreste, con salida para la costa y en frontera con el estado de Bahía y Alagoas. Su capital es la ciudad de Aracaju. El estado tiene una población estimada de poco más de dos millones de habitantes.

que llevaba algunos años haciendo giras de shows de capoeira en Europa. Una vez más, fueron las redes locales en Brasil que indicaron hacia dónde dirigirse y cómo integrarse al mercado laboral de la capoeira. Fundamentalmente, es la noción de la capoeira como un recurso *identitario auténtico*, lo que les hace buscar su lugar en nichos económicos que promueven la venta de este principio identitario a los consumidores europeos.

Trabajando como artistas, *Sabiá* y *Gunga* establecieron sus primeros contactos en Madrid y fueron invitados a hacer una exhibición de capoeira en un encuentro de artes marciales. Allí conocieron al dueño de un gimnasio que los invitó a dar clases en su establecimiento. Los contactos obtenidos fueron facilitando la inmersión en redes locales y posibilitaron que los dos multiplicasen los centros de enseñanza y la marca del *Zambiacongo* en Madrid. En un gimnasio, accedieron a un contrato que les permitió legalizar sus documentos y obtener un permiso de residencia y trabajo. Lograron, así, abandonar la condición de indocumentados. El grupo se fue extendiendo con tal rapidez que en ocho meses los chicos se pusieron en contacto con *Mestre Geni* para pedirle un refuerzo: que enviara a un capoeirista del grupo para asumir nuevos centros de entrenamiento en España. *Geni* envió a su hijo pequeño, *Contramestre Batuquegê*. En Madrid, los tres líderes del *Zambiacongo* empezaron una política de cooperación con los grupos locales, especialmente enfocada en aquellas agrupaciones que se establecieron a partir del año 2000.

El fortalecimiento de la red local de colaboradores del *Zambiacongo*, por otra parte, también estuvo respaldado por el auxilio de grupos situados en otras ciudades del país. Estos otros colaboradores son, generalmente, antiguos amigos de la capoeira de *Salvador*:

“El *Marcha Lenta*, del [grupo] *Muzenza*, que está en Gijón; está el *Salsicha*, del *Muzenza*; el *Branco*, que está en Zaragoza; los muchachos de Valencia que son el *Careca*, *Nariga*, *Grão Preto*, *Nacho*... Es que hay, hay...es mucha gente, ¿no? La mayor parte es de Bahía. Yo creo que nosotros nos entendemos más con la gente de Bahía. Pero eso no quiere decir (...) que las puertas no están abiertas para los de fuera, ¿no? De otros estados de Brasil. Hay mucha gente de otros estados también, pero la mayoría [de los colaboradores] son personas de Bahía [risas]. Es cierto. Yo no lo sé, pero siempre que nos encontramos es un *axé*, no podemos ver un instrumento [musical] que ya lo agarramos para tocar. Es una fiesta (...) Nosotros

venimos de aquél mismo *lurgazinho* ['lugarcito'], de allí, de *Salvador*, de *Feira de Santana*, de *Vitória da Conquista* (...). (Sabiá, Madrid, abril/2008)¹⁸.

Pero los apoyos no surgieron solamente de los colaboradores emigrados del mundo de la capoeira *bahiana*. Fue gracias a los contactos establecidos entre los españoles que pasaron a integrar la agrupación, que *Contramestre Batuquegê* recibió una invitación para dar cursos en *Rhodes* (Grecia). El éxito del curso le ofreció la oportunidad de impartir clases permanentemente en aquella ciudad, lo que motivó la financiación del viaje de un nuevo profesor indicado por *Mestre Geni: Bira Curioso*. La adaptación a Grecia resultó imposible y tras un año y medio en *Rhodes*, *Bira* decidió intercambiar papeles con *Gunga*: asumir sus clases en Madrid para que éste se trasladara a la isla griega. En mayo de 2008, como fruto de la expansión de los centros de entrenamiento, los chicos “de Madrid” financiaron el viaje de un nuevo capoeirista, *Cipó Cravo*. Al mismo tiempo, el *Zambiaongo* también se expandió a otras regiones de España como el Puerto de Santa María (Cádiz), donde lidera el profesor *Leitinho*.

Lo interesante del grupo está en que su expansión funciona, básicamente, a partir de los alumnos que *Mestre Geni* continúa formando en *Salvador* y ciudades vecinas. El sentido de centralidad del maestro se mantiene gracias a la vinculación carismática que cada uno de esos chicos tiene con *Geni*. De ahí que *Salvador* sea retratada a las generaciones de alumnos graduados fuera de Brasil como su “ciudad de origen”, como el origen de su “familia de capoeira”:

“Porque mis hijos hoy... Hoy tengo hijos aquí en España, tengo hijo en Australia y tengo también mis alumnos y los alumnos de mis alumnos, que para mí son mis hijos”. (*Mestre Geni*, Madrid, mayo/2008).

Toda la expansión del grupo ocurrió con la supervisión directa de *Geni*. Anualmente, el *mestre* viaja a las sedes locales de la agrupación participando de los eventos internacionales, bautizando a los novatos, cambiando la graduación de los más expertos y dando talleres sobre la filosofía de la capoeira (proferidos en portugués). La financiación de los viajes se da a partir de la venta de entradas para las presentaciones de capoeira organizadas en los eventos,

¹⁸ El sentido de los intercambios está orientado de acuerdo con las redes locales en origen. La afinidad “regional-local” que vincula estos brasileños a diferentes patrones identitarios nacionales genera una cierta asimetría entre la capoeira de aquellos que provienen del Nordeste y la capoeira de aquellos que vienen del Sudeste, reincorporando en la dinámica de estas agrupaciones en España, una disputa identitaria-territorial que se origina en Brasil.

con la recaudación obtenida por la venta de uniformes e instrumentos, y por el pago efectuado por los alumnos que participan de los cursos y talleres.

En síntesis, la red del *Zambiaongo* se constituye bajo la centralidad del maestro fundador y del territorio de origen, ambos con papeles estructurantes en la cohesión del colectivo. El *Zambiaongo* guarda relaciones exogámicas con otros colectivos de capoeiristas, estableciendo lazos en Madrid y en España.

3.2 Abalou Capoeira

Mestre Villar nació en *Propiá*, pequeña ciudad del interior del estado de *Sergipe* (Nordeste brasileño). De los nueve a los veintitrés años trabajó cuidando del rebaño de ganado de la hacienda de su padre. Conoció la capoeira a los catorce años, cuando todavía era un *moleque* [muchacho]. Para hacer las clases, robaba el coche de su familia y se iba a la capital del estado, *Aracajú* (a 100 quilómetros de su ciudad) donde fue apadrinado por el conocido *Mestre Lucas*, fundador del *Grupo Os Molas*:

“Entrenaba con *Mestre Lucas*, en el *Grupo Os Molas*, que para mí era el mejor grupo que existía en *Aracajú* en aquella época. Entrenaba el *Adailson*, el *Cabeça*, del [grupo] *Capoeira Brasil*; entrenaba el *Joel* del [grupo] *A Volta que o mundo dá*, entrenaba el *Neinho*, *Robertinho* (...) El grupo más fuerte era el *Grupo Os Molas*. Y era respetado en todo Brasil”¹⁹. (*Mestre Villar*, Majadahonda, febrero/2008).

En los casi quince años que pasó con *Mestre Lucas*, *Villar* ganaría posiciones en la jerarquía grupal, recibiendo el grado de *contramestre*. Pero el proceso de modernización del arte en Brasil (que siguió los patrones hegemónicos de deportivización desarrollados por los grupos cariocas) cambiaría drásticamente la configuración de las agrupaciones tradicionales como la de *Mestre Lucas*. A fines de 1980, cuando los grupos del Sudeste habían empezado el proceso migratorio que los dispersaría por la casi totalidad de los estados brasileños, llegó a *Aracajú* la agrupación conocida como *Muzenza*, fundada en 1972 en *Río de Janeiro* y comandada desde 1975 por *Mestre Burguês*.

¹⁹ El entrevistado avala la legitimidad del grupo *Os molas* citando a los maestros considerados importantes internacionalmente y que pertenecieron a la agrupación. Para *Villar*, el hecho de haber formado a capoeiristas que emigraron a muchas partes y que son aclamados en todo el mundo atestigua la “calidad” de la capoeira practicada por la agrupación. Aquí, el desplazamiento aparece como recurso positivo que añade legitimidad a personas y colectivos.

El *Muzenza*, siguiendo los patrones de gestión, estéticos, motrices y administrativos de las grandes agrupaciones fluminenses, se transformaría en una potencia nacional e internacional de la capoeira²⁰. El efecto de la llegada de estos grupos al Nordeste fue análogo a lo que pasó también con la capoeira de la Zona Norte de *Río de Janeiro*: los colectivos más “tradicionales” fueron progresivamente perdiendo alumnos a favor de esas “grandes agrupaciones”. En este contexto, *Villar* dejó su antiguo grupo y pasó a integrar el *Muzenza*, manteniéndose en el grupo por once años.

La experiencia en el *Muzenza* abrió a *Villar* las posibilidades de vivir de la capoeira. Como ocurre con la totalidad de los capoeiristas brasileños entrevistados, la vida profesional del *Mestre* en Brasil estuvo marcada por una infinidad de ocupaciones que van desde el trabajo rural en la hacienda ganadera, a la venta de seguros de vida, pasando por la representación de productos farmacéuticos y de piezas de automóvil. La buena condición económica familiar, sin embargo, le garantizaría el acceso a los estudios universitarios, al curso de Educación Física que ya en los ochenta empezó a enunciarse en Brasil como una manera de oficializar el grado de profesor de capoeira²¹. El proceso de traslado a Europa ocurrió gracias a una invitación de *Mestre Nininho*, establecido en Lisboa (Portugal) y que pagó el viaje de *Villar* para que dictara cursos en un evento internacional:

“Yo formaba parte del *Muzenza* en Aracajú y el *Mestre Nininho*, de Portugal, me invitó para [ir a] Portugal. Fui a un evento internacional en 1997, en Portugal, y de allí hacia Coimbra donde conocí las universidades. Me quedé en Coimbra y me gustó mucho, ¿lo entiendes? Empecé a estudiar, practicar capoeira y dar clases de capoeira. Pasé tres años allá. Y luego, de allá, me fui para Austria. Pasé dos años más en Austria y un año en Alemania”. (*Mestre Villar*, Majadahonda, febrero/2008).

²⁰ Según los datos divulgados en la página oficial de la agrupación en Internet (Muzenza Europe 2010), el *Muzenza* estaría presente en 25 estados brasileños y en un total de 23 países. En Europa, el grupo tiene sedes en España (Vigo, León, Segovia), Portugal e Inglaterra.

²¹ En 1998, el Gobierno brasileño aprobó un proyecto de Ley (9696/98) que daba a los Consejos Federales y Regionales de Educación Física la potestad de regular cualquier actividad motriz que se pudiera clasificar como “educadora del cuerpo”. Nacionalmente, los maestros de capoeira se opusieron a la regulación, alegando que se trataba de un mecanismo recaudatorio perverso que impediría a la gran mayoría de los *mestres*, provenientes de sectores populares y sin acceso a la educación formal, trabajar en la enseñanza del arte. La cuestión reabrió un viejo debate sobre la apropiación de los conocimientos populares por las élites nacionales, lo que se transformó en tema de muchas canciones de capoeira.

La invitación a los cursos es lo que le posibilitó a Villar tener los costes de los pasajes cubiertos y la entrada inicial en la red de los capoeiristas europeos. Si en el inicio de los años 90 el principal acceso de los capoeiristas para cruzar el atlántico en dirección a Europa era un contrato de gira como artista de shows (Assunção 2005), a partir de la segunda mitad de esta misma década, el establecimiento de los grupos y la institucionalización de las clases y eventos (y la acumulación económica que ellos facilitan) permitirían que los capoeiristas tuvieran su migración financiada por las mismas agrupaciones y vinculada exclusivamente a un sistema de intercambio comercial y de apoyos con los *Mestres*, *contramestres* y profesores que financiaban estos viajes. Aquí, la red migratoria se va especializando en la profesionalización del capoeirista como profesor, y no únicamente como artista de espectáculos.

En Portugal, *Mestre Villar* resolvió establecerse en Coimbra, fundando una de las primeras sedes del *Grupo Muzenza* en el país –al mismo tiempo en que otros capoeiristas del colectivo se establecieron en ciudades portuguesas y españolas. El contacto con estos miembros del *Muzenza* le permitió una intensa circulación por la península Ibérica, proveyéndole los primeros lazos y redes en España. Como observamos en la historia de vida de muchos otros capoeiristas que llegaron a Europa por Portugal, Villar abandonó las tierras lusitanas tras tres años, para intentar establecerse en Austria (donde estuvo por dos años), y yéndose en seguida a Alemania (donde permaneció por otro año más). Los dos últimos intentos fueron frustrados, entre otras cosas, por las fronteras sociales con las que un brasileño *moreno*²² se encuentra en los países del norte europeo:

“En Alemania, sucedió que en un bar en el que estaba sentado con una amiga, tomando una cerveza se levantaron, más o menos, unas tres personas y me tiraron la cerveza en la cara. Tiraron la cerveza en mi cara y yo les pregunté qué estaba pasando. Uno de ellos, en alemán, me dijo: ‘porque tú eres negro’. Y yo le contesté: ‘muchas gracias, pero no puedo quedarme blanco. Y si yo pudiera

²² Menos eufemístico que nosotros, Villar asumiría su condición de “moreno” como una filiación a la condición de ser “negro”: “Yo soy negro, ¿no? En Brasil se dice moreno. Mi madre es indígena, ¿lo entiendes? Mi madre viene de una tradición indígena de Quirirís, Pataxós. Mi padre viene de holandeses y españoles. Yo vengo de esta cosa. Mi familia no es de una raza de africanos, viene de una raza indígena. Pero eso no quiere decir, el que yo sea mulato, que yo no sea negro. Entonces en Brasil hay blanco, negro, mameluco y estas cosas. Pero yo creo que quien es moreno, es negro; quien es de color oscura, es negro; quien es mulato es negro; y quien es negro, es negro. (...) Para mí, el color no importa: sea blanco, negro, rojo, amarillo, yo los llevo de la misma manera y soy feliz como soy”. (Villar, Majadahonda, febrero/2008).

quedarme blanco, no lo querría. Con su permiso, que estamos tomando una cerveza²³. Entonces él me dio un puñetazo, que si me hubiese alcanzado, me hubiera arrancado la cabeza. Y entonces aquello se convirtió en una gran confusión, porque yo salí peleándome con los tres. Yo estaba desesperado, porque [el bar] solamente tenía una salida, y yo tenía que salir por esa salida y ellos la estaban bloqueando (...). En aquél momento, yo usé la capoeira y la silla, al mismo tiempo. (...) Mi suerte fue que la policía llegara y los dueños del bar y toda la gente estuvieron en contra de ellos y la policía los arrestó y yo tuve que irme a mi casa". (Villar, Majadahonda, febrero/2008).

En 2002, apoyándose en los contactos establecidos en España con los capoeiristas del *Muzenza*, Villar se fue a Madrid. Allí, fundaría su propio grupo, *Abalou Capoeira*, al que se sumaron algunos de los alumnos que el maestro formó en su antigua agrupación. La red del *Abalou* en Europa, no obstante, no pudo valerse simplemente de los contactos en Brasil. Villar prefirió contar con la gente a quien "educó" o "ayudó a educar" en la capoeira y con los alumnos europeos (formados por otros maestros) y descontentos con la filosofía de la agrupación de la que provenían²³. A estos discípulos, el *Mestre* ofreció relaciones más horizontales y, como él mismo las comprende, "más democráticas". Aquí, la red del grupo tiene al maestro fundador en el territorio de origen del grupo, pero este territorio es Madrid, y no Aracajú, ciudad brasileña de donde viene el maestro.

La estrategia de reclutar capoeiristas entre las redes de origen se viene mostrando cada vez menos acertada porque difícilmente se puede confiar en el mantenimiento de las obligaciones de dar, recibir y retribuir con capoeiristas que no integran las redes de reciprocidad cercanas. El vínculo lejano con estos capoeiristas traídos de Brasil puede culminar en situaciones conflictivas y delicadas:

"Yo siempre traigo alguien que es muy amigo mío. (...) A veces no conozco al tipo directamente y lo traigo y... Yo traje una persona que me engañó, venía del *Rio Grande do Sul* (...). Se quedó en mi casa, y encima me robó muchísimo dinero. Hizo un Bautizo mentiroso, sin mi autorización. Yo estaba organizando

²³ En 2008, el *Abalou Capoeira* contaba con los siguientes líderes en Europa: profesor *Kula*, portugués, impartía clases en Madrid (España); profesor *Álvaro*, español, impartía clases en Soria (España); monitor *Paco*, español, impartía clases en Getafe (España); profesor *Besouro*, portugués, impartía clases en Goteborg (Suecia); profesor *Pirata*, portugués, impartía clases en Coimbra (Portugal).

un curso con *Mestre Batata* y él dijo a los alumnos que este curso sería un Bautizado y les cobró 250 euros por alumno y eran 44 alumnos. Además de los pantalones y camisas de capoeira que él vendió y prometió dar en el día del evento. El curso costaba 30 euros y él cobró 250, más los 70 euros del pantalón, por alumno...unos 320 euros por alumno. Imagínate, 44 alumnos pagando 320 euros. Y él se cogió el dinero y se fugó. Y los alumnos vinieron al curso. Él también había pedido dinero prestado a unos alumnos: 500, 800 euros, más o menos. Robó mucho dinero, unos 18 mil euros, más o menos, cosa que tuve que pagar aquí y en la policía, porque yo era el responsable del grupo. Una madre [de un alumno] hizo la denuncia en la policía y yo tuve que pagar, sin saber el porqué. (...) Porque eso realmente me arruinó (...). Tardé dos años en limpiar el nombre del grupo en esta zona de la ciudad donde él daba clases, para limpiar el nombre con los alumnos. (...) Y ahora me da miedo traer gente [de Brasil], yo tengo miedo. Porque puede perjudicar el nombre del grupo, puede perjudicar mi nombre, puede perjudicar el nombre de la capoeira, ¿comprendes?". (*Mestre Villar*, Majadahonda, febrero/2008).

En el relato, encontramos nuevas dimensiones de la expansión de la red de capoeiristas en Europa que implican un cambio sustantivo en la manera como la capoeira se organiza internacionalmente. La primera de ellas se refiere a que que el maestro confíe más en los alumnos formados por él en Europa que en los capoeiristas brasileños. Esto nos permite inferir que el sentido de expansión de los grupos como el *Abalou*, que no cuentan con el maestro fundador enseñando la capoeira a nuevos discípulos en Brasil, funciona siempre a partir de la formación de líderes europeos. A su vez, esta condición se vincula al hecho de que la relación de confianza entre maestro y discípulo tiende a ser más fuerte en la capoeira de estos grupos que la designación identitario-nacionalista que venía definiendo como axiomático el liderazgo de los brasileños en la capoeira internacional.

El propio maestro asume que hay una diferencia de potencialidad de adaptación entre brasileños y nativos que se refiere a que estos últimos ya están insertos en la sociedad de acogida ("*tienen más adaptación, tienen más conocimientos sobre las leyes, tienen más conocimiento sobre cómo abrir una asociación que un brasileño recién llegado*"). Este conjunto de conocimientos sobre cómo moverse en las redes sociales locales del que disfrutan los chicos "de aquí", permite que logren adaptar el grupo más rápidamente: una economía de tiempo y capital que no ocurrirá con el brasileño recién llegado, a quien le



Foto 7. Vestirse la camisa. Capoeristas españoles en Madrid, vistiendo la camisa en cuya espalda se lee “Eu pratico capoeira” (en portugués). Agosto de 2009. Fotografía: Menara Lube Guizardi.

cabrá aprender el idioma, las costumbres, los códigos de conducta y los mecanismos legales-burocráticos a seguir. El conocimiento de los “mecanismos legales-burocráticos” es un eufemismo que engloba, entre otras cosas, la condición de indocumentación de los inmigrantes brasileños, una barrera que los nativos no necesitan vencer. La utilización de jóvenes europeos en las funciones de liderazgo es una estrategia que permite driblar más rápidamente (y con menos costes) las resistencias normalmente encontradas en el proceso de expansión de las redes locales.

3.3 Ypiranga de Pastinha

La llegada del grupo *Ypiranga de Pastinha* a Madrid en 2003 fue inusitada. En primer lugar, porque los dos grupos que vimos hasta aquí se vinculaban al estilo denominado *Capoeira Regional* o a la versión contemporánea (“actual”) de dicho estilo. Como planteamos anteriormente (Guizardi 2011c), además de los usos identitario-nacionalistas que el Estado brasileño dio a la capoeira, es justamente el trasfondo migratorio, la asociación de la práctica a un producto artístico-cultural y la experiencia de penetración social junto a las clases ricas de la sociedad brasileña, lo que potenció la acumulación de experiencias

sociales que permitieron a los capoeiristas emprender su movimiento migratorio hacia Europa y Norteamérica. Todas estas características, sin embargo, estuvieron predominantemente vinculadas a la *Capoeira Regional* y a la *Contemporánea*, lo que en gran medida nos ayuda a comprender porque, de los 21 agrupamientos que encontramos en Madrid, tan solamente dos se auto-vinculaban al estilo conocido como *Capoeira Angola*. El *Grupo de Capoeira Ypiranga de Pastinha* es uno de estos dos²⁴.

En general, podemos decir que la expansión de los grupos de *Capoeira Angola* a Europa es uno de los efectos del proceso de institucionalización de la enseñanza del arte al continente. Como mencionábamos con el caso de *Mestre Villar*, en la medida que los capoeiristas implicados inicialmente con el mundo del espectáculo implementaron la dinámica de las agrupaciones en países como España y Portugal, la organización de eventos, bautizos y ceremonias de capoeira en dichos países inauguró nuevos flujos y contactos con Brasil y tuvo como efecto activar la migración de capoeiristas que llegaron a Europa sin pasar necesariamente por el circuito de los shows de capoeira.

La continuidad de la actividad de los grupos, no obstante, generó otros vínculos más. Los primeros alumnos españoles formados por los primeros grupos que llegaron a Madrid en 1990 (*la Associação de Capoeira Descendentes de Pantera* y *el Abadá Capoeira*) estuvieran tan “enganchados” a la práctica, al punto de ahorrarse el dinero necesario para irse de viaje a Brasil a conocer los “verdaderos raíces” del arte.

Dos de estos alumnos españoles de la primera generación de capoeiristas madrileños, *Susana* y *Rodrigo*, viajando por Brasil “descubrieron” la existencia de una “capoeira tradicional” muy poco divulgada en España. Una capoeira que era considerada por los propios brasileños como más cercana a los “orígenes” africanos del arte:

“Hubo una cuestión cuando ellos conocieron la *Capoeira Angola*, porque hay muchas personas aquí [en Europa] que no conocen la *Capoeira Angola*,

²⁴ El nombre del grupo hace alusión al club de fútbol “Ypiranga”, del que era seguidor *Vicente Ferreira Pastinha*, conocido como *Mestre Pastinha*. *Pastinha* es una de las figuras claves que, en el proceso de modernización y nacionalización de la capoeira en Brasil (primera mitad del siglo XX), fue responsable por la centralización de la *Capoeira Angola*. El estilo mantuvo el sistema tradicional de enseñanza basado en el contacto personal entre *mestre* y *discípulo*. Estéticamente, preservó un patrón de juego más cercano al suelo, menos abierto a las innovaciones provenientes de los artes marciales, pero más fiel a la puesta en escena de la *malicia* que históricamente caracterizó a la capoeira.

¿sabes? Y hay mucha gente que no sabe cómo ella es. Por ejemplo, hay muchos maestros de *Capoeira Regional* diciendo que hace las dos [capoeiras]. Entonces eso es una mentira. Es triste, pero es mentira ¡Ellos están engañando a las personas, y mucho! Aquí en Madrid hay varios. La *Capoeira Angola* es muy tradicional. La filosofía es muy profunda, es una forma de vivir también. Entonces ellos [Suzana y Rodrigo], me invitaron a venir para acá, para Madrid. Ellos ya entrenaban la *Capoeira Regional* (...). Y luego, cuando ellos fueron a Brasil, conocieron la *Capoeira Angola*, participaron del grupo, les gustó y me invitaron a venir para acá, a Madrid.” (*Dirceu de Angola*, Madrid, marzo/2008).

Fascinados con el descubrimiento de la *Capoeira Angola*, *Susana* y *Rodrigo* conocieron al *Contramestre Dirceu de Angola*, alumno de *Mestre Manoel* – líder comunitario que coordinaba un proyecto social vinculado a la capoeira en la *Favela da Maré*, en *Río de Janeiro*. El encuentro con *Dirceu* se dio en otro proyecto social del que este participaba con compañeros *angoleiros* (*Kike* y *Renato*) en el barrio de *Catete* (Zona Sur de *Río*). La aparición de la *Capoeira Angola* en áreas ricas de la ciudad, asociada a proyectos financiados por la administración pública, permitió que los líderes de este estilo de capoeira pudiesen tener un espacio de interfaz con turistas extranjeros²⁵.

El contacto con los programas sociales les abrió a los capoeiristas españoles la perspectiva de una capoeira que se planteaba como una resistencia de afro-descendentes al sistema racial explotador disimulado por el discurso de la democracia racial en Brasil. Una capoeira muy diferente de la que habían podido conocer en sus países de origen, donde el arte se había revestido de deportividad y comercio.

Aún estando en *Río*, los chicos invitaron a *Dirceu* a llevar a Madrid esta otra vertiente de la capoeira. Aquí, son los propios alumnos españoles los que organizaron la red migratoria. Son ellos quienes agenciaron los recursos para financiar el desplazamiento del profesor brasileño y le dieron cobijo durante un tiempo hasta que él pudiera vivir de las clases impartidas. Los alumnos también se implicarían de lleno en las actividades del grupo: buscarían espacio para las clases, montarían la página de Internet, organizarían los eventos, buscarían nuevos discípulos. Así, la red del grupo tendría características

²⁵ En aquellos años, los turistas difícilmente podrían tener conocimiento de los programas sociales como el de *Mestre Manoel*, situados en zonas pobres de la ciudad donde uno solamente puede circular si cuenta con los debidos contactos en la comunidad local.

diferentes de aquellas que hemos visto hasta aquí. Centrados en los aspectos filosóficos de la capoeira, líderes y discípulos no estarían excesivamente preocupados con la expansión de las actividades de la agrupación. El establecimiento de redes de intercambio con otros colectivos no se planteó para ellos como un imperativo. No se establecerían lazos de reciprocidad con grupos de *Regional* o *Contemporánea*, lo que en gran medida tiene que ver con la propia diferencia entre las visiones de unos y otros sobre la práctica, las costumbres, la transmisión del conocimiento en la capoeira, y la disputa por la “autenticidad” de estos estilos:

“Entonces, para nosotros, es como si fuéramos los predicadores de la *Capoeira Angola*, que la vamos expandiendo sin perder la tradición, sin perder la filosofía. Cada una de las personas que realmente se interesan por entrenar la *Capoeira Angola*, por investigar, estudiar... Porque no es solamente llegar y leer, investigar sobre la *Capoeira Angola*, hay muchos mestres vivos a los que puedes buscar para entender, ¿no?”. (*Contramestre Dirceu de Angola*, Madrid, marzo/2008).

Como nos explicó *Dirceu de Angola*, la agrupación funcionaría en Madrid con un núcleo fijo de aproximadamente 25 seguidores que trabajarían colectivamente para mantener las actividades ofrecidas. Ese mismo modelo de expansión, movido por los propios jóvenes europeos, fue lo que llevó el *grupo* a Francia. En este último país, sin embargo, el líder es un joven francés que estuvo viviendo en Río y trabajando con *Mestre Manoel* en la *Favela da Maré*. Una vez por año, la agrupación francesa recauda los fondos necesarios para traer al maestro de Brasil. Estas giras del *Mestre* incluyen también el paso por Madrid y para ello hay una especie de donación económica de los alumnos con el fin de completar los gastos del viaje y el alquiler del espacio donde el maestro dará sus charlas, clases y ruedas. En una de estas visitas del *Mestre Manoel* a Madrid (junio/ 2008), pudimos acompañar los coloquios que protagonizó en un centro cultural.

El *mestre* habló de la importancia de la participación de los alumnos europeos en la elaboración de los proyectos en la *Favela da Maré*. Les comentó sobre la carencia de recursos pero, sobre todo, hizo hincapié en que lo más importante no era el dinero, sino el conocimiento sobre “cómo hacer las cosas”. Así, animó a los españoles a contribuir escribiendo proyectos que les ayudaran a recaudar fondos para la educación de niños y niñas. Como constatamos,

la experiencia del *Ypiranga de Pastinha* va involucrando a los jóvenes europeos en una cierta transferencia de *Know How*, lo que nos lleva a una nueva dimensión del impacto transnacional de la expansión de la capoeira en las comunidades marginadas de ciudades como Río. Como explicó *Mestre Manoel*, mucho de lo que habían realizado en los últimos años, contó con la financiación conseguida en Francia por sus alumnos. Financiación que les había permitido mantener las clases de música y bailes afro a los chicos y chicas de la *favela*, montar una orquesta de percusiones con estos aprendices, pintar el espacio donde realizan sus actividades y grabar un DVD registrando el impacto de estas acciones en la comunidad.

Consecuentemente, encontramos que el *Ypiranga de Pastinha* se estructuró como una red endogámica, cuyo centro se ubica en Brasil (en Río), en una localidad específicamente fijada en los “márgenes” de la ciudad. El territorio simbólico en que los miembros del *Ypiranga* proyectan su “origen” es la *Favela da Maré*, locus que sigue plenamente asociado a la centralidad de *Mestre Manoel*. Del otro lado del Atlántico, el grupo funciona compartiendo recursos y bienes entre París y Madrid. En relación a las demás agrupaciones de Madrid o del resto de España, la condición es, básicamente, de no cooperación²⁶.

4 Consideraciones finales

Nos gustaría establecer seis cuestiones centrales en relación a la construcción de las redes de los grupos de capoeira en Madrid, contrastando las historias contadas en el apartado anterior, con las categorías y contextos debatidos en las secciones 1 y 2.

La primera se refiere a que constatamos, a partir de las narraciones, que los grupos de capoeira actúan como un “agregado de recursos reales o potenciales que están vinculados a la posesión de una red duradera de relaciones, más o menos institucionalizadas, de conocimiento mutuo y reconocimiento” (Bourdieu *apud* Portes 2000b:45). Cada capoeirista emigrado estará conectado, a través de su agrupación en Brasil, a otros capoeiristas, a quienes efectivamente irá a reclutar: “ayudándoles” en su proceso de adaptación,

²⁶ Este conflicto entre los “estilos” de capoeira es una de las delimitaciones simbólicas que ayudan a designar el sentido de los apoyos entre los grupos y entre los capoeiristas. Hay un sentimiento mutuo de que la amistad entre *angoleiros* y *capoeiristas contemporáneos* solamente se puede dar de forma puntual y limitada.

transmitiéndole los conocimientos que permitirán maximizar los recursos del grupo y facilitando la “integración” del nuevo migrante en Madrid.

Esto queda claro en el caso de *Sabiá* y sus compañeros del *Zambiaongo*; pero también en el caso de *Villar*. Sus discursos relatan cómo sus migraciones están integradas a redes pre-existentes, al paso que ellos también actúan como puntos de articulación de nuevas redes migrantes. Y como explica *Villar*, la confianza establecida con el capoeirista que se trae de Brasil está conformada por las redes sociales de la capoeira, por las vinculaciones grupales y por las obligaciones recíprocas en relación a los maestros de origen. Los chicos del *Zambiaongo*, en la medida que tienen su gran maestro en Brasil, no reclutan directamente nuevos migrantes. El maestro lo hace, garantizando el compromiso del capoeirista con la agrupación, y reforzando el grupo como *capital social transnacional*. *Villar* no cuenta con esta posibilidad, y la solución encontrada fue la de reclutar discípulos europeos formados por él. Esto denota la importancia de los acuerdos entre el maestro y sus discípulos para el mantenimiento del principio de solidaridad de la red.

En segundo lugar, y tomando como referencia Besserer (1999), Portes (2000) y Rouse (1989), los grupos como *capital social migrante* son “una realidad en proceso”, y no un contenido estático. Las relaciones de reciprocidad son construidas y adaptadas simultáneamente a los desplazamientos y al proceso de “ganarse territorios”. No hay ni alianzas eternas ni conflictos permanentes. Hay, más bien, adaptaciones que van siendo negociadas lo que implica, paralelamente, una movilidad de los capoeiristas entre diferentes localidades como parte de un proceso de negociar alianzas, fortalecer los grupos aliados en sus eventos y blindar, a la vez, la permanencia del grupo en nuevas localidades. Esto hace que los capoeiristas mantengan contacto con otros capoeiristas y grupos en otras ciudades de España, pero también en países de Europa, y fundamentalmente, que mantengan lazos estratégicos con los colectivos en Brasil.

En tercer lugar, los grupos y asociaciones de capoeira en Europa en el contexto específico de nuestro estudio en Madrid son un ejemplo muy claro de economía migrante que se constituye a partir del principio de *autenticidad* y de promoción de la capoeira como “cultura afro-brasileña”. En las historias de los tres, su capacidad de “ganarse territorios” se cruza con la enunciación de la capoeira como un producto “cultural auténtico”, que seduce y convence a los jóvenes europeos de su “exotismo”.

Así, si *Sabiá* ya llegó a Europa integrándose en los circuitos de artistas de “cultura brasileña”, *Villar* va a recurrir a su propia historia de vida, a su auto-identificación como afro-brasileño (como negro), como mecanismos de validación de su autenticidad. Ambos usarán el discurso de la autenticidad del Nordeste brasileño como locus específico de condensación de la sociedad esclavista, y por ende, de la cultura africana. Su manera de enunciarse a los alumnos recurre frecuentemente a su auto-identificación como nordestinos (el uno *bahiano*, el otro *sergipano*).

Para *Dirceu*, su autenticidad reposa en el principio de que la *Capoeira Angola* sería una práctica más fiel a las tradiciones afro-brasileñas que la *Capoeira Regional*, practicada por la gran mayoría de los profesores y maestros brasileños en Madrid. Aquí, el discurso de autenticidad recurre claramente a la etnificación de la *Capoeira Angola*, una disputa que, no obstante, se traslada desde Brasil a Madrid.

En cuarto lugar, este principio de autenticidad no se enuncia según los principios de cierre o clausura étnica que los autores han relevado en los emprendimientos migrantes en diferentes lugares del mundo. Los servicios ofrecidos por los capoeiristas en sus grupos, así como los productos por ellos vendidos, están destinados a un público mayoritariamente europeo, en barrios muy variados de la ciudad (véase Guizardi 2012b), y no solamente en localidades consideradas “enclaves migrantes”.

Aquí la paradoja es interesante. En cuanto capital social, los agrupamientos pueden articular redes migrantes en la medida que los discípulos van ascendiendo en la jerarquía grupal y teniendo la obligación de captar territorios para el grupo, lo que implica migrar hacia otra ciudad y/o país. Pero para hacerlo es necesario socializar los discípulos locales a las redes de reciprocidad del grupo. En Madrid, los capoeiristas han tenido que socializar a un público de españoles. Esto se debe no solamente al hecho de que la migración de brasileños a la ciudad no fue muy relevante numéricamente hasta 2005, limitando el número de brasileños potenciales “consumidores” de los servicios y productos de los grupos de capoeira. Se refiere a que los migrantes, generalmente, no pueden “contribuir económicamente” con el funcionamiento de los grupos. La capoeira como red en Madrid depende de la acumulación económica proporcionada por el pago de las clases, de los cursos, viajes, productos y talleres vendidos o proporcionados por los líderes brasileños. A ello se debe, también, que la

socialización con los autóctonos tenga una función central en la reproducción social de los colectivos.

Mientras van socializando a los jóvenes españoles a la capoeira, usando estrategias de expresión y negociación de su propia “autenticidad brasileña”, los capoeiristas van vaciando esta misma autenticidad. Es decir: una vez socializados a la capoeira, una vez que aprenden a hablar portugués, una vez capaces de moverse en la rueda “como brasileños”, y una vez que asumen la responsabilidad de dar clases y ganarse territorios, los españoles pasan a ser legítimos transmisores del legado de los maestros. La autenticidad de la capoeira que antes reposaba en la vinculación a la nacionalidad brasileña, se pulveriza debido a la propia operación particular de los grupos en cuanto capital social.

Esto no ocurre sin conflictos. Las primeras generaciones de españoles “graduados” (con un nivel elevado en la jerarquía de sus grupos), han enfrentado doblemente la presión, por parte de sus profesores brasileños, por dar clases y por expandir las redes grupales; y su recelo por el hecho de estar construyendo sus propios territorios de la capoeira. Muchos españoles han decidido romper con sus grupos brasileños y fundar sus propias agrupaciones de capoeira brasileña en Madrid. En nuestro trabajo de campo, identificamos cuatro grupos fundados por españoles.

En lo que se refiere a las categorías de estudio de los emprendimientos migrantes como “economía étnica”, observamos que las redes de capoeira echan mano de la autenticidad de la capoeira –de su supuesta identidad etnificada o etnificante. Sin embargo, la lógica de sociabilidad de la red, reproductora de un discurso de inclusividad del otro (en este caso, el otro europeo, lo que no deja de ser una interesante inversión compensatoria), va rompiendo las posibilidades del cierre del grupo de capoeira sobre el colectivo migrante. Aquí, el imperativo de “inclusión abarcadora” –estructurante del principio de identidad nacional brasileña– se asume como *ethos* societario, permitiendo el mantenimiento económico de los agrupamientos (haciendo legítimo el consumo de sus productos y servicios por parte de españoles), a la vez que disuelve la especificidad cultural del migrante brasileño como “proveedor de la capoeira”.

Esto queda muy claro ya en la trayectoria migrante de *Dirceu*: fueron los alumnos españoles quienes migraron a Brasil, y son ellos quienes organizan la red del grupo en Europa. Aquí el migrante entra consolidando la autenticidad del grupo, pero los recursos están, en realidad, controlados por los autóctonos. En el caso de *Villar*, si bien el maestro mantiene su papel como

articulador de las redes, son los discípulos europeos los responsables por consolidar la expansión de la agrupación y la socialización de nuevos adeptos. Los recursos de la red son controlados por el maestro, pero su activación depende de la participación autóctona o nativa.

En quinto lugar, observamos un mecanismo fundamental de negociación de la asignación étnico-racial de los capoeiristas. Si en el marco de sus grupos, su condición de afro-descendientes (y en los tres ejemplos que dimos los capoeiristas se entienden así) es un elemento de empoderamiento, de autenticidad; en el marco de las relaciones sociales más amplias la figura es otra. Como en el caso contado por Villar en Alemania, los capoeiristas están expuestos a los sistemas de clasificación étnicos-raciales que designan espacios periféricos a los migrantes del sur en el norte global. Sin embargo, en el interior de las redes grupales de la capoeira, se opera un sistema de inversiones en que “cuanto más afro, mejor”. Los estudiantes confían en la autenticidad de sus maestros en la medida que los identifican como negros o afro-descendientes. En el universo específico de las agrupaciones en Madrid, la asignación étnico-racial vinculada a los orígenes afro-brasileños es uno de los factores *sine qua non* de legitimidad, que permite a los sujetos estar en la cima de la jerarquía grupal. Aquí, la capoeira construye en Europa una clasificación étnico-racial que invierte los marcadores socialmente hegemónicos. O, como dicen los mismos capoeiristas: “el mundo patas arriba”.

Finalmente en sexto lugar, en lo que se refiere a Madrid, las asociaciones de capoeira también son un ejemplo atípico de “economía transnacional”, si lo comparamos con los demás emprendimientos llevados a cabo por connacionales. Esto porque sus líderes son figuras masculinas, contrastando con la generalización del emprendimiento regentado por mujeres como un rasgo de los negocios de la migración brasileña en la ciudad. Como discutimos anteriormente (Guizardi 2013a), las mujeres brasileñas en la capital española son generalmente las pioneras en abrir y administrar negocios. Los pequeños emprendimientos regentados por ellas constituyen los espacios de ocio donde uno puede encontrar una referencia simbólica, emocional, lingüística y personal sobre Brasil. Es por estos motivos que las mujeres se han convertido en puntos nodales a partir de los cuales las redes sociales de la migración brasileña se van tejiendo. Los grupos de capoeira serían así, el único nicho de emprendimiento brasileño en Madrid protagonizado por los hombres.

Received: 27/06/2012

Approved: 17/10/2013

Original Language: Spanish

Bibliografía

- Alfonso, Louise Prado. 2006. *Embratur: formadora de imagens da nação brasileira*. Campinas: UNICAMP.
- Alicea, Marixsa. 1997. "A chambered nautilus: the contradictory nature of Puerto Rican women's role in the social construction of a transnational community". *Gender and Society*, 11(5): 597-626.
- Almeida, Alexandra Gomes de; Reis, Ellem Saraiva. 2007. "A imigração brasileira em Portugal: o perfil do imigrante e as consequências no mercado de trabalho luso". *Atas do V Encontro Nacional sobre Migrações*. Campinas: UNICAMP, s/p.
- Arango, Joaquín. 2003. "La explicación teórica de las migraciones: luz y sombras". *Migración y Desarrollo*, 1: s/p.
- Assunção, Matthias Röhrig. 2005. *Capoeira. The history of an Afro-Brazilian martial art*. London/New York: Routledge.
- Banco Mundial. 2011. Migrations and remittances. Fact book 2012. Segunda edición. Disponible en: <http://issuu.com/world.bank.publications/docs/9780821382189>
- Beltrán, Joaquín; Oso, Laura; Ribas, Natalia. 2007. *Empresariado étnico en España*. Barcelona: Fundación CIDOB.
- Beserra, Bernadete. 2007. "Sob a sombra de Carmen Miranda e do carnaval: brasileiras em Los Angeles". *Cadernos Pagu*, 28: 313-344.
- Besserer, Federico. 1999. "Estudios trasnacionales y ciudadanía transnacional". In: M. Gail (ed.), *Fronteras fragmentadas*. Michoacán: Colegio de Michoacán-CIDEM. pp. 215-238.
- Besserer, Federico. 2004. *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*. DF-México: Plaza y Valdés Editores.
- Bloemradd, Irene; Korteweg, Anna; Yurdakul, Gökçe. 2008. "Citizenship and immigration: multiculturalism, assimilation, and challenges to the Nation-State". *Annual Review of Sociology*, 34:153-79.
- Bourdieu, Pierre. 1987. "Los tres estados del capital cultural". *Sociológica*, 5: 11-17.

- Carvalho, Flávio; Souza, Flávio. 2008. "Qual migração Brasil-Espanha?". Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios (CSEM). Disponível em: http://www.csem.org.br/artigos_port_artigoso8.html
- Carvalho, Valéria Nely Cézar de. 2007. "Oscilações e tendências da migração latino-americana na Bélgica: uma análise do caso brasileiro". *Actas del V Congreso Europeo de Latinoamericanistas*. Bruselas: CEISAL, s/p.
- Coe, Cathleen Meleney. 2011. "What is the impact of transnational migration on family life? Women's comparisons of internal and international migration in a small town in Ghana". *American Ethnologist*, 38(1): 148-163.
- Da Matta, Roberto. 1981. *Relativizando*. Petrópolis: Vozes.
- Da Matta, Roberto. 1997. *Carnavales, malandros y héroes: hacia una sociología del dilema brasileño*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Delamont, Sara; Stephens, Neil. 2007. *Excruciating elegance: representing the embodied habitus of capoeira*. NCRM Working Papers. Cardiff: Cardiff University Press.
- Delamont, Sara; Stephens, Neil. 2008. "Up on the roof: the embodied habitus of diasporic capoeira". *Cultural Sociology*, 2(1): 57-74.
- Dias, Adriana A. 2007. *Mandinga, manha e malícia: uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia*. Salvador de Bahía: EDUFBA.
- Downey, Gregory. 2002. "Domesticating an urban menace: reforming capoeira as a Brazilian national sport". *The International Journal of the History of Sport*, 19(4): 1-32.
- Emrich Pinto, Glycia. 2005. *Esculturas em bronze: gênero e sexualidade nas propagandas turísticas voltadas para o público brasileiro*. Campinas: UNICAMP.
- Garcés H., Alejandro. 2006. "Configuraciones espaciales de lo migrante: usos y apropiaciones de la ciudad". *Papeles del CEIC*, 20: s/n.
- Garcés H., Alejandro. 2010. *Movimientos y localizaciones: espacios públicos y economías de la migración peruana en Santiago de Chile*. Tesis Doctoral. Departamento de Antropología Social, Universidad Autónoma de Madrid, España.
- Garcés H., Alejandro. 2011. "De enclave a centralidad. Espacio urbano, comercio y migración peruana en Santiago de Chile". *Gazeta de Antropología*, 27(2): s/n.
- Garcés H., Alejandro. 2012. "Localizaciones para una espacialidad. Territorios de la migración peruana en Santiago de Chile". *Revista Chungará*, 44(1): 163-175.

- Glick-Schiller, Nina; Basch, Linda; Blanc-Szanton, Cristina. 2005. “Trasnacionalismo: un nuevo marco analítico para comprender la migración”. *Revista Bricolage*, 3(7): 68-84.
- Gluckman, Max. 1991. *Custom and conflict in Africa*. Oxford/Cambridge: Blackwell.
- Gonçalves, Amanda Regina. 2007. “Entre o transnacionalismo e a relocalização: estratégias de integração de imigrantes brasileiros na Espanha”. *Actas del IX Coloquio Internacional de Geocrítica*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, s/p.
- Guizardi, Menara Lube. 2013a. “Estereotipos, identidades y nichos económicos de las migrantes brasileñas en Madrid”. *Revista de Estudios Feministas*, 21(1): 167-190.
- Guizardi, Menara Lube. 2013b. “Entrando na roda. Capoeira e encruzilhadas metodológicas de uma etnografia em movimento”. *Revista Simbiótica*, 1(3): 16-50.
- Guizardi, Menara Lube. 2012a. “De norte a sur: Mestre Pantera y la capoeira como cultura urbana y migratoria en la periferia de Río de Janeiro”. *Papeles de Trabajo del Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística, Antropología Sociocultural*, 23: 41-58.
- Guizardi, Menara Lube. 2012b. “Localmente globales. Localizaciones, organización y flujos de los grupos de capoeira en Madrid”. En: Mª Dolores Vargas-Llovera (ed.), *Migraciones, identidades y ciudadanía . Perspectivas para un debate interdisciplinar*. Berlín: Editorial Académica Española, 129-164.
- Guizardi, Menara Lube. 2011a. “Genuinamente brasileña. La nacionalización y expansión de la capoeira como práctica social en Brasil”. *Revista Araucaria*, 26: 72-100.
- Guizardi, Menara Lube. 2011b. “Asumir el comando. La capoeira como red social y migratoria”. *Revista Nueva Sociedad*, 233: 150-166.
- Guizardi, Menara Lube. 2011c. *Todo lo que la boca come. Flujos, rupturas y fricciones de la capoeira en Madrid*. Tesis Doctoral. Departamento de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Madrid, España.
- Joseph, Janelle. 2008a. “Going to Brazil: transnational and corporeal movements of a Canadian-Brazilian martial arts community”. *Global Networks*, 8(2): 194-213.
- Joseph, Janelle. 2008b. “The logical paradox of the cultural commodity:

- selling an ‘authentic’Afro-Brazilian martial art in Canada”. *Sociology of Sport Journal*, 25: 498-515.
- Kazama, A. 2011. “Local citizenship and the realization of political rights of Japonese Brazilians: comparatives studies of Aichi and Yamanashi Prefectures of Japan”. *Actas del 4th International Conference on Human Rights & Human Development*. Thailandia: Chulalongkorn University, s/n.
- Kearney, Michael. 1995. “The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism”. *Annual Review of Anthropology*, 24: 547-565.
- Levitt, Peggy; Glick-Schiller, Nina. 2004. “Perspectivas internacionales sobre la migración: conceptualizar la simultaneidad”. *Migración y Desarrollo*, 3: 60-91.
- Lewis, John Lowell. 1992. *Rings of liberation: deceptive discourse in Brazilian capoeira*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Lidola, Maria. 2011. “Appropriating ‘die Brasilianerin’. Negotiating belonging and unbelonging in everyday practice in Berlin”. In: *Zeitschrift für Ethnologie Themenheft: Afroatlantische Allianzen*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. pp. 379-400.
- Light, Ivan. 1972. *Ethnic enterprise in America: business and welfare among Chinese, Japanese, and Blacks*. Berkeley: University of California Press.
- Lins Ribeiro, Gustavo. 1998. “O que faz do Brasil, Brazil. Jogos identitários em San Francisco”. Série Antropologia, 237. Brasília: Universidade de Brasília, 2-23.
- Macdonell, Judith; Lourenço, Cilene de. 2009. “You’re Brazilian, right? What kind of Brazilian are you? The racialization of Brazilian immigrant women”. *Ethnic and Racial Studies*, 32(2): 239-256.
- Machado, Igor José de Reno. 2003. *Cárcere público: processos de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto, Portugal*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- Machado, Igor José de Reno. 2004a. “Afetividade e poder entre os imigrantes brasileiros no Porto”. *Cadernos Pagu*, 23: 257-278.
- Machado, Igor José de Reno. 2004b. “Apontamentos para uma etnografia da imigração brasileira no Porto, Portugal”. *Actas del VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*. Coimbra: Universidad de Coimbra, s/n.
- Machado, Igor José de Reno. 2004c. “Estado-nação, identidade-para-o-mercado e representações de nação”. *Revista de Antropologia*, 47(1): 207-234.
- Machado, Igor José de Reno. 2005a. “Considerações sobre a construção de

- identidades brasileiras em Portugal". *Actas de la Conferencia Internacional Migrações transatlânticas e transeuropeias*, Lisboa, s/n.
- Machado, Igor José de Reno. 2005b. "Implicações da imigração estimulada por redes ilegais de aliciamento: o caso dos brasileiros em Portugal". *SOCIUS Working Papers*, 3: s/p.
- Machado, Igor José de Reno. 2007. "O lugar da etnicidade na economia étnica: reflexões sobre o caso de imigrantes brasileiros no Porto, Portugal". *Anais Online do Nesefi*, 1: s/p.
- Malgesini, Graciela. 1998. *Cruzando fronteras. Migraciones en el sistema mundial*. Barcelona: Icaria.
- Marcus, George E. 1995. "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography". *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- Marinucci, Roberto. 2008. "Brasileiros e brasileiras no exterior. Apresentação de dados recentes do Ministério das Relações Exteriores". Documentos de Trabalho de CSEM. Disponível em: http://www.csem.org.br/2008/roberto_marinucci_brasileiros_e_brasileiras_no_exterior_segundo_dados_do_mre_junho2008.pdf
- Martínez Veiga, Ubaldo. 1999. *Pobreza, segregación y exclusión espacial. La vivienda de los inmigrantes extranjeros en España*. Barcelona: Icaria-Institut Català d'Antropologia.
- Masanet, Érica; Padilla, Beatriz. 2010. "La inmigración brasileña en Portugal y España: ¿Sistema migratorio ibérico?". *Obets. Revista de Ciencias Sociales*, 5(1): 49-86.
- Massey, Douglas; Arango, Joaquín; Graeme, Hugo; Kouaouci, Ali. 1993. "Theories of international migration: a review and appraisal". *Population and Development*, 19(3): 431-466.
- Massey, Douglas; Goldring, Luin; Durand, Jorge. 1994. "Continuities in transnational migration: an analysis of nineteen Mexican communities". *The American Journal of Sociology*, 99(6): 1492-1533.
- Mauss, Mauss. 1979. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". In: Marcel Mauss. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos. pp. 155-258.
- Merrell, Floyd. 2005. *Capoeira and candomblé: conformity and resistance through Afro-Brazilian experience*. Princeton: Markus Wiener Publisher.
- Moctezuma, Miguel. 2008. "Transnacionalidad y transnacionalismo". *Papeles de Población*, 57: 39-54.

- Muzenza Europe. 2010. Página Oficial del Grupo Muzenza en Europa.
 Disponible em: <http://www.muzenzaeurope.com/index.php>
- OIM. 2004. *World economic and social survey 2004*. Disponible em: <http://www.un.org/esa/analysis/wess/>.
- ONU. 2009. *International migration, 2009 Wallchart*. New York: Department of Economic and Social Affairs, Population Division. Sales, E.09, XIII.8.
- Padilla, Beatriz. 2005. “Redes sociales de los brasileros recién llegados a Portugal: solidariedade étnica o empatía étnica?” *SOCIUS Working Papers*, 2: s/p.
- Padilla, Beatriz. 2007. “Estado del arte de las investigaciones sobre los brasileños y brasileñas en Portugal”. In: Isabel Yépez del Castillo; Gioconda Herrera (eds.), *Nuevas migraciones latinoamericanas para Europa. Balances y desafíos*. Quito: FLACSO. pp. 69-94.
- Padilla, Beatriz. 2008. “O empreendedorismo na perspectiva de gênero: uma primeira aproximação ao caso das brasileiras em Portugal”. *Migrações*, 3: 191-215.
- Parella Rubio, Sonia; Cavalcanti, Leonardo. 2010. “La movilidad ocupacional de las mujeres inmigrantes brasileñas en España”. *Sociedad y Economía*, 19: 11-32.
- Peixoto, João. 2007. “Tráfico, contrabando e imigração irregular. Os novos contornos da imigração brasileira em Portugal”. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 53: 71-90.
- Pereira, Mônica. 2008. *Brasileiros recém-chegados na Bélgica. Percurso entre direitos e estratégias de (sobre)vivência*. Bruxelas: Associação de Ajuda e Informação aos Migrantes em Situação Irregular ou Precária.
- Piscitelli, Adriana. 2007. “Corporalidades em confronto. Brasileiras na indústria do sexo na Espanha”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 22(64): 17-32.
- Piscitelli, Adriana. 2008a. “¿Actuando la ‘brasileñidad’? Tránsitos entre circuitos de turismo sexual y los mercados del sexo y matrimonial europeo”. *Actas del Latin American Studies Association Annual Meeting*, 1-21.
- Piscitelli, Adriana. 2008b. “Sexo tropical em um país europeu: migração de brasileiras no marco do turismo sexual internacional”. *Revista Estudos Feministas*, 15(3): 717-744.
- Pizarro, Cynthia. 2011. “Introducción”. In: Cynthia Pizarro (ed.), *Migraciones internacionales contemporáneas. Estudios para el debate*. Buenos Aires: Ciccus. pp. 5-17.

- Pontes, Luciana. 2004. "Mulheres brasileiras na mídia portuguesa". *Cadernos Pagu*, 23: 229-256.
- Portes, Alejandro. 2000a. "Inmigración y metrópolis: reflexiones acerca de la historia urbana". *Migraciones Internacionales*, 1(1): 111-134.
- Portes, Alejandro. 2000b. "Social capital: Its origin and applications in modern sociology". In: Eric L. Lesser (ed.), *Knowledge and social capital: foundations and applications*. Woburn: Butterworth-Heinemann. pp. 43-57.
- Portes, Alejandro; Guarnizo, Eduardo; Haller, William. 2002. "Transnational entrepreneurs: an alternative form of immigrant economic adaptation". *American Sociological Review*, 67(2): 278-298.
- Portes, Alejandro; Jensen, Leif. 1989. "The enclave and the entrants: patterns of ethnic enterprise in Miami before and after Mariel". *American Sociological Review*, 54(6): 929-949.
- OEA. 2002. Pesquisa sobre tráfico de mulheres, crianças e adolescente para fim de exploração sexual comercial, PESTRAF - Brasil. Instituto Internacional de Leyes y Derechos Humanos, Comisión Interamericana de Mujeres e Instituto Interamericano del Niño. Disponível em: http://www.childtrafficking.com/Docs/pestraf_2002__trafficking_i.pdf
- Ortiz, Renato. 2003. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.
- Rouse, Roger. 1988. *Mexican migration to the United States: family relations in the development of a transnational migrant circuit*. Tesis Doctoral. Departamento de Antropología, Universidad de Standford, California.
- Sassen, Saskia. 1986. "Notes on the incorporation of Third World women into wage-labor through immigration and off-shore production". *International Migration Review*, 18(4): 1144-1167.
- Schrooten, Mieke. 2012. "Transforming boundaries in a contact zona: the experience of Brazilian migrants in Brussels". *Revista de Ciencias Sociales*, 28: 89-105.
- Segato, Rita Laura. 1998. "The color-blind subject of myth; or, where to find Africa in the nation". *Annual Review of Anthropology*, 27: 129-151.
- Segato, Rita Laura. 1998. 2007. *La nación y sus otros: raza, etnidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sodré, Muniz. 2002. *Mestre Bimba, corpo de mandinga*. Rio de Janeiro: Manati.
- Solé, Carlota; Cavalcanti, Leonardo; Parella, Sonia. 2011. *La inmigración brasileña en la estructura socioeconómica de España. Documentos del*

Observatorio Permanente de la Migración. Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración.

- Solé, Carlota; Parella, Sonia. 2005. “Discursos sobre la ‘maternidad transnacional’ de las mujeres latinoamericanas residentes en Barcelona”. *Mobilités au Femenine*. Disponível em : http://lames.mmsm.univ-aix.fr/Papers/ParellaSole_ES.pdf
- Téchio, Kathia. 2006. “Imigrantes brasileiros não documentados: uma análise comparativa entre Lisboa e Madri”. *SOCIUS Working Papers*, 1-2006: s/p.
- Togni, Paula C. 2008. “Os fluxos matrimoniais transnacionais entre brasileiras e portuguesas: gênero e migração”. *SOCIUS Working Papers*, 1-2008: s/p.
- Tsuda, Takeyuki. 2003. *Strangers in the ethnic homeland: Japanese Brazilian return migration in transnational perspective*. New York: Columbia University Press.
- Zubaran, Carlos. 2008. “The quest for recognition: Brazilian immigrants in the United States”. *Transcultural Psychiatry*, 45(4): 590-610.
- Willson, Margaret. 2001. “Concepts of consciousness, spirituality and survival in capoeira angola in Salvador, Brazil”. *Anthropology of Consciousness*, 12(1): 19-36.