



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
PROGRAMA DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES  
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

**JÓVENES, CULTURA Y SOCIALIDAD**  
Primeras aproximaciones al estudio de la práctica de la  
capoeira en la ciudad de México.

## T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
**Maestra en Estudios Políticos y Sociales**

P R E S E N T A:

**Katia Escalante Monroy**



Asesora: Dra. Gilda Waldam Witnick

Ciudad Universitaria,

Julio 2010



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **GRACIAS**

### *A MIS INCREÍBLES PADRES.*

Por ser como son, por reinventarse, por asimilar los cambios y novedades, por estar siempre aprendiendo. También por transmitirme su amor, creatividad y curiosidad, ya que debido a ello soy inmensamente afortunada.

A ella (la música)

A él (la escritura)

### *A MI DULCE HERMANAZA*

*(La fotografía)*

Por su talento, su luz, su energía y su amor desbordado.

### *A MI AMADO IRMAO*

*(El piano)*

Por su invaluable ejemplo de fuerza,  
constancia y compromiso.

A LUCY (la pintura), XADENI (el cuento) y EMILIANO (el ritmo).

A los Monroy (la sensibilidad y los sentidos).

A los Escalante (el amor explícito, el respeto y la actitud crítica).

A Amparo, Mario, Carmela, Cristy y Julio (el recuerdo).

A la familia Ceja (la cercanía).

### *A mis amigos*

A Sergio (la tenacidad), Azucena (la elegancia), Layda (el nomadismo), Iliana (la escucha), Omar ( la poesía ), Nelly (la pasión), Jezrel (la ciudad), Luis Ramón (el yin y el yan), Luis Ernesto (la firmeza), Jesús (la disciplina), Othón (la erudición), Toño's (la autenticidad), Indra (la alegría), Susana (la política), Maribel (la lealtad), Gina (el equilibrio), Cynthia (lo sonoro), Isra (lo sutil), Toshka (la tranquilidad), Akira (la ternura) y Goran (el relajo). A todos ellos, gracias por los momentos de intenso, afectivo y lúdico intercambio. Gracias por la socialidad de ayer, de hoy, de mañana.

### *A mis apoyos*

Agradezco especialmente a Erika Burgos (La belleza del lenguaje), Antonio Ortega (Lo edénico o el sentido de lo religioso), Isaac Mendoza (La literatura), y a Claudia Ceja (El amor); porque me escucharon en todo momento, porque intervinieron directa e indirectamente con la realización de esta investigación, porque me acompañaron todo el tiempo y, sobre todo, porque me brindan su amistad cada día.

A Claus.  
(la canción)  
Por su compañía y su valentía.  
Por esa su calmada forma de enfrentar los retos  
Y por su paciencia para contener mi dispersión.

A mis maestras.  
Regina Crespo (Brasil y la cultura), Sonia Bufi (la pedagogía),  
y Concepción Delgado (la profundidad), les agradezco el haber sido referentes importantes en  
mi proceso de formación académica; pero sobre todo, por haber sido mujeres determinantes en  
mi proceso de encuentro conmigo.

A Luis Gómez  
(La sociología)  
Le agradezco sus observaciones y comentarios,  
y el último empujón que necesitaba este trabajo.

A Alejandro Ruiz  
(La danza)  
Su sofisticada sencillez en la comprensión y ejercicio de la *capoeira*

Al grupo Terreiro Mandinga de Angola y a todos sus integrantes.  
Porque esta investigación no hubiera sido posible sin su trabajo cotidiano. Y en especial  
agradezco la valiosa colaboración de Pedro de Caixas (la tradición), Jagad (la transmisión),  
Mariana (el lugar antropológico), Ileri (el significado de caminar de manos), Adriana (el ritual),  
Erika (las dudas y preguntas), Alberto (la sencillez)

A todos ellos (la estética y la comunidad).

A mis lectores  
A la Dra. Concepción Delgado, al Dr. Luis Gómez Sánchez, al Dr. Héctor Silvano Rosales Ayala  
y al Dr. Alfredo Andrade Carreño les agradezco la atenta lectura de este trabajo, sus valiosos  
comentarios y el apoyo recibido para que esta investigación pudiera realizarse.

A mi asesora  
(La subjetividad)  
Un especial agradecimiento a la Dra. Gilda Waldman Witnick, por su mirada crítica, por haberme  
acompañado durante el proceso de la investigación y por su atención con respecto al cuidado de  
la escritura. En particular le agradezco haber sembrado en mí una gran inquietud con sus  
reflexiones sobre el papel de la subjetividad en las ciencias sociales y sus implicaciones teóricas,  
metodológicas y formales, sin las cuales esta investigación no estaría planteada en los mismos  
términos.

**PARA  
BELLOTA, RORRA,  
MORSI'S, POPEYE'S.**

*[...] En un periodo en que los valores familiares pierden su validez y en el que los papeles sociales y profesionales, en razón de su precariedad, labilidad y falta de consistencia, no pueden conferir mas identidades estables a los individuos, solo una hermenéutica del sujeto puede permitir a la sociología descifrar la búsqueda sin fin, a la cual éstos se consagraron para definirse a sí mismos y darle sentido y coherencia a su existencia. Los protagonistas (en sentido etimológico) son entonces aquellos y aquellas que en lugar de pedir vanamente a la sociedad el papel social en el cual pueden vaciar su nostalgia de identidad, asumen ellos mismos la producción de sociabilidad, inventan ellos mismos sus solidaridades cotidianas, se socializan en la búsqueda de lo que tienen en común o pueden proveer, aquello sobre lo cual pueden ponerse de acuerdo. Aquellos y aquellas que en lugar de sufrir la situación siempre provisoria que se le impone, intentan convertirla en el medio de su autoafirmación, y de una vida más rica, libre y solidaria. Son los héroes oscuros de la precariedad, los pioneros del tiempo elegido, que en su resistencia cotidiana a la razón económica, hacen surgir preguntas y respuestas, intenciones y proyectos, y desarrollan en los hechos una política de la vida cotidiana que se funda sobre la libertad de actuar y la posibilidad de crear una organización para sí, y los otros, que favorezca la autonomía.*

**André Gorz.**

## Índice

Introducción	
¿Porqué un estudio sobre <i>capoeira</i> ?	8
Capítulo 1.	
Los Jóvenes	
1.-Una mirada a los estudios sobre juventud en México	23
Nosotros los marginados	
Análisis que enfatiza exclusión social	29
Nosotros y los otros.	
Juventudes urbanas e identidades colectivas	32
Miradas emergentes	46
2.- Cuerpo, Espacio, Socialización.	
Nosotros los marginados	50
Nosotros y los otros.	
La importancia del estilo	55
Nosotros diversos.	
Rumbo a la subjetividad y la experiencia	59
3.- Los integrados	60
Cuerpo expropiado, espacio institucional, socialización formal en la juventud "pasiva"	65
Capítulo 2.	
1.-El sujeto desgarrado	
Individualismo o comunidad en la sociedad de consumo	72
2.-El balance crítico de Zygmund Bauman	
Estar en forma	79
Luchar por el espacio	80
Ahogarse en la intimidad	82
3.- La mirada nómada de Michel Maffesoli	86
Ser un cuerpo	92
Usar el espacio	93
Vivir "en corto"	94

Capítulo 3	
1.- La práctica de la <i>capoeira</i> en la Ciudad de México.....	112
La <i>capoeira</i>	
La <i>capoeira</i> tradicional.....	115
La <i>capoeira</i> Regional.....	119
La <i>capoeira</i> Angola.....	123
2.-La <i>capoeira</i> en México.....	134
<i>Capoeira</i> y deporte.....	138
<i>Capoeira</i> y religiosidad.....	143
<i>Capoeira</i> e Identidad.....	146
<i>Capoeira</i> , Autoridad y liderazgo.....	148
<i>Capoeira</i> implicaciones sociales y políticas... ..	150
Capítulo 4	
1.- <i>Capoeira</i> , cuerpo, espacio, socialización .....	155
Socialidad y potencia en <i>capoeira</i> Angola.	
Vivir el cuerpo.....	156
Rodar el espacio.....	170
Más que un jobi.....	178
Conclusión .....	190
Glosario.....	197
Bibliografía .....	199

## **INTRODUCCIÓN.**

En nuestro país, los gobiernos de Manuel Ávila Camacho (1940-1946), Miguel Alemán (1946-1952), Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958) y Adolfo López Mateos (1958-1964), corresponden a una etapa en la que el Estado jugó un papel protagónico como agente regulador de la economía. Las políticas de reducción de las importaciones y aumento de las exportaciones, la intervención directa en áreas donde el capital privado no intervenía así como las políticas de protección arancelaria favorecieron el desarrollo de un mercado interno y el aumento de la producción.<sup>1</sup> Fue, en general, un periodo de industrialización acelerada, urbanización, crecimiento económico sostenido y ampliación del sector de servicios, lo que permitió que las tasas de desempleo fueran relativamente bajas y que el trabajo tuviera un carácter de movilidad y ascenso social. Si bien estos beneficios no alcanzaron a toda la población, la clase media urbana aumentó su capacidad adquisitiva y pudo elevar su nivel de vida.

Los procesos antes mencionados llevaron al gobierno a implementar políticas para formar una mano de obra calificada, para modernizar el sistema educativo, para la construcción de infraestructura escolar y para la ampliación de

---

<sup>1</sup> En este período se instalaron empresas manufactureras, aparecieron fundiciones e importantes empresas familiares. Se cuidaron las fronteras arancelarias, se promovió la inversión extranjera, se extrajeron excedentes del campo para financiar la industrialización y se acumuló la movilización de capitales en las ciudades. Se controlaron los precios de los bienes agrícolas, y se obligó a los agricultores a vender barato para que los trabajadores pudieran comprar. Se promovieron tasas elevadas de ganancia en la industria y además se extrajeron del campo las divisas necesarias para financiar la importación de bienes de capital. Gracias a la exportación de bienes agrícolas, ganaderos y mineros se pudieron importar máquinas para favorecer el crecimiento de la industria en el país. Por todo lo anterior, puede decirse que en buena medida el desarrollo de las ciudades y las clases medias se logró a costa de los sectores campesinos. (Meyer: 2004).

la matrícula.<sup>2</sup> En este contexto, surgieron generaciones de jóvenes que fueron continuamente interpelados por el gobierno<sup>3</sup>, pues desde el discurso gubernamental se sostenía que su formación y su participación en el proceso de modernización era muy importante. Se consideraba que de los sectores universitarios surgirían los cuadros políticos para la conducción del país, y que éstos debían estar preparados para asumir el liderazgo político, social y cultural que les correspondería tomar en el futuro. Así, la preocupación institucional sobre el fenómeno juvenil en México adquirió gran relevancia. Se esperaba que ellos cumplieran un papel destacado en la construcción de la sociedad, debiendo ser los herederos del proceso de renovación social y moral impulsado por los gobiernos, y a quienes les correspondía construir un país nuevo. Por tal motivo, se impulsó una política cultural dirigida a conseguir la “higiene física y mental de los jóvenes”. La Oficina de Atención Juvenil perteneciente a la Secretaría de Educación Pública y, posteriormente, el Instituto Nacional de la Juventud creado en 1950 dedicaron sus esfuerzos a buscar este objetivo. (Domínguez, 2003).

Para finales de los años sesenta y durante los setenta, la educación y la formación profesional de los jóvenes no dejó de presentarse como un factor de integración al sistema productivo. Pero mientras que el sistema educativo producía profesionistas listos para insertarse a la vida laboral, las circunstancias

---

<sup>2</sup> No sólo creció la matrícula de las universidades, sino que también el presupuesto para ellas aumentó y el sistema de enseñanza se modernizó. En términos generales, había una buena relación entre escuela y formación escolar (Urresti, 2000).

<sup>3</sup> La activación del joven de clase media como actor emergente que caracterizaría a la condición juvenil se ubica, entre otros factores en el crecimiento poblacional en los años cuarenta, la urbanización de la población el crecimiento económico, la expansión educativa y el desarrollo de los medios de comunicación en su papel conformador de prototipos juveniles (Pérez Islas,2002 :134).

económicas y el mercado del empleo estaban cambiando drásticamente. El crecimiento se estancó y las contradicciones generadas por el desarrollo económico del período anterior empezaron a ser más evidentes; se agudizaron las desigualdades sociales y el llamado Estado de bienestar entró en crisis.<sup>4</sup> En la década de los ochenta, se presentaron severos problemas de inflación y déficit en la balanza de pagos; asimismo, se produjo una caída de los salarios reales<sup>5</sup> y, para la década de los noventa, la dificultad de la población económicamente activa para ingresar al mercado de trabajo se convirtió en un problema muy grave especialmente resentido por los jóvenes. A este respecto la Dra. Carlota Guzmán destaca que, en la actualidad, a pesar de que cada año un millón de personas alcanza la edad para ingresar a la vida productiva, las posibilidades de encontrar un trabajo disminuyen. Las tasas de desempleo son mayores entre los jóvenes con respecto a las de los adultos y, paradójicamente, son mayores también entre los jóvenes que cuentan con educación superior, en relación con quienes carecen de ella. Esto muestra que hoy en día no existe una correspondencia necesaria entre el nivel educativo y el goce de mejores ingresos, pues a pesar de que muchos jóvenes tienen mayores niveles de instrucción que las generaciones

---

<sup>4</sup> Las dificultades económicas se acompañaron de problemas políticos, pues el sistema político estaba cerrado, siendo incapaz de integrar a las generaciones de jóvenes con formación universitaria. Su acceso a la participación política estaba negado.

<sup>5</sup> Con el cambio de modelo económico, antiguas empresas protegidas estaban siendo destruidas por la competencia externa, y la necesidad de aumentar la competitividad de los productos mexicanos llevó a la devaluación constante del peso. Se produjo el desmantelamiento del aparato estatal que, a través de subsidios y servicios baratos, intentaba proteger el nivel de vida de las clases mayoritarias. Así, hubo un fuerte problema de endeudamiento externo; las empresas nacionales pequeñas y medianas empezaron a tener enormes dificultades debido a su falta de competitividad en el mercado globalizado. Paulatinamente se redujeron las exportaciones, aumentaron las importaciones y se debilitó el mercado interno.

anteriores, eso no les ha garantizado la movilidad social que la formación académica ofreció a sus padres (Guzmán, 2004:23).

Además, los jóvenes que tienen empleo trabajan en condiciones muy desfavorables. Muchas veces su trabajo no se relaciona con su preparación profesional; los salarios son bajos y no cuentan con ningún tipo de prestación social<sup>6</sup> Esto ha derivado, a decir de la Dra. María Herlinda Suárez Zozaya, en el debilitamiento de la identidad de trabajador, lo cual está generando valores y estilos de vida externos a los relacionados con el trabajo (Suárez, 2005). Asimismo, se está cuestionando duramente la función de la educación como factor de integración social y productiva, debido a que el sistema educativo no se ajusta a los requerimientos sociales; en este sentido, los programas educativos han evidenciado su anquilosamiento y no se han generado reformas que permitan adecuar la educación formal a las necesidades del presente<sup>7</sup>. Desde la perspectiva de Ernesto Rodríguez (2002), la “cultura escolar” y la “cultura juvenil” aparecen como mundos desvinculados en las prácticas educativas dominantes, por lo que los niveles de deserción escolar son cada vez más altos. Por eso, los

---

<sup>6</sup> Según datos de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el desempleo de los jóvenes de 15 a 24 años aumentó entre 1993 y 2003 de 12.4% a 16.6%, triplicando la tasa correspondiente a los adultos, con lo cual tenemos que prácticamente la mitad de los desempleados son jóvenes. (Charlín, Weller, 2006: 9). Fuente: INEGI (2000) *Los jóvenes en México*, México). El Distrito Federal cuenta con una población aproximada de 2 millones 500 mil jóvenes, según datos del Censo de Población y Vivienda 2000 elaborado por el INEGI. Las y los jóvenes del Distrito Federal representan cerca de la tercera parte de la población de la Ciudad.

<sup>7</sup> En lo que va del siglo XXI el indicador de desempleo ha venido creciendo. En 2004 la tasa general para la población económicamente activa fue de 2.5 y para los jóvenes (de 15 a 24 años de 5.4) Para el 2000 la probabilidad de desempleo de los jóvenes entre 20 y 34 años de edad es mayor y todavía más lo es respecto de los jóvenes con estudios de nivel superior. Los que cuentan con mayor educación tienen dificultad para emplearse. (Suárez, 2005:11) Según los datos del INEGI, en 1995 el porcentaje de desocupados con educación media superior y superior era de 24%, para el año 2000, el indicador se incrementó en 41%. (Suárez, 2005:12). Sobre el fin del paradigma del trabajo estable y protegido y el cambio de la valoración del trabajo como actividad social ver también Balardini, (2000).

jóvenes se sienten incluidos formalmente pero excluidos culturalmente de las instituciones educativas. En suma, la escuela se ha convertido, especialmente en los niveles medio superior y superior, en un conflictivo punto de encuentro de prácticas culturales juveniles muy diferentes, sin que los docentes sepan cómo proceder (Rodríguez 2002)<sup>8</sup>. El antropólogo y comunicólogo colombiano Jesús Martín Barbero expresa clara y brevemente otros factores que muestran la gravedad del problema educativo relacionado con las nuevas generaciones “... *los padres ya no constituyen el patrón eje de las conductas, las escuelas ya no son el único lugar legitimado del saber, el libro ya no es el centro que articula la cultura; y parece que los funcionarios de las instituciones educativas no se dan cuenta de estos cambios.*” (Martín Barbero 1998).<sup>9</sup>

Entre los estudiantes de nivel superior, el proyecto educativo a veces no tiene como fin el desarrollo personal, ni garantiza una vida laboral estable. Por todo lo anterior, se repite el fenómeno ya mencionado para el ámbito laboral: la identidad estudiantil también está perdiendo relevancia. Hoy nos encontramos no solo frente al problema de los *ninisis*, jóvenes que ni estudian ni trabajan; también con el hecho de que, incluso, aquellos que sí estudian o trabajan, no encuentran

---

<sup>8</sup> Gabriel Kaplún “Culturas Juveniles y educación: pedagogía crítica, estudios culturales e investigación participativa”, en *Los jóvenes: miradas múltiples*, UNC, Neuquén: 2004.

<sup>9</sup> Hoy en día los requerimientos sociales de las empresas deriva en una selectividad de los individuos dotados de múltiples virtudes en las que se combinan ideales de la formación de trabajadores calificados con los de la formación de ciudadanos integrados, requerimientos que se contraponen con un sistema educativo en crisis, que no consigue definir sus articulaciones con el mercado. Al haberse agotado la correspondencia entre los años de formación y la posibilidad de ascenso social, el ingreso a la educación es un ritual que está dejando de tener la función social esperada (Maluf, 1999).

ahí sus satisfacciones personales y existenciales pues éstas no se están dando en esos espacios formales<sup>10</sup>.

Por otro lado, vemos que las juventudes se han alejado cada vez más de la participación política tradicional, no confían en los partidos, en el Congreso, ni en las elecciones; en este punto, es interesante señalar también que los más educados son los más escépticos. Para Rossana Reguillo, los partidos han visto a los jóvenes con fines electoreros, pero no se han implementado políticas públicas, claras y de largo plazo para ellos. Por eso, no es gratuita su desconfianza.<sup>11</sup> *“La política es un lugar vacío, un referente que carece de sentido, una maquinaria absurda que produce más pobres, más desempleo y mayor corrupción”*. (Reguillo, 14) Es decir, el conjunto de las instituciones tradicionales han dejado de cumplir la función de articulación, pertenencia y estructuración del sentido que antes cumplían<sup>12</sup>. (Reguillo, 2003, Suárez, 2005, Guzmán, 2004)

Por otra parte, los avances tecnológicos hacen que la brecha generacional se haga cada vez más grande. Para Maritza Urteaga:

---

<sup>10</sup> Algunos autores vienen resaltando que la familia, junto con el trabajo y la escuela, estaría perdiendo su papel central de orientación y de valores para las generaciones más jóvenes (Morcellini, 1997; Abromavay, 1999; Zaluar, 1997).

<sup>11</sup> CIEJ\_IMJ, Primera Encuesta Nacional de Juventud, Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud, Instituto Mexicano de la Juventud, México 2001.

<sup>12</sup> Pero este tema debe ser analizado con mayor cuidado, ya que la falta de confianza en la política institucional, no significa necesariamente pasividad política. La cultura política, que desborda y frecuentemente desprecia las formas organizativas tradicionales, se expresa en múltiples campos, desde el rock al graffiti, desde la esquina al estadio. Rossana Reguillo sostenía en el año 2000: [...] *los jóvenes están dispuestos a participar en causas más que en organizaciones. Si bien hay varias maneras de ser jóvenes y de interesarse por lo social, adhiriéndose a movimientos indígenas, ecológicos, musicales, etc., un rasgo común es sintonizarse con acontecimientos o movilizaciones que expresan causas y desconfiar de las instituciones que pretenden representarlos o quieren dar formas a los flujos públicos*. Frente a la política tradicional los jóvenes manifiestan un abierto rechazo a los partidos, al congreso, a los sindicatos etc. (Reguillo, 2003). Sergio Balardini está de acuerdo con este presupuesto. *“Parece ser que a partir de los años noventa, la política se mueve hacia la acción puntual, con reclamos concretos, problemas que afectan directamente a las personas y cuya resolución se canaliza a través de instancias no tradicionales”*, y los jóvenes no parecen estar exentos de este giro en la participación política. (Balardini, 2000)

Es evidente la incapacidad de las instituciones educativas de entender que la alianza familia-escuela es un esquema agotado, y que entre una y otra institución hay un conjunto complejo de mediaciones, entre ellos los medios de comunicación, que posibilitan a los jóvenes el acceso simultáneo a distintos mundos posibles (Urteaga, 2000:16).

Para esta investigadora, las formas abiertas de comunicación proporcionadas por medios como el internet, constituyen espacios para la interacción; las nuevas tecnologías de la información y la comunicación conforman un mundo que requiere lenguajes y códigos propios difíciles de entender para los nacidos antes de la revolución tecnológica con la que las nuevas generaciones están mejor familiarizadas<sup>13</sup>. En este sentido, los medios de comunicación de masa, no dejan de promover modelos que muchas veces rebasan sus posibilidades objetivas de realización, difunden estilos de vida diferentes y el mercado de bienes simbólicos ofrece una gama cada vez más amplia de alternativas. Así, la constitución del yo requiere mayores pautas de consumo en un contexto en el que es más difícil tener un empleo bien remunerado para poder ejercerlas. En suma, con los marcos de referencia en crisis, enfrentados al impacto del mercado y, al mismo tiempo, sin posibilidad de cumplir con las expectativas que los medios generan, los jóvenes hoy tienen más ofertas y menos posibilidades de acceder a ellas. En palabras de García Canclini:

---

<sup>13</sup> A decir de García Canclini la abundancia inabarcable de información y entretenimiento y, al mismo tiempo, el acceso a fragmentos en un orden poco sistemático o francamente azaroso no son características sólo de los jóvenes con baja escolaridad. Para este autor es verosímil la hipótesis de que la fragmentación y discontinuidad se acentúan en los jóvenes de clases medias y altas, precisamente por la opulencia informativa y de recursos de interconexión (García Canclini, 2004: 48).

A las nuevas generaciones se les propone globalizarse como trabajadores y como consumidores. Como trabajadores, se les ofrece integrarse a un mercado liberal más exigente en calificación técnica, flexible y, por tanto inestable, cada vez con menos protección de derechos laborales y de salud, sin negociaciones colectivas ni sindicatos, donde deben buscar más educación para finalmente hallar menos oportunidades. En el consumo, las promesas del cosmopolitismo son a menudo incumplibles si al mismo tiempo se encarecen los espectáculos de calidad y se empobrecen – mediante la creciente deserción escolar– los recursos materiales y simbólicos de la mayoría. (García Canclini, 2004: 44).

¿Cuál es la reacción que ellos tienen frente a estos hechos? ¿Cuáles son sus alternativas? Sobre este tema han aumentado los debates y las discusiones que giran en torno a las salidas que los jóvenes pueden adoptar, pero estos debates siguen concentrándose, en buena medida, en la denuncia sobre el aumento de la delincuencia, la droga, el narcotráfico, o bien destacando el aumento en los índices de depresión, la apatía y la indiferencia política que asumen las nuevas generaciones. Sin dejar de reconocer que dichos fenómenos van en aumento, no son las únicas respuestas que están encontrando las juventudes de hoy. Si bien estos problemas son graves y requieren soluciones urgentes, no debemos perder de vista que los jóvenes también tienen otras formas de adaptarse a los cambios.

Desde hace tiempo una táctica utilizada por ellos, ha sido la formación de grupos pequeños, en donde se negocia y resuelven algunas de sus necesidades<sup>14</sup>. A los grupos surgidos en los ochenta como los *chavos banda*,

---

<sup>14</sup> A mediados de los años setenta la crisis económica, la explosión demográfica, el desempleo, y la segregación espacial urbana produjeron la emergencia de bandas juveniles en la ciudad de México. Debido a ello, los jóvenes de las colonias populares llamaron la atención de los

*punks, darks, rockeros* etc., podemos añadir grupos de *emmos, raperos, skatos, rastas*, barras, grupos de *parcour*, de *capoeira*, de danzas y percusiones africanas, de artes circenses etc., surgidos a partir de los años noventa. Es en los espacios y tiempos de socialización dentro de estos grupos que los jóvenes generan lenguajes, gustos, sensibilidades, y construyen estilos de vida particulares. Y si bien este tipo de actividades no representa la solución a sus problemas económicos o laborales, el significado que dan a su socialización en estos grupos adquiere gran relevancia, pues es ahí donde están estableciendo sus ámbitos y escenarios de encuentro, donde tienen sus prácticas significativas y donde transcurre su cotidianidad.

Además, sus actividades se dan de manera cada vez más frecuente en la calle, y aunque la socialización en grupos de pares con actividades en el espacio público no es algo nuevo, llama la atención las características que tienen actualmente. Los grupos de “chavos banda” estaban formados sobre todo por jóvenes económicamente marginados, la mayoría desempleados, y casi siempre excluidos de las instituciones educativas. En cambio, en los grupos surgidos a partir de los años noventa, encontramos una buena cantidad de estudiantes, profesionistas<sup>15</sup> y personas con empleos diversos. ¿Qué significa este cambio?

---

investigadores, y sobre este tema consultar las obras de Encinas: 1994, Urteaga: 1993, Reguillo: 1991, Valenzuela: 1988, Castillo, 1996. En este sentido, entre los múltiples factores que actúan en la adaptación a las condiciones sociales es el grupo de pares, éste es el marco de encuentro y de cotidianidad de los jóvenes. También intervienen en la rearticulación de los referentes básicos de la experiencia y del mundo de la vida y se suman a la familia y la escuela completando el proceso de socialización (Urresti, 1997).

<sup>15</sup> Cuando se estudiaron a los chavos banda, a los cholos y los punks, los autores se referían a grupos de estratos económicos marginales, con nulo o escaso acceso a la educación y al empleo; en los grupos surgidos en los noventa encontramos jóvenes que no pertenecen a estos sectores, que poseen una mínima capacidad de consumo, que trabajan, que cursan la educación media o media superior. Autores como Reguillo reconocen que la concentración en los estudios sobre

¿Por qué jóvenes cuyos ámbitos privilegiados de socialización solían ser el trabajo, la escuela y la familia, ahora establecen ámbitos de socialización parecidos a los que en la década de los ochenta establecieron los jóvenes de sectores populares? ¿Qué significa para este sector la socialización en las llamadas “tribus urbanas”? Sabemos que este fenómeno es, en parte, un reflejo de la crisis económica de la clase media y la crisis de las instituciones que solían ser los espacios de socialización hegemónicos, tal como hemos venido señalando. Pero no sabemos qué significado les dan los propios jóvenes, así como el sentido que tiene para ellos su participación en los mismos.

Algunos autores sostienen que estas “tribus” son modas que responden a una lógica mercantil en la cual los jóvenes imitan los referentes difundidos por los medios de comunicación, abandonándose a una lógica consumista e individualista. Desde esta perspectiva, sería lógico esperar que los jóvenes universitarios y profesionistas tuvieran este tipo de prácticas consumistas y “miméticas” de los referentes de otras sociedades, ya que ellos tienen acceso a la información de las modas extranjeras y cuentan con los recursos para “copiarlas”. Junto con la convicción que tenemos sobre la importancia de abordar el estudio de estos grupos, también pensamos que no puede generalizarse la interpretación de lo que sucede en ellos. Por consiguiente no debemos prejuzgar el sentido que tiene el consumo de referentes simbólicos provenientes del mercado, ni debemos generalizar el significado de sus prácticas, en todo caso, deberíamos preguntarnos

---

“culturas juveniles enfocadas en los “disidentes”, o lo “excepcional juvenil”, ha perdido de vista lo “normal” dominante. (Reguillo 2000:31).

cómo consumen esos referentes y qué implicaciones tiene, en la coyuntura actual, esa forma de consumo en particular.

Ahora bien, una revisión general de los trabajos sobre juventudes urbanas, nos deja un panorama binario, entre las investigaciones referidas a los jóvenes “integrados” y aquellas sobre los “excluidos” de las instituciones políticas, educativas, y del mercado laboral. Respecto de los primeros durante mucho tiempo se estudió lo que hacen en la escuela o en el trabajo; sobre los segundos, se estudió la construcción de identidades derivadas de las actividades culturales que ejercen en el tiempo libre. Pero, como mencionamos, las circunstancias de sectores antes “integrados” han cambiado y si, como ya apuntamos al principio, los espacios formales han perdido centralidad o relevancia para los jóvenes, ¿cuáles son, por tanto, las nuevas formas a través de las cuales estructuran su vida cotidiana? ¿Son en realidad los espacios formales los que estructuran el sentido?. O deberíamos preguntarnos ¿cuáles son los espacios y prácticas que lo hacen? Como resultado de estos cuestionamientos creemos que es muy importante complementar las reflexiones existentes sobre la relación que establecen los jóvenes con las instituciones educativas o los espacios laborales a través de análisis que exploren lo que hacen fuera de ahí, en actividades y espacios informales durante su tiempo libre. Por consiguiente, a lo largo de esta investigación, trataremos de comprender los significados que las juventudes contemporáneas dan a sus prácticas informales partiendo del estudio de una de ellas: la *capoeira*.

Ahora bien: parece existir un consenso en el sentido de que una de las actividades más recurrentes en el tiempo libre de los jóvenes es el consumo

musical. Por tal razón se han hecho muchos estudios que parten del análisis de la relación entre la música y la formación de identidades colectivas. La importancia de estos textos es que han permitido entender algunas formas de reafirmación política y reivindicación cultural de estos sectores frente a otros que los reprimen, discriminan o excluyen. Pero nos ha parecido muy problemático hablar de identidades y música en el caso de grupos que no son objeto de acciones abiertamente discriminatorias, de jóvenes que no son claramente identificados como un grupo diferente, o de grupos que no generan miedo ante la sociedad, como es el caso de los jóvenes que practican *capoeira* en la ciudad de México. Además, en algunos casos, incluso donde la música parece ser el eje central de construcción identitaria, ésta se conjuga con otras variables, pero no las trasciende.

De tal suerte que a lo largo de esta investigación no nos enfocamos en el análisis del contenido de las canciones, ni en el estudio de los aspectos relacionados con la conformación de un estilo o la generación de un discurso sobre la identidad de grupo en relación con la música. En suma, no hemos estudiado la formación de identidades colectivas a partir de la *capoeira*. Preferimos en cambio, observar las prácticas relacionadas con el uso del espacio y del cuerpo, así como la forma de interactuar que tienen los jóvenes alrededor de la misma, pues nos parece que el tema más relevante en este caso son las formas de socialización que la *capoeira* produce. Así, cuerpo, espacio y socialización serán los ejes fundamentales de análisis en este trabajo, y consideramos que son especialmente pertinentes en un contexto en el que la relación con el cuerpo está cada vez más mediada por el mercado, en donde el

espacio se ha vaciado de significado y se está volviendo peligroso, o bien, se está comercializando, y en el que las relaciones sociales se tornan cada vez más débiles.

Por último, cabe mencionar que al hablar de prácticas relacionadas con la música, el baile y el juego es muy importante buscar alternativas que permitan la incorporación de la dimensión lúdica de la *capoeira*, y el estudio de lo lúdico y lo estético requiere abordar el tema del papel que juegan las emociones en el análisis de las interacciones sociales, lo que añade a la investigación un elemento muy difícil de estudiar: la afectividad. Al estudiar los grupos de *capoeira*, encontramos que la propuesta del sociólogo francés Michel Maffesoli, la cual destaca formas lúdicas de socialización mediadas por el afecto, con una preocupación *presenteísta* y una opción por el estar juntos, es una alternativa que nos permite acceder al estudio de la música como espacio de socialización. Para Maffesoli, el tema principal es la capacidad de los micro-grupos sociales de generar ambientes afectuales en medio de los cuales se producen usos del cuerpo y del espacio particulares. Consideramos también que, si bien la propuesta maffesoliana de la socialidad es una herramienta adecuada, tendría que ser complementada con las ideas de George Simmel sobre las formas primarias de socialización, además de las reflexiones en torno a las prácticas de consumo y de construcción de la vida cotidiana desarrolladas por Michel de Certeau.

Aunque en principio el estudio se planteó como el análisis de la práctica de *capoeira* por los jóvenes en la ciudad de México, la idea inicial se transformó inevitablemente en una reflexión sobre las herramientas teóricas pertinentes para comprender la relación entre jóvenes y *capoeira* en el contexto mexicano, de tal

suerte que no se presentará un estudio a profundidad sobre la *capoeira* en sí misma. Esta investigación tampoco apunta a explicar las características simbólicas o técnicas de la *capoeira*, lo que se intenta aquí estudiar su práctica articulando los temas música, jóvenes, cultura y socialidad en el contexto de la globalización y es una propuesta sobre de los ejes temáticos y a la perspectiva de análisis que pueden ser más productivos para desarrollar, a futuro, una investigación más acabada que incluya un trabajo empírico.

Sobre la *capoeira* hay muchas investigaciones en relación a su historia, sus técnicas, sus usos institucionales y los procesos de recepción de la misma por los brasileños. En este contexto la *capoeira* suele interpretarse como un elemento de resistencia o identidad cultural negra de los sectores marginados en el noreste de Brasil, ya que para ellos sigue funcionando como un símbolo de “liberación” frente a la opresión, antes esclavista y hoy socio-económica. Pero ¿cómo podemos entenderla ya desterritorializada? Es decir: ¿cómo entenderla fuera de su contexto socio-cultural de origen, y cómo entender el sentido de su reapropiación y uso por parte de los jóvenes de la ciudad de México, que viven en un contexto distinto y que tienen una historia diferente?

Para responder esta pregunta, en el primer capítulo de esta investigación hicimos una revisión de cómo han sido trabajados los temas del cuerpo el espacio y las formas de socialización en los estudios sobre jóvenes y cultura en México. En el segundo capítulo presentamos de forma comparativa el balance que hacen los sociólogos Michel Maffesoli y Zygmund Bauman acerca de a las transformaciones de la sociedad contemporánea, esta comparación nos parece muy útil para entender el contexto en el que debe ubicarse la emergencia de este

tipo de prácticas, considerando por supuesto aquellos cambios que están afectando a los habitantes de las grandes ciudades, incluyendo a los sectores medios de la ciudad de México. En la segunda parte del capítulo, nos enfocamos en explicar la noción de socialidad de Michel Maffesoli y destacamos los aspectos que pueden ser útiles para nuestro objeto de estudio. En el tercer capítulo, presentamos un esbozo muy general de la historia de la *capoeira*, señalando brevemente sus características más importantes, establecemos una comparación entre la forma de concebir la *capoeira* de los angoleiros mexicanos del grupo TMA, con respecto a los brasileños del grupo Zinga y Fica estudiados por la investigadora Rosangela Costa Araujo. Finalmente, en el capítulo cuarto presentamos un análisis sobre los usos del cuerpo, el espacio y las formas de socialización que se desarrollan alrededor de la *capoeira*, proponiendo a la vez las que, a nuestro parecer, deben de ser las líneas de investigación pertinentes para un estudio más completo sobre la *capoeira*, que se pretende elaborar en una investigación posterior.

## **CAPÍTULO I**

### **UNA MIRADA A LOS ESTUDIOS SOBRE JUVENTUD EN MÉXICO**

Actualmente, estamos en medio de una coyuntura en la que los estudios sobre juventud en México se han ampliado y diversificado, lo cual posibilita –y hace necesario- realizar un balance de los temas hasta ahora abordados y de los que aún están pendientes de estudiar. Nuestro mapeo, realizado a partir de una revisión de los textos que, a nuestro juicio, serían los más representativos en torno a lo que se ha escrito sobre los grupos juveniles en México, se centra exclusivamente a revisar los textos relacionados con las practicas ejercidas en el “tiempo libre”, es decir, aquellas prácticas que se ejercen fuera del campo de la política, de los espacios laborales, escolares o de otras actividades formalizadas o enmarcadas en espacios institucionales. Por otra parte, es importante aclarar que esta exploración inicial, si bien menciona necesariamente los puntos de partida teóricos de los autores, no profundiza en esta dimensión, pues hacerlo rebasaría los objetivos de esta investigación. Lo que intentamos en este capítulo es sistematizar los temas más recurrentes en esos estudios para llegar a establecer cuales se han modificado, a cuáles se les ha dado continuidad, cuáles han sido superados, y, finalmente, qué nuevos temas han sido incorporados al debate en los últimos años.

Los temas recurrentes en los trabajos sobre juventud en México tienen que ver, como se verá más adelante, con la apropiación del cuerpo (construcción de estilos), la apropiación del espacio, y la interacción social entre pares (interacción en espacios en donde no están presentes las figuras de autoridad, ya sea de los padres o de otros adultos). Sin embargo, antes de entrar en un análisis más

detallado al respecto, consideramos pertinente presentar un panorama general del campo de los estudios sobre juventud desarrollado en nuestro país.

El primer punto a destacar, es que es sólo en el siglo XX cuando surgen formas de agregación y organización compuestas fundamentalmente por jóvenes, y las investigaciones que se han hecho en México para estudiarlos tuvieron como punto de partida predominante al funcionalismo y al marxismo<sup>1</sup>. Fue desde la primera óptica mencionada, el funcionalismo,<sup>2</sup> que se estudió, a finales de los años cincuenta, el surgimiento de los “*rebeldes sin causa*” entre los sectores medios y el de las primeras pandillas entre los sectores populares.

Los estudios elaborados desde esta perspectiva, parten de la idea de que la juventud es un período de moratoria, es decir, un compás de espera en el que se sanciona, se educa, y se ejercen acciones desde distintas instituciones para que los jóvenes cumplan en el futuro las expectativas de las instituciones educativas y la familia. En otras palabras, es un período en el que se intenta “fabricar” adultos de acuerdo con un modelo uniforme a seguir. Por lo tanto, según esta perspectiva, los “*rebeldes sin causa*” constituían grupos de jóvenes inadaptados. De igual

---

<sup>1</sup> Sobre la juventud de la primera mitad de siglo en México, hay trabajos fundamentalmente de corte histórico, como nos lo demuestran los artículos de Gerardo Necochea “*Los jóvenes a la vuelta del siglo*”, de Raquel Barceló “*El Muro del silencio: Los Jóvenes de la Burguesía Porfiriana*”, y de Elsa Muñiz “*Los jóvenes Elegidos. México en la década de los veinte*”. Y cuando se hacía referencia a los jóvenes en ese período, se pensaba en un tipo muy específico: los de las clases acomodadas. Pérez Islas José Antonio. *Historia de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, IMJUVENTUD, México: 2004

<sup>2</sup> El análisis funcionalista parsoniano, dominó la literatura sobre juventud durante las décadas de los cincuenta y buena parte de los sesenta. La explosión de publicaciones que se produjeron en éstos años, en torno a la juventud, comparten una serie de rasgos comunes: a) Toman a la juventud como un grupo unificado, b) Utilizan la juventud como metáfora del cambio social: los valores de la cultura juvenil son los de la futura sociedad; c) Utilizan un sector de la juventud como modelo de la juventud en general, d) Son análisis culturalistas: el cambio social se presenta únicamente como cambio cultural, e) Niegan la importancia de la clase social. (Allerbeck, 1979: 2, 34.)

modo, las primeras bandas serían grupos delincuenciales que había que corregir. Ambos aparecían como la consecuencia de un “error” o una “falla” en los mecanismos de socialización, mismos que debieron lograr su adaptación no problemática al “sistema”.

Sumado a lo anterior, la influencia de teorías psicoanalistas -que localizaban el problema de “inadaptación” de los jóvenes en las circunstancias familiares, en sus biografías individuales, en sus “personalidades disfuncionales”, pero no en las circunstancias sociales, políticas, económicas, o en las contradicciones de clase- contribuyó a que se construyera una visión policíaca dirigida a elaborar, desde las instituciones, formas de control social más eficaces, como la solución al “problema” juvenil <sup>3</sup>. (Gomezjara, 1987: 37)

Los jóvenes son vistos como el resultado de la presencia de procesos o situaciones anormales en la familia, en el barrio, en la escuela. Así, estas instituciones se asumen como las depositarias de la responsabilidad por no llevar a feliz término la adaptación de los jóvenes al sistema. La sociedad es vista así como una estructura funcional a-histórica, y la labor de investigación científica consistió en buscar los mecanismos a través de los cuales se pudiera lograr la mejor integración, en la sociedad, de los grupos señalados como desviados de la norma social. (Gomezjara, 1987:31)

La presencia a finales de los años sesenta de nuevas formas de agrupación juvenil planteó renovados desafíos a los estudios sobre el tema. Por una parte, la emergencia de grupos juveniles que rechazaban las normas y las buenas

---

<sup>3</sup> Como la evidenciada en Denis Szabó, *Criminología y política en materia criminal*, SXXI, México 1980. o en Gomez-Jara, *¿Qué transa con las bandas?*, Posada, México: 1987

costumbres, que buscaban un estilo de vida diferente a través de prácticas que no eran estrictamente políticas, generaron un movimiento influenciado por el movimiento *hippie* que se estaba desarrollando en los Estados Unidos. Dicho movimiento no reivindicaba el discurso de la izquierda militante; estaba proponiendo la transformación de la vida y los valores en un sentido general a través del rechazo a la cultura dominante –integrado por los jóvenes conocidos como *jipitecas*- puso en el centro del debate el tema de la contracultura<sup>4</sup>. Por otra parte, en esa misma década, una enorme cantidad de jóvenes se involucró en el movimiento social de izquierda, militando en sus organizaciones. En la academia este fenómeno fue abordado desde una postura crítica que privilegiaba los problemas estructurales que explicaban la emergencia de estos jóvenes politizados, utilizando los planteamientos teóricos del marxismo. En este sentido, cabe recordar que en lo que respecta a los jóvenes y su participación política se han realizado trabajos referidos a los primeros movimientos estudiantiles de 1929, al movimiento de 1968, al “*jueves de corpus*”, con el “*halconazo*” de 1971, y al Consejo General de Huelga de 1999.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Sobre la contracultura véanse: José Agustín, *La contracultura en México. La historia y el significado de los rebeldes sin causa, los jipitecas, los punks y las bandas*, México 1996; *Tragicomedia mexicana I. La vida en México de 1940 a 1970*, Planeta, México: 1990. Sobre la literatura de la onda véase Calderon, Eligio, Vicente Anaya, Carla Zanzas y José Fernandez, Avándaro. *¿Aliviane o Movida?*, Extemporáneos, México: 1971; Estrada, Alvaro, *Huautla en tiempo de hippies*, Grijalbo, México: 1996. y sobre literatura: Arana Federico, *Las Jiras*, Joaquín Mortiz, México: 1984; García Saldaña Parménides, *En la ruta de la onda*, Diógenes, México: 1972; García Saldaña, *El rey criollo*, Diógenes, México: 1970; *Lecturas Mexicanas*: 1987; García Saldaña, *Pasto Verde*, Diógenes, México: 1968.

<sup>5</sup> Sobre el movimiento estudiantil véanse: José René Rivas Ontiveros, “Proceso de Formación y Participación del sector Juvenil de Izquierda en la UNAM”, en *Historia de los Jóvenes en México*. Bellinhausen, Herman, comp. *Pensar el 68*, Cal y Arena, México: 1998. Zermeño, Sergio, *México, Una Democracia Utópica. El movimiento estudiantil del 68*, SXXI México: 1978.

Como podemos apreciar, en torno al estudio de las juventudes, la sociología ha abordado principalmente dos temas. El primero fue los movimientos estudiantiles y las prácticas de jóvenes militantes de izquierda que impulsaban reformas educativas y demandaban una democratización social.<sup>6</sup> El segundo, y en menor medida, las prácticas informales de los jóvenes que rechazan las normas sociales, pero que no asumían una militancia político-ideológica de izquierda, como los “*rebeldes sin causa*”, o los “*jipitekas*”.

En este período, los estudios sobre lo que se ha denominado “contracultura” en México fueron menos abundantes que los referidos al movimiento estudiantil. Sobre contracultura –o cultura de la onda-, como también se la conoce- existieron trabajos de corte histórico, así como ensayos literarios, análisis periodísticos, (elaborados fundamentalmente por escritores, periodistas o músicos), y textos de índole testimonial. Pero todo lo escrito desde una perspectiva sociológica, sobre las prácticas culturales de “La Onda” fue menor, en comparación con lo analizado en torno a las prácticas políticas del movimiento estudiantil. De igual modo, lo referido a los sectores medios fue de mucho mayor alcance que la investigación en torno a los sectores populares.

Sin embargo, a finales de los setenta y sobre todo a lo largo de los años ochenta y noventa, el panorama de los estudios sobre juventud dio un giro. El marxismo continuó siendo la perspectiva teórica predominante, al tiempo que la preocupación en torno a los jóvenes marginales se volvió un tema central para los

---

<sup>6</sup> Con la contestación estudiantil de finales de los sesenta, la perspectiva de los escritores críticos cambió. Los jóvenes se convirtieron en el sujeto revolucionario que transformaría a la sociedad. Se identificó a la juventud con un grupo muy concreto, los activistas universitarios, y así, la contracultura se convirtió en la referencia de la cultura juvenil (Allerbeck, 1979: 29).

investigadores. Los textos más representativos centraron su atención especialmente a estudiar a las juventudes populares, tal como destacaremos a continuación, analizando en particular cómo fueron elaborados estos estudios, qué temáticas fueron destacadas y a qué perspectivas teóricas corresponden las interpretaciones respectivas.

### **NOSOTROS LOS MARGINADOS ANÁLISIS QUE ENFATIZA LA EXCLUSIÓN SOCIAL**

A mediados de los años setenta la crisis económica, la explosión demográfica, el desempleo y la segregación espacial urbana, produjeron la emergencia de bandas juveniles en la ciudad de México. Debido a ello, los jóvenes de las colonias populares ocuparon un lugar destacado en el debate público, los medios de comunicación y la investigación social. (Valenzuela, 1998:134; Reguillo, 2004: 23)

Los estudios que abordaron el tema de los jóvenes urbanos marginales, tales como *¿Qué transa con las bandas?* de Jorge García Robles (1987), o *Las bandas en tiempos de crisis (1987)* y *Pandillerismo en el estallido urbano* compilado por Francisco Gomezjara (1988) fueron trabajos en los se destacaba la extracción popular de los jóvenes que componían las bandas, su condición de desempleados, subempleados, su falta de acceso al sistema escolar y el exceso de tiempo libre, entre otros factores. De este modo, en estos trabajos se establecía la relación existente entre la visibilidad de las bandas y la crisis económica y política del país. (Urteaga, 1993)

Críticos de la perspectiva de la desviación social, los autores mencionados intentaban explicar la conducta antisocial de éstos jóvenes no como efecto de problemas emocionales de individuos particulares, o como la falla de las

instituciones que debieran integrarlos, sino como la consecuencia de las circunstancias sociales, políticas y económicas del contexto en el que vivían.<sup>7</sup> Es decir, como efecto de las circunstancias de exclusión, inequidad y violencia, así como de la estigmatización de que eran objeto por parte del Estado, los medios de comunicación y la sociedad en general.

Las pandillas son agrupamientos defensivo-ofensivos de jóvenes inmersos en un agudo y acusado proceso de crisis generalizada, tal como lo indican el autoritarismo cínico y la corrupción gubernamental, la dependencia económica, el déficit de trabajos, viviendas alimentos, frente a la sobresaturación consumista, etc...la pandilla resulta ser una forma de organización social que desborda el ámbito familiar-escolar. Recreativo de la pandilla tradicional de las metrópolis para ubicarse en el centro de la crisis general del contexto urbano. (Gomezjara, 1987:18)

Así, estos estudios sirvieron para cuestionar la visión que se solía tener en los años cincuenta sobre estos jóvenes, época en la que, como ya vimos, eran considerados delincuentes o inadaptados sociales. (Urteaga 1993:557). Como señala Maritza Urteaga Castro Pozo, autores como García Robles o Gomezjara, cuestionaron la visión negativa que hasta entonces prevalecía sobre estos grupos destacando su conciencia política y su actitud de “resistencia social“. Sin embargo, en algunos casos estas explicaciones fueron llevadas al extremo, pues sobre ideologizaban las prácticas juveniles otorgándoles un contenido político marxista a veces inexistente; o bien, considerándolos una expresión emergente de rebeldía que, bien canalizada ideológicamente, podría llegar a convertirse en un

---

<sup>7</sup> A partir del auge del marxismo se sitúa a la clase social como el centro del análisis, sin embargo se llega al extremo de interpretar como resistencia, todo lo que se desvía de la cultura de la clase media. (Allerbeck, 1979: 34).

movimiento de mayores alcances que cuestionara la estructura social en general. Para Urteaga *“Estos textos, reflejaban el ansia de algunos investigadores por encontrar en la juventud popular urbana el macro-sujeto social portador de la misión emancipadora que para entonces ya había dejado de personificar el proletariado”* (Urteaga, 1993: 558). Como ejemplo de esta visión cabe citar las siguientes reflexiones:

...La preocupación de las autoridades frente a las bandas no se refiere tanto a la violencia como a sus posibilidades de organización. En esta situación de crisis se vislumbra el inicio de una ruptura más compleja aún que la de 1968 al conformarse movimientos de masas juveniles cuyo posible detonador serían las bandas: (Gomezjara, Villafuerte Chiñas, Ranero, Hernández, 1987:67) ...A los grandes grupos juveniles de la clase obrera y los sub-ocupados comienzan a unirse amplios sectores de una clase media depauperada. De esa confluencia surgirán movimientos y conflictos sociales en gran escala. (Gomezjara, Villafuerte Chiñas, Ranero, Hernández, 1987)...Ahora apenas se inicia la ruptura, pero sus consecuencias empiezan a hacerse sentir en la calle. Y pronto envolverán la vida urbana en su totalidad. El problema no es en sí la posible violencia desatada, sino las fuerzas que la canalizarán.... (Gomezjara, 1984: 14)

A pesar de su perspectiva sobre-ideologizada, estos estudios, que privilegiaron el tema de la exclusión social como explicación de muchas de las características de las expresiones juveniles, fueron importantes, en la medida en que rompieron con la interpretación funcionalista que, académicamente había prevalecido hasta entonces con respecto a las bandas juveniles.

## **NOSOTROS Y LOS OTROS. JUVENTUDES URBANAS E IDENTIDADES COLECTIVAS.**

A las investigaciones anteriores se sumaron otras modalidades de análisis. Por una parte, investigadores como José Manuel Valenzuela Arce, Rossana Reguillo, Maritza Urteaga Castro Pozo, y Héctor Castillo Berthier, estudiaron durante los años ochenta y noventa distintos aspectos de las “*culturas juveniles*” convirtiendo al tema de la identidad en su eje de análisis principal.<sup>8</sup> Por otra parte, Pablo Gaytán Santiago cuestionó la perspectiva de las identidades y propuso abordar el tema desde la teoría de los “*imaginarios sociales*” planteada por Cornelius Castoriadis<sup>9</sup>. A pesar de la oposición existente entre la propuesta de los primeros autores mencionados y la de Gaytán, todos ellos continuaron concentrados en el estudio de jóvenes de sectores populares: los *chavos-banda*, los *cholos* y los *punks*.

Lo que nos interesa destacar con respecto al grupo de textos sobre juventud que constituyen los trabajos iniciales de estos autores -y que examinaremos a continuación- es que frente a una primera visión que

---

<sup>8</sup> Estos trabajos se acercan más a los elaborados por la escuela de Estudios Culturales de Birminham, desde los cuales, los estilos juveniles son considerados como intentos de resistencia simbólica elaborados por jóvenes de clases subalternas, formas de resistencia ritualizada frente a los sistemas de control cultural impuestos por los grupos en el poder. En este modelo es central el concepto gramsciano de hegemonía, las subculturas son vistas como rituales de contestación representados por jóvenes en el teatro de la hegemonía, que ponen en crisis el mito del consenso: su emergencia está vinculada a los períodos históricos en que se pone de manifiesto una crisis de la hegemonía cultural y de identidad (Feixa, 1998:74, 75).

<sup>9</sup> Para Castoriadis los imaginarios son maneras compartidas por grupos de personas de representarse mentalmente el espacio y el tiempo. Son esquemas de inteligibilidad de lo que es, y se levantan como auténticas matrices de sentido existencial, y colectivo. (Baeza, 2000: 9) Pueden también entenderse como aquellos esquemas construidos socialmente que nos permiten percibir, explicar e intervenir en lo que en cada sistema social se considere como realidad (Baeza, 2000:34).

criminalizaba a los jóvenes y una segunda que sobre-ideologizaba sus prácticas, José Manuel Valenzuela, en *¡A la brava ese!, Cholos, Punks y chavos banda* (1988), y Pablo Gaytán en “*Notas sobre el movimiento juvenil en México, institucionalidad y marginalidad*”(1985), destacaban la diversidad, heterogeneidad y complejidad de las agrupaciones juveniles. José Manuel Valenzuela acentuó la dimensión cultural de sus prácticas y evidenció la ambigüedad de sus posturas políticas. Pablo Gaytán, por su parte, puso mayor atención a la explicación de los factores estructurales y de clase para entender a éstos grupos, y propuso estudiar sus estrategias organizativas.

En “*Notas sobre el movimiento juvenil en México, institucionalidad y marginalidad*” (1985), Pablo Gaytán plantea que los jóvenes no conforman un sujeto político homogéneo, señalando que debido a su heterogeneidad han conformado un movimiento de gran diversidad interna, que tiene una lógica que los lleva a expresarse de acuerdo con el ámbito en que se encuentran. Gaytán distingue entre jóvenes “garantizados y no garantizados” (según el acceso o no a la educación, empleo y posibilidades de inserción en la vida laboral), insistiendo en la importancia de estudiar los factores estructurales que propician que ser un joven universitario sea distinto a ser un joven proletario. Además, hace un breve recorrido del proceso de desarrollo de las movilizaciones de unos y otros, mostrando cómo sus procesos se han dado de manera diferenciada.

Por su parte, en su texto *¡A la brava ese!, Cholos, punks y chavos banda* (1988) José Manuel Valenzuela Arce -utilizando las categorías de hegemonía y subalternidad, así como la concepción sobre las culturas populares y la

apropiación desigual del capital cultural de García Canclini<sup>10</sup> mostraba los resultados de una investigación sobre los grupos de *cholos*, *punks* y *bandas* en la ciudad de Tijuana, recuperando la historia del movimiento chicano, explicando su relación con el *chολismo*, exponiendo sus características y concibiéndolos como “identidades juveniles populares”, y en el caso de los cholos, se trataría de identidades enfrentadas a una sociedad blanca hegemónica que los excluye.

Para Valenzuela, los *punks* -a diferencia de los *cholos*- no se identifican por el apego al barrio, sino por la música, el vestuario, la estética y los comportamientos contraculturales de disidencia frente al sistema. Es decir, por su rechazo a los valores establecidos y de preservación ecológica, así como por su búsqueda de una opción de vida fuera de la industria cultural. El autor mostraba, por otra parte, que aunque algunos defendían posiciones anarquistas, el nivel de conciencia política dentro de estos grupos era contradictorio y desigual. Finalmente, planteaba que las bandas surgen como resultado de la crisis y el desempleo, y que están constituidas por jóvenes que forman su liderazgo en la calle, carentes de espacios de participación social y política. Además, señala que para algunos jóvenes, las bandas representan trasgresión y delincuencia, en tanto que para otros funcionan como un recurso de sobrevivencia, es decir, como una respuesta activa frente al clima de violencia en el que viven. (Valenzuela, 1988:152)

---

<sup>10</sup> Para García Canclini, las culturas populares son todas aquellas expresiones provenientes de los sectores no hegemónicos sin importar a que clase social pertenezcan, pues no siempre son elaboradas por las clases económicamente marginadas. Es decir, son parte de la cultura popular todas aquellas expresiones creadas por grupos que pueden o no estar marginados económicamente, pero que lo están culturalmente. (Canclini, 1989:204).

Pero lo que nos interesa enfatizar aquí es que el texto antes mencionado explica el papel que juegan el “estilo”, el barrio, el graffiti, los tatuajes, el lenguaje, la música, y los carros (*lowrider*) en la construcción de la identidad chola; el papel del barrio, el graffiti, las revistas, y el lenguaje en la construcción de la identidad punk, así como la función que cumplen el territorio propio y el graffiti para la construcción de las identidades de las bandas. Por eso, a decir de Maritza Urteaga, el trabajo de Valenzuela abrió nuevos caminos para la investigación de los jóvenes urbanos ya que, sin desechar la explicación socio-económica, puso mayor énfasis en la dimensión cultural de sus prácticas<sup>11</sup> (Urteaga, 1993: 559).

Posteriormente, la misma Maritza Urteaga y otros investigadores tales como como Rossana Reguillo y Hector Castillo Berthier, abordaron el tema partiendo del estudio de la conformación de identidades colectivas y estudiaron los elementos simbólicos que los jóvenes manejaban en sus grupos. Para estos autores, las bandas han desarrollado formas de expresión particulares y, a través de sus formas de apropiación del cuerpo, del espacio, y de sus estilos y gustos musicales han construido identidades sociales, estableciendo estrategias de acción social y formas de organización en relación con otros grupos juveniles, o también con otros sectores sociales. Por eso, sus estudios abordan la relación entre identidad y comunicación (Reguillo), identidad y música rock (Urteaga), identidad y participación política (Berthier).

---

<sup>11</sup> De acuerdo con Matirza Urteaga, el estilo puede ser definido como la dimensión simbólica de las culturas juveniles, y se expresa en un conjunto de elementos materiales e inmateriales que los jóvenes consideran como representativos de su identidad de grupo. (Urteaga, 2000:56) Y para Dick Hedbridge, un estudioso de las juventudes europeas, las tensiones entre grupos dominantes y subordinados pueden verse reflejadas en las superficies de la subcultura, en unos estilos confeccionados a partir de objetos cotidianos. (Hedbig, 1979:15).

Pero veamos esto con más detalle. En su texto "*En la calle otra vez, las banda: identidad urbana y usos de la comunicación*" (1991), Rossana Reguillo busca entender el papel que juega la comunicación en la construcción de las identidades juveniles. Sin negar la violencia que tiene lugar en el fenómeno de las bandas, Reguillo interpreta a los jóvenes que las componen como sujetos competentes que actúan sobre su realidad y se vinculan a una identidad cultural que emerge en los espacios periféricos de lo social y que, con estrategias diversas de sobrevivencia, enfrentan la crisis económica y la violencia en la que viven. Para esta investigadora, analizar el proceso comunicativo es importante, en primer término, porque ahí se cruzan los referentes que sirven para construir identidades sociales. Además, al resaltar que la comunicación es un espacio de lucha y contradicción, se establece que en ese proceso puede haber sumisión y también resistencia. En este sentido, a partir de sus prácticas comunicativas y de acuerdo con la recepción que hacen de los mensajes, los jóvenes pueden asumir críticamente la realidad que se les quiere imponer. De ahí que para esta investigadora, el proceso de la comunicación abre un espacio para la impugnación. Siguiendo esta argumentación, en la segunda parte de su trabajo ella hace un análisis socio-semiótico de los productos de la banda "Los Olivos" de Guadalajara (los boletines, los tatuajes, los placazos, etc.) y analiza la función que estos productos cumplen en la construcción de la identidad del grupo.

Por su parte, Maritza Urteaga en su libro *Por los territorios del Rock, identidades juveniles y rock mexicano*, (1998) realiza -a través de las categorías

de “campo cultural de Bourdieu”, los planteamientos de Néstor García Canclini<sup>12</sup> en torno al tema del consumo cultural y las reflexiones de Gilberto Giménez,<sup>13</sup> sobre las identidades colectivas - un análisis del desarrollo del rock, concibiéndolo como un campo cultural dentro del cual se entreteje una lucha por la hegemonía entre distintas visiones de quienes se dedican a la producción y distribución del mismo. Pero, al mismo tiempo, lo estudia también como un “universo cultural-simbólico”, en tanto espacio que ha permitido la identificación entre los jóvenes, la generación de formas socialización entre pares, y la construcción de imágenes simbólicas compartidas y de redes de solidaridad entre ellos. Esta autora explica también que, de ser un producto mercantil, los jóvenes se apropiaron del rock resignificándolo, dotándolo de sentidos propios y relacionándolo con sus condiciones de vida. Asimismo, explicita el proceso a través del cual las industrias culturales lo usan refuncionalizado, higienizado y elitizado, al convertirlo en un producto mercantil ya depurado de contenidos críticos hacia el Estado y sus instituciones. Es decir, Maritza Urteaga explica cómo las industrias culturales

---

<sup>12</sup> Para Pierre Bourdieu un campo es un sector determinado de la actividad social. En cada uno de estos sectores, los individuos participantes desarrollan actividades, en las que ponen en juego los recursos de los que disponen, buscando obtener los bienes que sólo este campo específico puede proveer. Los campos se constituyen tanto por la existencia de un capital común como por la lucha por la apropiación de dicho capital, que puede ser económico, cultural, simbólico o político. (Bourdieu 1983:48-49).

<sup>13</sup> Para Gilberto Gimenez las identidades se construyen a partir de la apropiación, por parte de los actores sociales, de determinados repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia afuera) y definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro). Es decir, la identidad no es más que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora en relación con otros sujetos. Ahora bien, el concepto de identidad implica permanencia en el tiempo de un sujeto de acción, concebido como una *unidad* con límites, que lo distinguen de todos los demás sujetos, y que tiene un reconocimiento de estos últimos. En el caso de las identidades colectivas, éstas se conciben como un conjunto de prácticas sociales que: (a) Involucran simultáneamente a cierto número de individuos o – en un nivel más complejo – de grupos; (b) Exhiben características morfológicas similares en la contigüidad temporal y espacial; (c) Implican un campo de relaciones sociales, así como también (d) La capacidad de la gente involucrada para conferir un sentido a lo que está haciendo o va a hacer (Gimenez, 2006: 20).

expropiación, despolitizándolas, las expresiones culturales que se han convertido en espacios de impugnación al poder. Urteaga agrega una descripción sobre el desarrollo del rock en México y sus distintas fases o etapas. La primera, la de los rocanroleros de finales de los cincuenta, como un momento en el que éste era un producto de imitación muy controlado y fomentado por la industria y el Estado. Un segundo momento fue el de la apropiación que de él hicieron los rockeros del movimiento de “La Onda” a finales de los sesenta, los cuales intentaron hacer un rock original mexicanizándolo y dotándolo de contenidos significativos locales, convirtiendo al rock en un espacio de trasgresión de la moralidad adulta, en una etapa en la que la propuesta rockera fue marginada y censurada por la industria cultural y el Estado. El tercer momento fue a mediados de los años setenta, cuando se apropiaron de él los jóvenes de las zonas marginales de la ciudad; esta etapa corresponde al momento de los llamados *hoyos funkies* y al auge del punk. En este sentido, para la investigadora antes mencionada, los *hoyos funkies* funcionaron como espacios de trasgresión simbólica de las jerarquías sociales y contribuyeron a la formación de un “nosotros rockeros”, frente a los “Otros no rockeros”, destacando entonces que expresiones como el rock han permitido a los jóvenes mantener algunos niveles de autoafirmación. (Urteaga, 1998: 56)

Por otra parte, a Hector Castillo Berthier le preocupó el estudio de las bandas de la ciudad de México y la comprensión de sus necesidades y demandas, para promover -desde una sociología que incida de manera directa en la sociedad- la generación de proyectos colectivos vinculados a la resolución de las problemáticas de los sectores juveniles. Sus interrogantes fundamentales -¿Cómo pueden desarrollarse y encontrarse formas de participación novedosas con base

en sus propios medios y recursos?, ¿Cómo apoyar iniciativas juveniles en el campo de la cultura? –estaban encaminadas a proponer políticas dirigidas a la juventud. Por otra parte, en contraposición a una tradición que ve a los sectores populares como sectores excluidos que asumen pasivamente un rol de espectadores y que son obligados a reproducir el sistema social dominante, Castillo Berthier asume una postura desde la cual se propone valorar la creatividad que muestran los jóvenes de las clases populares en su vida cotidiana. A partir de considerar que las culturas subalternas no se limitan a las culturas campesinas, sino que pueden extenderse a otros sectores que tienen prácticas independientes y no funcionales a la cultura dominante, los jóvenes son considerados en sus estudios, como parte de los grupos subalternos, pues para él los jóvenes de las bandas emprenden proyectos autogestivos de lucha por su autonomía. Desde esta perspectiva, la cultura popular es vista como un factor de integración social que sirve de elemento de estructuración de la identidad colectiva de los jóvenes de estos sectores. (Berthier, 1987: 100).

Como se ha señalado previamente, podría afirmarse que la mayor parte de los estudios sobre jóvenes y sus prácticas culturales en México, fueron elaborados desde esta perspectiva de las “identidades colectivas”. Al respecto, podemos hacer algunas consideraciones generales.

1) Estos análisis se concentran en las prácticas de los jóvenes económicamente marginados. En su mayoría, estudian a jóvenes con poco o nulo acceso a la educación y al empleo.

2) Las investigaciones mencionadas en los textos precedentes, sirvieron para desmitificar a las bandas, procurando estudiarlas de forma constructiva y

analizando los problemas estructurales en los que los jóvenes que las conforman están insertos. Sin embargo, no reducen a las bandas a sus expresiones de violencia, sino que se centran en el análisis de aspectos como sus códigos de comunicación, sus gustos musicales, la práctica del graffiti, su forma de vestir, su “estilo” y, en general lo que los jóvenes intentan comunicar a través de él.

3) En todos estos estudios, se enfatiza la importancia de la heteropercepción para la construcción de las identidades. Es decir, se plantea que estos grupos construyen “identidades” a partir del rechazo del que son objeto por parte de la sociedad, lo que les permite generar formas de resistencia simbólica. Pero igualmente se destaca que no basta que los miembros de un grupo se asuman como diferentes o establezcan una diferenciación frente a los otros, sino que la sociedad haga lo mismo con respecto a ellos y los perciba como un grupo distinto.

4) Las investigaciones mencionadas enfatizan, asimismo, el tema de la “territorialidad”, a saber: la importancia otorgada por los jóvenes a la ocupación de los espacios propios, en los que construyen formas de solidaridad, sentimientos de pertenencia, relaciones de pares, etc.

5) De igual forma los textos analizan la importancia de factores tales como la defensa de un territorio común, los elementos culturales compartidos, y la construcción de identidades colectivas, y según estas perspectivas, existiría una homogeneidad mínima o una coherencia interna de la cultura del grupo relativamente consistente a lo largo del tiempo.

6) En las investigaciones señaladas, los autores se refieren a las juventudes populares como sectores claramente diferenciados de los jóvenes

integrados de la clase media. Es decir, establecen una relación entre acceso a la educación = acceso al empleo = acceso al consumo = generación de valores individualistas. Este punto lo comparte Gaytán cuando se refiere a los “jóvenes garantizados” (Berthier, 1996).<sup>13</sup>

Ahora bien, con el paso del tiempo las interpretaciones y propuestas de los estudiosos mencionados previamente experimentaron un proceso de diversificación y complejidad, en lo que podría llamarse una segunda etapa de producción del conocimiento. Así, por ejemplo, José Manuel Valenzuela Arce, en su texto “*Vida de Barro Duro*” (1997) parece estar cada vez más preocupado por establecer la diferencia entre expresiones gregarias, grupos, redes simbólicas, identidades proscritas, grupos tolerados, grupos fomentados y movimientos sociales. Para este autor, las “identidades proscritas” son aquellas formas de identificación rechazadas por los sectores dominantes, en las cuales, quienes forman parte de los grupos son objeto de caracterizaciones peyorativas y, muchas veces, persecutorias. Entre estas formas identitarias encontramos agrupaciones políticas con posiciones ideológicas contrarias a los sistemas dominantes, grupos étnicos, grupos de gente con adicción a las drogas, grupos religiosos, grupos nudistas o algunos grupos o redes juveniles como es el caso de los *beatniks*, los *pachuchos*, los *hippies* los *cholos*, los *punks*, los *chavos banda*, los *funkies*.

Para José Manuel Valenzuela, los “grupos tolerados” son aquellos cuya presencia no conlleva una situación que implique una toma de posición negativa frente a ellos por parte de los sectores dominantes de la sociedad global. En este

---

<sup>13</sup> Sobre los jóvenes con acceso a la educación y al empleo no se puede decir que ellos hagan un estudio detallado. Diríamos que en realidad no se les pone atención, son sectores que han sido estudiados en sus espacios escolares y laborales.

caso se encuentra una gran cantidad de clubes y asociaciones cuyos objetivos y prácticas “no incomodan a los guardianes de la integridad moral o ideológica dominante”. Por otra parte, los “grupos fomentados” son estimulados y apoyados por los sectores dominantes. Entre estos encontramos diversas asociaciones juveniles insertas en las estructuras del poder religioso, político o económico, tales como las juventudes de los partidos políticos, las asociaciones de jóvenes católicos, etc. Para Valenzuela, este tipo de grupos constituyen canales para el relevo generacional de los sectores dominantes. Una vez hecha esta distinción, este autor se centra en el estudio de las “identidades proscritas”. (Valenzuela, 1997:104)

En *“El color de las sombras”* (1998), José Manuel Valenzuela Arce, amplía el panorama de su objeto de estudio, concentrándose no sólo en los cholos, sino en los chicanos, y poniendo énfasis en el tema de la subalternidad étnica y de clase. En este punto, asume una postura más politizada, pues al problema de la identidad, integra la reflexión sobre los movimientos sociales y la acción colectiva<sup>14</sup>, destacando la construcción, por parte de los jóvenes de las clases populares, de una “identidad defensiva” frente a la discriminación y al racismo dominante. Además, hace una revisión del papel que juegan en esta “identidad defensiva” los elementos simbólicos que funcionan como puntos de identificación cotidiana, algunos de los cuales se han recuperado de la experiencia del movimiento chicano.

---

<sup>14</sup> Para F. Shuster, la acción colectiva es el resultado de la asociación de individuos con intereses comunes que desarrollan estrategias colectivas como alternativa racionalmente calculable para optimizar en circunstancias ocasionales y bien delimitadas, las probabilidades de éxito en la satisfacción de sus preferencias. (Schuster, 2005:46)

En resumen: esta investigación es un análisis sobre la importancia de la construcción y reconstrucción de las identidades chicanas y su relación con la acción social reivindicativa, la acción política organizada de los colectivos y las organizaciones que se han integrado en un movimiento social. En este sentido, continúa en una línea que intenta abordar el tema de la identidad desde lo que ésta implica como una herramienta de diferenciación y una herramienta de resistencia política.

Rossana Reguillo, y Maritza Urteaga, por su parte, sin abandonar la perspectiva de las identidades, han incorporado otros elementos que permiten entender o reconocer el potencial de prácticas que aparentemente no son políticas, que no son abiertamente disidentes; es decir, que pueden no tener contenidos ideológicos pero funcionan como estrategias para eludir algunas instancias de poder, entendido éste como discurso que modela, limita y controla los cuerpos. O bien, como discurso generador de subjetividades.

En "*Cuerpos juveniles y políticas de identidad*" (2002) Rossana Reguillo muestra un claro reconocimiento del impacto que generan las transformaciones del mundo contemporáneo en las prácticas juveniles, y asume una postura flexible incorporando a su análisis la reflexión sobre el tema del cuerpo y la bio-política del poder<sup>15</sup>. Para esta autora, el cuerpo es el vehículo, en primer término, de la socialidad y, ante el fortalecimiento de los dispositivos de control sobre los

---

<sup>15</sup> La biopolítica es la coordinación estratégica de las relaciones de poder dirigidas a que los cuerpos produzcan más fuerza, este concepto se refiere entonces las políticas dirigidas al control de los cuerpos, pues como dice María Inés García Canal, "*A mayor uso de las fuerzas del cuerpo en el trabajo productivo, sus fuerzas políticas decrecerán, y de ésta manera el cuerpo se convertirá en un objeto útil, ya que todas las fuerzas estarán dedicadas a la producción y al trabajo, lo que le restará potencia para oponerse y para resistir*". (García Canal, 2002:59)

cuerpos, su argumentación radica en que es preciso estudiar cómo los colectivos ejercen una vivencia democratizadora de sus propios cuerpos. En ese contexto, al transformar un lugar de consumo en un lugar de significado, los jóvenes subvierten el orden programado (Reguillo,2002:159). En otras palabras: Reguillo muestra una clara influencia de los planteamientos de Michel Foucault, cuando se pregunta cómo los jóvenes se enfrentan a la marca del poder que llevan en el cuerpo, y de qué manera, con los usos sociales que le dan, lo reconquistan o se reapropian de él. *El cuerpo es el vehículo primero de la socialidad. De su conquista y domesticación depende en buena medida el éxito o el fracaso del proyecto social (Reguillo, 2000: 115).*

Por su parte, Maritza Urteaga en *“Identidad cultura y afectividad en los Jóvenes punks mexicanos”* (2002), propone entender al rock como espacio interpelador de la juventud popular urbana, como matriz cultural y simbólica en la que se establecen relaciones de socialidad<sup>16</sup>, en este caso socialidad juvenil objetivada en formas de agregación horizontal, relaciones de pares entre los sectores medios y las bandas o sectores populares, etc. Como vemos, Urteaga articula la consideración del rock como interpelador de identidad con el rock como espacio de generación de socialidad. Así, como veremos más adelante, esta autora empieza a explorar el estudio de la afectividad. En sus palabras: ... *no es en la dimensión de lo político donde las bandas son eficaces para transgredir la*

---

<sup>16</sup> Para George Simmel, en el proceso de socialización la persona imprime toda su personalidad, en este sentido la sociabilidad sería tanto aquellos aspectos que se construyen artificialmente para formar sociedad (interacciones formales con fines definidos), así como aquellos en los que la socialización es un fin en sí mismo, es decir cuando la socialización no tiene fines, ni un estructura formal, es decir, cuando ocurre como un juego, entonces se le llama socialidad. (Simmel, 2002).

*normatividad social, sino en el plano cultural simbólico de la socialidad (Urteaga, 1998: 55)*

Por su parte, Pablo Gaytán Santiago continúa su propuesta de abordar el tema tomando a Castoriadis. A su parecer, partiendo de la estética, se estereotipa a los jóvenes y se mitifican las identidades por su “facha”. Según Gaytán, los estudiosos de la identidad no ponen suficiente atención a los problemas de violencia y delincuencia que viven los jóvenes de las bandas y, de alguna manera las idealizan. Además, Gaytán denuncia que los estudios sobre consumo contracultural eluden las causas profundas de la condición de marginación social de los jóvenes, por lo cual, es preciso tomar siempre en cuenta el medio de origen, los contextos sociales y las contradicciones políticas en las que los jóvenes están inmersos. *“Los juvenólogos han perdido su espíritu crítico y se dedican a hacer un registro descriptivo de los nuevos fenómenos micro-sociales y multiculturales existentes”.* (Gaytán, 1985)

En su texto *“Desmadernos. Crónica subpunk de algunos movimientos culturales en la submetrópoli defeña”* (2001), Gaytán vuelve a cuestionar los discursos generados sobre las bandas en los años ochenta, debido a que –a su parecer- se centran en aspectos superficiales (el estilo, las marcas corporales etc., vistas como resistencia simbólica) y no destacan lo que para él es más importante: sus formas de organización, su creatividad en las formas de participación política, y su relación con la comunidad. Él propone localizar los espacios donde el joven diluye el concepto de juventud, es decir, las prácticas en las cuales los jóvenes rompen con el “deber ser” joven. Este investigador piensa que estos son espacios reconocibles, localizables en todas aquellas manifestaciones, formas de

organización, participación, iniciativas, formas de ser, etc., donde se desmitifica la categoría de juventud como expresión del imaginario social, oficial y comercial. Por último, cabe mencionar que en su propuesta intenta estudiar las prácticas juveniles en procesos históricos de largo alcance, considerándolas como movimientos sociales y no como identidades culturales. (Gaytán, 2001:56)

Si bien consideramos importante destacar esta división de posturas encontradas, no es posible hacer aquí un análisis detallado de las propuestas de Pablo Gaytán. Por lo tanto nos concentraremos para la segunda parte de este capítulo, en los estudios que parten del análisis de la conformación de “identidades juveniles” es decir, los trabajos de Valenzuela, Reguillo, Urteaga y Berthier, porque existe ya una *tradición* de estudios en cuando a la relación entre jóvenes e identidad, lo que no ocurre en el caso de la propuesta de Gaytán.

## **MIRADAS EMERGENTES**

Ahora bien, a los temas ya mencionados (identidad y estilo cuerpo, espacio, rock, relaciones de pares etc.) se han sumado otros referidos a la manera en la que las prácticas culturales de los jóvenes han sido impactadas por la globalización. De igual modo, se han propuesto nuevos enfoques, mismos que están en proceso de construcción, y sobre los cuales es difícil aún reconocer tendencias y hacer un balance de los temas que se están enfatizando. En términos de las propuestas, podemos destacar la de Rodrigo Díaz Cruz quien, desde la antropología, propone en “*La creación de la presencia, Simbolismo y Performance en grupos juveniles*”

(2000) analizar los procesos de ritualización<sup>17</sup> de las relaciones sociales de los jóvenes. Sostiene que las ritualizaciones no son sólo redes de acciones simbólicas que emiten mensajes, sino que son también performances cuya presentación está articulada con la creación de la presencia, a través de la cual, los jóvenes refuerzan o alteran los hábitos corporales y las relaciones sociales.

Por otra parte, Esther Camacho en *Rave un espacio virtual de identificación entre jóvenes de la ciudad de México, ENAH, México (1999)*, continúa la preocupación sobre la socialidad como forma lúdica de socialización, ya planteada por Maritza Urteaga. En esta investigación, la fiesta rave aparece como un espacio virtual en donde se pueden transformar momentáneamente los aspectos que distancian a los seres humanos (odios, diferencias, envidias) y en el cual, alrededor de la música *tecno*, emergen formas específicas de bailes, vestido y pensamientos a través de las cuales se experimentan estados alterados de conciencia que posibilitan acceder a una comprensión más amplia de la paz, la unidad, el amor, y la igualdad (conceptos ideológicos del movimiento tecno). En este sentido, la música permite la expresión de los jóvenes a través del performance y el baile, posibilitándoles además, crear el ambiente agradable que buscan (Urteaga, 2004:78)

---

<sup>17</sup> Un ritual es una secuencia estereotipada de actos que comprende gestos, palabras, objetos, etc. celebrado en un lugar determinado con el fin de influir en las fuerzas o entidades sobrenaturales en función de los objetivos e intereses de los que lo llevan a cabo (actores del ritual). Los rituales pueden tener carácter estacional llevándose a cabo en un momento de cambio en el ciclo climático o de comienzo de una actividad estacional tal como la siembra o la recolección, o bien puede tener un carácter contingente: esto es, para hacer frente a una situación de crisis bien individual o colectiva. (Turner, 1969.)

Otro ejemplo más es *“Punks en el gueto Hña: La construcción de las prácticas discursivas de resistencia en las comunidades otomíes de la periferia de Toluca”* (2002), investigación en la que Héctor Jiménez Guzmán, a partir de los planteamientos de Foucault y de la escuela francesa de análisis del discurso de Pecheux, Courtine, Manguineau y Robin, estudia a los punks de San Cristóbal Huichotitlán, San Andrés Cuexcontitlán y San Pablo Autopan, analizando el desarrollo de un movimiento anarco punk en estos tres poblados de población otomí en Toluca. El trabajo estudia cómo ha sido producido el discurso de la escena punk a través de la articulación de *“huellas discursivas”* con las condiciones sociales existentes, discurso progresivamente manifiesto en prácticas de resistencia de las comunidades otomíes. Para este autor, los lugares o las posiciones discursivas están determinados por formaciones sociales; de esta manera, articula el análisis del discurso sin descuidar los aspectos socio-económicos, el problema del poder y la ideología.

De manera concreta, Jiménez explica cómo se fue constituyendo el discurso punk en México y cuáles fueron las circunstancias y condiciones locales que posibilitaron su desarrollo, primero en el Distrito Federal y después en Toluca. El proceso es descrito en tres momentos. Durante el primero, los jóvenes no tenían clara la noción de anarquía ni tenían información sobre otros discursos libertarios; al principio -describe Jiménez en su investigación- su reunión en torno a la música y estética punk: *“era puro cotorrear”*, aunque reconoce que, de entrada, la estética punk representó un choque y una ruptura frente algunas visiones conservadoras de la cotidianidad rural de esta región. En un segundo momento, la música punk se volvió un factor de interpelación ideológica que

empezaba a manifestar su eficacia; paulatinamente se fue generando en el punk un discurso de diferenciación de un *Nosotros* versus un *Ellos*, ampliándose paulatinamente el *Nosotros* hacia el tema étnico. Muy pronto, el *Nosotros* ya no se refería a nosotros los jóvenes punks frente a la policía, sino que se convirtió en *Nosotros* los otomíes frente al Estado. En este momento los grupos punks de estas localidades empezaron a componer canciones en lengua otomí, lo que sirvió como un elemento de conformación, acercamiento e identidad con su comunidad. En palabras de este autor,

...la construcción discursiva del punk en las comunidades se configurará como un discurso de alteridad, pues ya no se define solo por el gusto o la estética sino es perceptible un posicionamiento específico frente a otras dimensiones que tienen que ver más con lo político que con lo cultural. (Jiménez, 2002:85)

Posteriormente, afirma Jiménez, los jóvenes punk pensaron que los alcances de su movimiento debían ir más allá de la búsqueda de un espacio de expresión. El punk se vivió ya no como posibilidad creativa-cultural, sino como espacio de disputa y como espacio de expresión política. En un tercer momento, el sentimiento de agravio se volvió activismo, y para 1998 conformaron un colectivo y establecieron una relación con el internacionalismo anarco-punk. Una vez más se amplió el *Nosotros* los punks otomíes, a *Nosotros* los punks anarquistas del mundo versus el sistema en su conjunto, ya no sólo contra el Estado. Así, este movimiento logró articular lo local y regional hasta adquirir una noción de resistencia global.

## **CUERPO, ESPACIO SOCIALIZACIÓN. NOSOTROS LOS MARGINADOS**

Como señalamos previamente, para los autores que en primera instancia abordaron el tema de los jóvenes urbanos marginales -específicamente Jorge García Robles y Francisco Gomezjara- el interés principal era destacar las condiciones de exclusión, marginación y agravio sociales de los que los jóvenes son objeto por parte de las instituciones, y para tal fin centraron sus análisis en las circunstancias sociales políticas y económicas que explican la emergencia de los *chavos banda*, y en resaltar lo que consideraban implicaciones de resistencia política de muchas de sus prácticas y sus formas de organización. Debido a ello, las referencias que encontramos en sus textos *¿Qué transa con las bandas?* de Jorge García Robles (1987), o *Las bandas en tiempos de crisis (1987)* y *Pandillerismo en el estallido urbano* compilado por Francisco Gomezjara (1988), en torno al cuerpo y al espacio, así como con respecto a las formas de socialización de los jóvenes, se presentan en varios sentidos como una crítica a las instituciones que producen jóvenes “alienados”. En torno al cuerpo, Francisco Gomezjara,

- 1) Cuestiona el uso institucional del deporte, pues lo considera una forma de auto-violencia grupal permitida, en la que se adecua al cuerpo a las necesidades de la maquinaria industrial.
- 2) Critica duramente la promoción del deporte como desfogue /apaciguamiento y lo que llama “*futbolización*” del cuerpo.
- 3) Denuncia la función de instituciones como el servicio militar, y los *boy scouts* como formas de entrenamiento y docilidad.
- 4) Establece el

papel de la comercialización del cuerpo por la televisión, el consumo de modelos comerciales, la promoción del deseo de tener los cuerpos presentados en los medios de comunicación; y cuestiona la creciente importancia dada a la apariencia cuyo referente es el estilo de vida estadounidense, etc. Así, para este autor, las pautas de comportamiento generadas por los mecanismos de control social:

...subrayan la función laboral del cuerpo sano. El cuerpo como objeto de placer o como propiedad personal queda expropiado. El cuerpo es un medio para trabajar, para reproducirse y para cumplir los mandatos militares del poder. Al cuerpo lo vigila el médico, lo perfila el código, lo define la iglesia, lo mide la ergonomía y función de las necesidades de producción el cuerpo sigue separado y ajeno al sujeto, lo maneja la empresa, lo utiliza el estado... (Gomezjara, 1987:112)...Una vez definido el perfil del joven ideal. Atlético, romántico y consumista queda garantizada la conducta acrítica, pasiva y adaptada de la llamada sociedad de masas. (Gomezjara, 1987:112)

5) Por otra parte, denuncia también la visión que se tiene desde las ciencias sociales y los medios de comunicación sobre la juventud y su relación con la violencia, las peleas, la lucha por el poder, por las mujeres, por el control del barrio, etc. Es decir, el uso del cuerpo para el ejercicio de la violencia y el reforzamiento del machismo

6) Por último, también denuncia que las políticas estatales hundan a los jóvenes en circunstancias desfavorables en las que se les orilla, e incluso se fomenta en ellos el consumo de alcohol o de drogas, como forma de controlarlos, para tratarlos posteriormente como delincuentes y desviados.

Pero lo que nos me interesa destacar con respecto al cuerpo, es que, Francisco Gomezjara se concentra en la denuncia de lo que hace el poder con el cuerpo de los jóvenes, no lo que hacen los jóvenes con su cuerpo frente al poder, incluso cuando se reconoce a la juventud como un periodo en el que surgen,

...enormes posibilidades de usar el cuerpo, las ideas, las relaciones, la imaginación enfrentadas a una prueba de fuerza extraordinariamente rápida y a veces dramática, durante la cual todas esas posibilidades quedan encauzadas, clasificadas, ordenadas de acuerdo con el sistema social imperante. Es como salir de una situación de equilibrio que es la infancia, hacia donde se abre todo un mundo de posibilidades rápidamente bloqueados y refuncionalizados por los ejércitos de control social, del control represivo. (Gomezjara, 1987:106).

Como vemos, la atención siempre regresa hacia el tema del poder que obstaculiza el desarrollo de esas posibilidades. Es decir, la reflexión con respecto al cuerpo está centrada en los mecanismos del poder que discriminan, controlan, manipulan, prohíben y reprimen. En palabras de Francisco Gomezjara,

De todas maneras la preocupación mayor del poder estriba en recuperar lo más pronto posible ese momento de autonomía, "locura", y explosión juvenil a través de la religión, la educación, la familia, las ciencias conductuales-sociales, el derecho y los medios masivos de comunicación. Se trata de ningunear, reducir petrificar, puerilizar la experiencia y propuestas juveniles: nulificar la auténtica experiencia juvenil e imponerles la coraza de un comportamiento falso (Gomezjara, 1987:106).

En los textos antes mencionados, encontramos referencias en torno a la importancia dada por los jóvenes a establecer un control del espacio inmediato y próximo, entendido éste como un territorio donde se establecen lazos de protección, es decir, donde los jóvenes generan su sentido de pertenencia local y lo defienden frente a los agentes externos o extraños. En este sentido, el acto de pintar los muros aparece como una marca en el espacio a través de la cual se dan a conocer ante los otros y constituye, además, un signo de pertenencia, poder y desafío al transgredir el espacio de otras bandas, o el espacio de las zonas urbanas “*prohibidas*” para ellos. Así, la conquista del espacio es vista por estos investigadores como el acto de recuperación de un territorio que les ha sido expropiado. Pero el análisis de estos autores está más concentrado en la denuncia de esa expropiación que en el estudio de las formas y estrategias de recuperación del mismo. Por otra parte, podemos encontrar algunas referencias en torno al carácter lúdico de sus formas de socialización, la importancia del “*desmadre*”, del “*relajo*”, el “*cotorreo*” en sus relaciones, todos temas que aparecen de manera recurrente en los testimonios recogidos en un texto como *Las bandas en tiempo de crisis* (1987), estos temas no forman parte sustancial de la reflexión. Así, la referencia a la dimensión lúdica de sus relaciones, aparece como un asunto secundario. (Gomezjara 1987: 102, 107, 108, 130)

Además, desde la perspectiva que enfatiza la exclusión social, se critican los estudios que en ese entonces ya empezaban, a presentar el tema del vestuario, de la apariencia y el lenguaje como formas de resistencia simbólica. De hecho, en “*¿Porqué estudiamos a las bandas en tiempos de crisis?*”, de Francisco Gomezjara, “*Jóvenes banda, rebeldes imaginarios*”, de Fernando Villafuerte, Jesús

Nava e Israel López y en “*Elementos para una crítica y reconceptualización del pandillerismo urbano*” de Gomezjara y Gerardo Pacheco, en artículos incluidos en el libro *Las bandas en tiempos de crisis 1987*, o bien, en el libro *Pandillerismo en el estallido urbano* (1985) en el que escriben también éstos autores, se plantea un debate entre los que mitifican e idealizan a los chavos banda, y piensan en esta rebeldía simbólica como inicio de formas emergentes de disidencia que pueden generalizarse y convertirse en movimientos políticos más eficaces, y aquellos que plantean que dicha rebeldía simbólica y espontánea es insuficiente para la transformación social, y que se requiere de una concientización social más profunda y una visión política más elaborada que debe tomarse de las opciones teóricas como el socialismo, el anarquismo, el comunismo. Es decir, los debates están concentrados en la discusión de corte ideológico, y resultan ser muy escépticos con los estudios que parten de los elementos relacionados con los aspectos simbólicos o del análisis del “estilo”. Por estas razones, no hay una consideración específica sobre el papel que juegan el cuerpo y el espacio en los procesos de socialización de los jóvenes. Lo que predomina es una crítica hacia la consideración de estos aspectos por sí mismos como positivos en la investigación, ya que se les ve como descriptivos y banales. En este sentido, consideran a la “resistencia simbólica” poco relevante frente a la “resistencia real”, o sea la resistencia política dirigida a la transformación de las estructuras sociales.

## **NOSOTROS Y LOS OTROS LA IMPORTANCIA DEL ESTILO.**

En las investigaciones de José Manuel Valenzuela Arce "*Vida de barro duro. Cultura popular y graffit*" (1997), "*¡A la brava ese! Cholos, punks, chavos banda*" (1988), "*El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*" (1997), así como en "*Por los territorios del rock, identidades juveniles y jóvenes urbanos*" (1998) de Matirza Urteaga, "*En la calle otra vez. Bandas, identidad urbana y usos de la comunicación*" (1991) de Rossana Reguillo, y "*Juventud, Cultura y Política Social. Un proyecto de investigación aplicada, 1987-1997*" de Castillo Berthier, si bien han estado presentes de diversas maneras los temas de la apropiación del cuerpo, el espacio y la relación social o la socialización entre pares, todos estos elementos se presentan como herramientas para la construcción de identidades de grupo, a partir de las cuales se consolida un discurso y, en algunos casos, eventualmente, se conforma un movimiento social.

Cuerpo y espacio son analizados como elementos de anclaje de la identidad. Del primero se estudian las marcas externas, el estilo, los elementos simbólicos que permiten a los jóvenes identificarse (por ejemplo, el vestuario, el pelo, los tatuajes). El cuerpo es visto como un espacio de expresión, es usado como recurso comunicativo y como vía para generar visibilidad y protesta. Así, desde la perspectiva de los autores previamente mencionados, su apropiación estética es una estrategia en la construcción de un *Nosotros* y de distinción frente a los *Otros*. El uso del cuerpo aparece, entonces, como un elemento estratégico de identificación con el grupo y de diferenciación frente a la sociedad en general. En cuanto al espacio, éste es concebido –en el caso de las primeras bandas–

como un sitio bien definido (el barrio, la vecindad) al cual los jóvenes están muy arraigados. (Cabe destacar que este no es el caso de los punks, de quienes se destaca su característica más nómada). Desde la óptica de estos estudiosos, apropiarse del espacio sería un acto de conquista, de defensa frente a la intrusión de las otras bandas, de personas asumidas como “extrañas”. El arraigo al espacio local configuraría en los jóvenes un sentimiento de pertenencia, un elemento que les otorgaría identidad y les daría seguridad en sí mismos. En este mismo orden de ideas, el espacio es concebido también como un refugio, una protección ante los embates de la crisis económica que les afecta. José Manuel Valenzuela señala lo siguiente:

“El barrio en el caso de los cholos funge como espacio en donde se establece una red de intercambio de bienes, servicios, favores, protección y un espacio de poder. [...] El barrio significa unidad y convivencia es una forma de protección, de identidad que se adquiere al pertenecer al barrio.” (Valenzuela, 1998: 50, 80)

A este respecto también podemos mencionar la referencia que, desde estas ópticas, juegan los murales, los graffitis o el placazo, como marcas de identidad establecidas en el espacio. Toda vez que éste es un objeto de impugnación, por ejemplo, cuando los jóvenes se apropian de terrenos baldíos para la realización de tocadas, o cuando se organizan espectáculos públicos, fiestas, etc., eventos que funcionan como una manera de recuperar el espacio frente a las políticas que lo comercializan. En este sentido, el espacio es un terreno de lucha de poder entre los jóvenes y las instituciones o el mercado. (Valenzuela, 1997: 11) Así, las pintas sirven para conquistar el espacio prohibido, el espacio no habitado y que no les

pertenece. En los casos en los que se destaca la importancia de la dimensión cotidiana de la vida de los grupos, se ha concebido el espacio cotidiano como aquel donde se tejen las relaciones primarias y se llevan a cabo actos de solidaridad. Cabe recordar que *“Las culturas juveniles crean un territorio apropiándose de determinados espacios urbanos que distinguen con sus marcas: la esquina, la pared, el local de baile, el centro urbano, las zonas de ocio etc”*. (Feixa, 1998:67). Con respecto a la relación social, además de la recurrencia sobre el carácter solidario de las relaciones del barrio y a la insistencia de la importancia que los jóvenes le dan a establecer relaciones de pares, vamos a encontrar repetidas menciones sobre el carácter lúdico y afectivo de su interacción. *“La relación entre territorio e identidad es muy estrecha. La territorialización simbólica de los espacios ‘públicos’ próximos permitió crear espacios privados en los cuales pueden compartir valores dentro de su relación de amistad”* (Urteaga, 2000: 214). A pesar del reconocimiento de estos aspectos, la importancia de la dimensión emocional de sus interacciones sigue siendo un tema difícil de valorar, porque la atención sigue puesta en la función que cumple su interacción en la generación de identidades colectivas y no en el significado que ellos dan a las actividades de carácter lúdico y afectivo.

Como mencionamos, en los estudios que parten desde la perspectiva que enfatiza la exclusión social, había un debate que giraba en torno a si las bandas podían o no contribuir a generar, un movimiento social amplio de resistencia política efectiva frente al autoritarismo, o bien, qué fundamentos ideológicos les hacía falta a las bandas para llegar a hacerlo. En el caso de los estudios que parten de la perspectiva de las identidades, la discusión está centrada alrededor

de dónde y cómo se generan identidades colectivas entre los jóvenes, y aunque se establece que las posturas políticas dentro de las “culturas juveniles” pueden ser ambiguas; se busca entender qué formas de identidad colectiva pueden derivar en movimientos sociales. Por lo tanto, los autores buscan establecer cómo los jóvenes han usado el cuerpo, el espacio y las relaciones de pares para la formación de dichas identidades. Así pues, en la mayoría de los estudios se establece una clara relación entre las triadas, cuerpo-identidad-discursividad, espacio-identidad-discursividad, socialización entre pares-identidad-discursividad etc., (discursividad entendida como la expresión de una definición propia sobre su grupo, su forma de presentarse ante los demás, de romper los estereotipos que pesan sobre ellos, o bien, cómo usar esos estereotipos para hacerse presentes en una sociedad que niega su presencia o que los estigmatiza).

En resumen, desde la perspectiva de las identidades, el espacio, el cuerpo y las formas de socialización se estudian en función del papel que desempeñan en la construcción de identidades de grupo, en función de la construcción de un *Nosotros*, definido frente a los *Otros*, un *Nosotros* valorado positivamente y constructivamente frente a los discursos que sobre los jóvenes se generan desde afuera. En suma, estos temas se estudian en función de cuánto y cómo, estos elementos les permiten diferenciarse frente a la sociedad en general *En este sentido, la identidad banda fue uno de los ámbitos de construcción identitaria juvenil popular urbana más importante durante los ochenta e inicios de los noventa (Reguillo, 1991: 87).*

## **NOSOTROS DIVERSOS RUMBO A LA SUBJETIVIDAD Y LA EXPERIENCIA**

En las propuestas de Rodrigo Díaz, *La creación de la presencia. Simbolismo y performance en grupos juveniles (2000)*, de Esther Camacho, *Rave un espacio virtual de identificación entre jóvenes de la ciudad de México (1999)*, y de Héctor Jiménez, *“Punks en el gueto Hña: La construcción de las prácticas discursivas de resistencia en las comunidades otomíes de la periferia de Toluca” (2002)*, está superada ya la discusión en torno a si hablar de resistencia simbólica es banal o no, y se empieza a destacar más la importancia de la reivindicación del cuerpo y la imagen, y se hace evidente que ésta funciona como un elemento disruptivo frente a los valores y las costumbres de la vida cotidiana de la comunidad. Para Héctor Jiménez al estudiar a los punks otomíes de Toluca, la estética no es sólo una apariencia, tiene sus consecuencias prácticas en el ámbito de lo cotidiano, en este sentido, la relación entre la estética o el estilo y sus implicaciones socio-políticas es clara. (Jiménez 2002)

Por otra parte, empiezan a aparecer muchas más referencias en torno al carácter lúdico de sus formas de apropiación del cuerpo, del espacio y se tiene en cuenta la importancia del “cotorreo” y el “desmadre” en sus relaciones sociales, se empiezan a mencionar factores emocionales como elementos muy presentes, y que deben ser estudiados. Hacia este tema apuntan los últimos artículos de Maritza Urteaga y el trabajo de Esther Camacho, mismos que evidencian un especial interés por la dimensión afectiva de las interacciones, y por el tema de la socialidad entendida como forma lúdica de socialización. Así, en el caso de estas investigadoras, el análisis dio un giro para tratar de incorporar el estudio del papel

del placer, de los afectos, de las emociones compartidas, y la importancia en las prácticas juveniles en la búsqueda del estar juntos.

En los jóvenes las prácticas de interacción y afectividad asumen un papel muy importante en la construcción de sus nuevos modos de estar juntos, en sus formas de agregarse u organizarse y en la constitución de sus identidades individuales y colectivas. Los vectores de agregación pueden variar (entre ellos la apariencia, la estética y la utopía) pero sólo funcionan como medios para reconocerse y experimentar/sentir en común, y desarrollar así relaciones más empáticas entre ellos (Urteaga, 199: 36)

Las relaciones empáticas, el sentir común, el ambiente lúdico, todos son elementos que habían aparecido en las entrevistas y en los testimonios, pero que no se consideraron elementos destacados en el análisis sociológico. Como vemos, con Urteaga y Camacho se recupera la propuesta del sociólogo francés Michel Maffesoli, quien enfatiza mucho estos aspectos. Sobre esta propuesta abundaré en el siguiente capítulo, basta destacar por ahora que aunque se recuperan los elementos planteados por este autor es muy común que se siga apelando a la identidad como eje de análisis, puesto que se incorpora el tema de la socialidad como forma lúdica de socialización en medio de una reflexión que continúa girando en torno a la preocupación por la identidad.

### **LOS “INTEGRADOS”.**

Después de realizar el recorrido previo, es posible detectar qué jóvenes han quedado ausentes de las investigaciones en torno a la juventud. En primer término, se puede afirmar que ha sido escaso el análisis con respecto a los

jóvenes no marginales, es decir, de sectores medios y altos, (salvo algunos casos excepcionales de artículos muy recientes<sup>19</sup>). Sobre los jóvenes universitarios, por ejemplo, abundan los estudios en torno a su relación con las instituciones educativas, su participación en partidos políticos, su situación frente al empleo, o bien, su relación frente a las políticas culturales del Estado (desde un punto de vista de acceso a becas artísticas etc.). Sin embargo, estos estudios a veces se convierten en una reflexión sobre las instituciones mismas y no sobre los jóvenes<sup>20</sup>. A mi juicio, ésta es una ausencia que parte de ciertas preconcepciones:

1) Para los jóvenes de los sectores populares es importante el tiempo libre, porque no tienen acceso a la escolaridad y al empleo y, por lo tanto, tienen demasiado.

2) Los jóvenes universitarios no disponen de tiempo libre, o bien éste es secundario puesto que sus espacios de expresión, o donde realizan sus prácticas significativas, son justamente los espacios escolares y /o laborales.

Como hemos mencionado repetidamente, tanto los estudios referidos a los grupos juveniles como los autores que asumen como punto de partida analítico la marginalidad y las identidades colectivas matizan los estereotipos que se han construido sobre los jóvenes marginales. Además no solo dejan intactos los

---

<sup>19</sup> Véase De Garay "Una mirada a los jóvenes universitarios mexicanos", en José Antonio Pérez islas, M, Valdéz et, el México Québec. *Nuevas miradas sobre los jóvenes*, SEP/IMJ/CIEJ México 2003.V.M. Morin, "Jóvenes de sectores medios en Querétaro: prácticas recreativas y usos del espacio. Un análisis retrospectivo 1960-1998". *Jóvenes, Revista de estudios sobre juventud*, num. 14, SEP-IMJ/CIEJ, México, Mayo-agosto, 2001, pp62-94.

<sup>20</sup> Dubar Claude, "El trabajo y las identidades profesionales y personales", en *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*. Año 7 no. 13, 2000. Carlos Muñoz Izquierdo, *Implicaciones de la escolaridad en la calidad del empleo*. José Antonio Pérez Islas; Maritza Urteaga. "Los nuevos guerreros del mercado. Trayectorias laborales de jóvenes buscadores de empleo", en E Pieck (ed), *Los jóvenes y el trabajo*, UIA, México, 2001.

estereotipos referentes a otros sectores sociales sino que, en algunos casos los reproducen. Por otra parte, es muy común considerar a los sectores universitarios como consumistas y frívolos <sup>21</sup>, y más aún en un contexto donde el mercado adquiere cada vez mayor fuerza. Así por ejemplo,

Mientras la imagen de los *chavos banda* se asocia a un determinado contexto ecológico (la colonia popular), una forma de vestir (la mezclilla y las chamarras de cuero), una música (el rock) una actividad (paro o economía sumergida), una forma de diversión (la tocada), un lugar de agregación (la esquina), una fuente rivalidad con la “*tira*” (la policía) y una apropiación crítica de lo norteamericano (el rock). La imagen de los “*chavos fresa*” en cambio, alude a otro contexto ecológico (los barrios residenciales o de apartamentos), una forma de vestir (según los cánones de la moda comercial) una música (el pop edulcorado y algo de música mexicana) una actividad (el estudio), una forma de diversión (la discoteca), un lugar de agregación (la zona rosa, los locales de moda) y una imitación de lo norteamericano (el futbol, el consumo).

Y agrega:

Mientras los *chavos banda* tienden a agruparse en estructuras colectivas compactas, permanentes, a menudo de base territorial, que tienen la calle como hogar, los *chavos fresa* constituyen medios socioculturales más difusos, más individualizados, con agrupaciones coyunturales, cuyo origen no es territorial, sino escolar o de ocio, y no se reúnen en las calles, sino en las casas o bares. Mientras los *chavos banda* han sido estigmatizados por la cultura dominante, como violentos y drogados, los *chavos fresa* han sido vistos como conformistas, pasivos, poco peligrosos y sanos. (Feixa, 1998:101-102)

---

<sup>21</sup> La generalidad mexicana utiliza el término “*fresa*” de manera irónica, peyorativa, para referirse a quienes se interesan más por las apariencias, el dinero, el entretenimiento fácil y exhiben mucha superficialidad. El término elude a la diferencia social y cultural. Los “*fresas*” se caracterizan por tener actitudes y comportamientos de superioridad y patrones estéticos y conductuales muy vinculados a los estilos de consumo y moda hegemónicos en la cultura mexicana urbana (muy influidos por la cultura estadounidense pop). (Feixa, 2002:115)

Consideramos que los estereotipos en torno a los jóvenes urbanos universitarios constituyen un tema que no ha sido suficientemente matizado, porque las preguntas fundamentales de los investigadores han procurado entender cómo estos jóvenes se abren espacios en el campo laboral, o como generan identidades en sus prácticas institucionales. Pero si no están ejerciendo estas prácticas institucionales, es decir, si no están “en lo que deberían de estar”, pareciera que se dedican a consumir e imitar los valores y referentes que les otorgan los medios de comunicación de masa. Partiendo de esta perspectiva, se homogeniza a sectores que son muy heterogéneos y se simplifica una realidad que puede ser muy compleja.<sup>22</sup>

Como vemos, el abordaje analítico del tema de los jóvenes universitarios es un tema complicado. En primer lugar porque, a diferencia de los sectores populares, los jóvenes que tienen estudios universitarios, con cierto nivel de acceso a la educación o al empleo, o con cierto “capital cultural”, no generan identidades proscritas. En segundo término, porque cuando la fuerza de los discursos institucionales que llevaban a construir un “deber ser” del joven estudiante -deportista y cosmopolita, sano e integrado al sistema- empieza a ceder frente a los discursos del mercado, dirigidos a construir a un joven consumista, nos faltan herramientas para entender cómo responden los jóvenes a dichos discursos. Por lo que se puede leer en los trabajos sobre juventud analizados aquí (mas por lo que omiten que por lo que dicen), pareciera que aquellos que tienen

---

<sup>22</sup> Ver Urteaga Castro Pozo, y Enedina Ortega Gutiérrez, “Identidades en disputa, *wannabes*, *pandrosos*, *alternos* y *nacos*. Sobre la diversidad de identidades en el Tecnológico de Monterrey”. Instituto Nacional de la Juventud, México, 2002.

acceso al consumo se abandonan a él, y esto con mayor razón ocurriría entre los de sectores medios, al ser ellos un sector particularmente bombardeado por las fuerzas del mercado y con cierto poder adquisitivo. En tercer término, el impacto de la industria cultural es particularmente fuerte en este grupo, influencia que los alejaría de la crítica, hundiéndolos cada vez más en la indiferencia y el egoísmo. En este punto, vale la pena considerar que parte de este discurso tiene que ver con la recepción acrítica de la idea de la “generación x” de A. Coupland, que en palabras de José Manuel Valenzuela Arce:

“alude a jóvenes indiferentes al ascenso social, atrapados en una ambiente desencanto, de retorno a la búsqueda de lo individual, jóvenes escapistas atrapados en la contradicción de vivir en la pobreza y sin expectativas dentro de sociedades que rinden culto al mercado. Viven alternando entre estados de ánimo que van del aburrimiento a la depresión, y tienen a la soledad como sensación más universal, piensan que la tecnología favorece a las personas horribles y que la democracia no sirve para nada”. (Valenzuela, 1997:12-35.)

Por último, existe discursivamente una visión del joven como alguien pasivo, sin utopías y sin proyecto de futuro, que si bien puede ser acertada en determinados casos, se generaliza indiscriminadamente y proyecta más que la realidad de los jóvenes, la preocupación de una generación que vivió una época de efervescencia política y de crecimiento de las organizaciones de izquierda durante los años sesenta, y algunos autores de esta generación, ponen su propia experiencia como punto de comparación, y quisieran ver ese mismo compromiso militante en los jóvenes de hoy.

Todos estos elementos contribuyen a la formación de un discurso, desde el cual se concibe a los jóvenes de las generaciones nacidas en la década de los

setenta, y ochenta, como generaciones sin proyecto, compuesta por personas sumidas en la desesperanza, y en una profunda falta de sentido, con preocupaciones coyunturales, centrados en el presente, indiferentes al pasado y al futuro, y de una pasividad política extrema. (Valenzuela, 1997). Sobre los jóvenes argentinos Antonio Elio Brailovsky comenta:

“Los jóvenes de este periodo, son jóvenes sin esperanza para la transformación, una generación que vivió la “década perdida”, que no considera necesario que la imaginación llegue al poder, no se preocupa demasiado por utopías, parece que se conforma con la realidad tal como está porque no reflexiona sobre el poder, es capaz de sufrirlo, pero no de percibirlo y está estacionada entre el narcisismo y la autosatisfacción. (Fingueret, 1993: 98)

## **CUERPO EXPROPIADO, ESPACIO INSTITUCIONAL Y SOCIALIZACIÓN**

### **FORMAL EN LA JUVENTUD “PASIVA”**

Carecemos de estudios sobre los sectores medios universitarios que pongan especial atención a estos aspectos. Ya mencioné que estos temas han sido destacados sobre todo con respecto al movimiento de “La Onda”, y aunque éste ha sido un tema abordado desde el ensayo literario y los testimonios, ha sido poco tratado por la sociología, disciplina que se ha ocupado de analizar los diferentes movimientos estudiantiles y, sobre todo, los opuestos al Estado. Sobre los jóvenes universitarios y sus prácticas informales, apenas tenemos una agenda de investigación. Lo que si queda claro es que en las investigaciones de autores como Héctor Castillo Berthier o Pablo Gaytán Santiago, por ejemplo, se asume que los estudiantes con acceso a estudios, al empleo, y por ende con cierto poder

adquisitivo, son “*chavos fresa*”, que responderían a un tipo de juventud parecido al modelo del estudiante integrado, asimilado y políticamente pasivo. Con el añadido, además, de que actualmente los “*chavos fresa*” estarían muy preocupados por la apariencia, las modas, los productos de belleza, etc., y que frecuentarían particularmente los centros comerciales. Así, su relación con el cuerpo y el espacio estaría mediada por el mercado siendo ésta, fundamentalmente, una relación de consumo.

Como ya se ha señalado, la visión generalizada sobre el tema de las juventudes no marginales plantea un panorama poco alentador, ya que a éstos jóvenes se les representa o como alienados, entregados a la reproducción de los valores y los modelos de comportamiento que se presentan en la televisión y en los mensajes publicitarios; o en su defecto, suficientemente desencantados e inactivos, sumidos en una pasividad extrema. Así como lo denuncia Medina en la siguiente línea,

“Se ha elaborado una imagen conservadora de la juventud, al menos de la parte de ella más funcional al discurso hegemónico. Esta imagen remite al joven integrado o en el buen camino que, independientemente de los obstáculos que enfrenta en su medio socio-económico, dedica sus energías a desarrollar competencias para disponer el máximo capital social o cultural cuando llegue el momento de ingresar al mundo adulto”. (Medina, 2000)

Pero ¿en verdad todos los jóvenes urbanos con acceso a una formación, a ciertos niveles de empleo son pasivos y/o consumistas acríticos? Sin dejar de reconocer que esto puede ser cierto en ciertos segmentos (habría que definir de cuáles jóvenes en particular estamos hablando, y preguntarse cómo, porqué, con

qué, están desilucionados o desencantados y qué hacen al respecto), no se puede generalizar esa interpretación, ya que eso no nos permite ver las diferencias y los matices de una realidad más compleja de lo que parece. Las razones para afirmar lo anterior serían las siguientes:

1) Estos estereotipos sobre los “*chavos fresa*” impiden el acceso al análisis de algunas dimensiones del rechazo a la normatividad que no se expresa por las vías político-ideológicas. Es decir, nos impide el análisis de un rechazo que, aunque fuertemente atravesado por la diferencia de clase, no se agota en ella ni se puede explicar solo por la conciencia o inconciencia respecto de la exclusión. Ella tendría que ver con un rechazo que ejercen también jóvenes que siempre se han pensado “integrados”, es decir, jóvenes que no están radical o completamente excluidos de la participación en las instituciones. Digamos que participan parcialmente y, por otro lado, construyen espacios informales en los que ejercen una multiplicidad de actividades paralelas a las que se realizan en el tiempo “productivo”, “formalizado” o “institucionalizado”. En estos casos, la negociación o variación entre aceptación-evasión (de las instituciones) se vuelve muy compleja, pues se rechazan algunos de sus espacios y se utilizan o aprovechan otros. Es decir, se establecen procesos de negociación y, además, se generan espacios de actividades “informales”, o “independientes”, con implicaciones variadas que deben ser estudiadas con mayor atención.

2) Por otra parte, estos estereotipos nos impiden también pensar en casos en los que los jóvenes, aunque consumistas, no imprimen en ello su sentido de pertenencia, o no radica ahí el centro de su identidad. Asumiendo que la recepción

de los mensajes publicitarios puede ser crítica y selectiva, se debe distinguir que no toda práctica de consumo es pasiva y alienante.

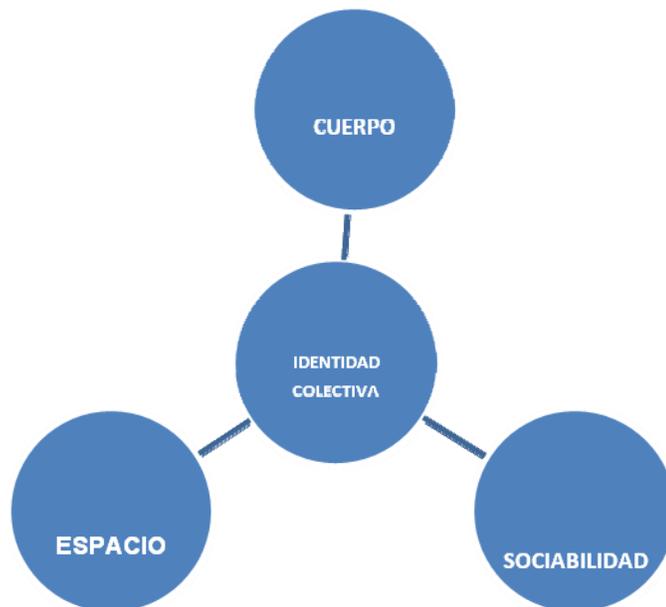
3) Habría que entender si, en verdad, hay pasividad política extrema o si están emergiendo nuevas formas de entender la política, y por lo tanto de participar en ella.

4) Asumir por definición a este tipo de jóvenes como “integrados” y “consumistas” nos impide saber cómo se adaptan a un contexto en el que la formación profesional no garantiza acceso al empleo. Así por ejemplo *“Hoy ser estudiante no se traduce en compartir un status de exclusividad, tampoco garantiza el monopolio de un estilo superior de vida y menos brinda la seguridad de una movilidad social ascendente”* (Urteaga, 2000:77).

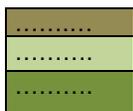
5) Por otra parte, estos estereotipos nos impiden reflexionar sobre las formas de interacción que pueden compartir jóvenes de distintas clases sociales.

Por todo lo anteriormente señalado me parece importante plantear la necesidad de hacer un estudio de las prácticas culturales de los sectores universitarios que aborde sus espacios de creación, ocio o divertimento, así como sus formas de uso del tiempo libre y de sus diversas modalidades de participación política. Es decir, en lugar de juzgarlos por consumistas, apáticos, o porque no están haciendo lo que se espera de ellos, deberíamos preguntarnos ¿En dónde están y que están haciendo? ¿Qué les representan sus prácticas laborales y de consumo?, A las interrogantes anteriores cabría agregar otras: ¿Qué les representan sus prácticas informales, de ocio y de divertimento?, ¿Cómo usan el cuerpo y el espacio? ¿Cómo son sus formas de socialización? Como dice Rossana Reguillo en *“Las culturas juveniles, un campo de estudio, breve agenda*

para la discusión”: “Lo que tienen en común los estudios contemporáneos es que se reconoce que los jóvenes se han dotado de territorios o espacios de sociabilidad horizontales en los intersticios de los espacios institucionales”. (Reguillo, 2000) y sostiene, además, que los jóvenes han privilegiado los ámbitos de la socialidad y la cultura frente a la invisibilidad impuesta por las instituciones. Por otra parte, a medida que han surgido nuevos grupos incluso en sectores no marginales, (Rastas, Vaqueros, raves, gruperos, etc.) surgen necesariamente nuevas preguntas y nuevos temas a investigar (Reguillo, 2004:24).

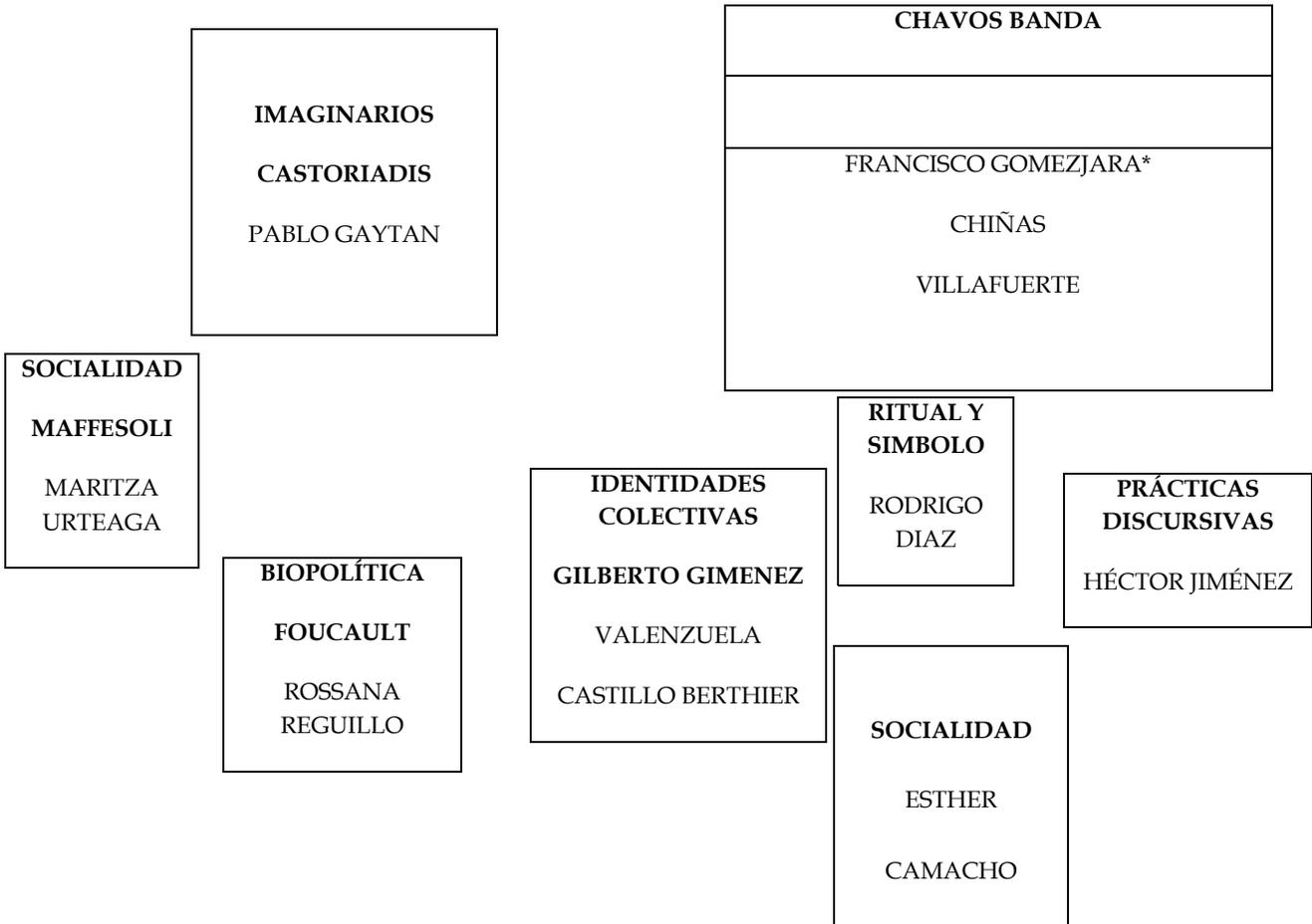


BANDAS	CHOLOS	ROCK-PUNK	OTROS	
<p><b>GARCIA ROBLES (1984)</b> que transa con las bandas</p> <p><b>ALARCÓN A., F. HENAO Y R. MONTES. (1986)</b> Bandas juveniles en una zona industrial de la ciudad de México</p> <p><b>LÓPEZ Y NAVA (1984)</b> Donde empieza el silencio. Genealogía de las bandas juveniles.</p> <p><b>LEON F. (1985)</b> La banda el consejo y otros panchos</p> <p><b>CABAÑAS P. (1986)</b> Movimientos juveniles en la zona poniente del D.F. **</p> <p><b>GOMEZJARA (1987)</b> Las bandas en tiempos de crisis.</p> <p><b>(1987)</b> Pandillerismo en el estallido urbano.</p> <p><b>REGUILLO. (1991)</b> En la calle otra vez. Las bandas, identidad urbana y usos de la comunicación.</p> <p><b>CANO J. (1991)</b> Diálogo de la banda.</p> <p><b>ENCINAS, (1994)</b> Bandas juveniles. Perspectivas teóricas.</p> <p><b>CASTILLO</b></p>	<p><b>GASTELUM (1981)</b> Los cholos: transculturación chicana en bandas juveniles de Sinaloa.</p> <p><b>VALENZUELA (1988)</b> ¡a la brava ese!</p> <p><b>-(1993)</b> Culturas juveniles e identidades transitorias.**</p> <p><b>-(1993)</b> ámbitos de interacción y consumo cultural entre los jóvenes**</p>	<p><b>URTEAGA (1990)</b> -Jóvenes urbanos e identidades colectivas. **-(1993) Banda de subjetividades**(1995) Nuevas culturas populares. Rock mexicano e Identidad juvenil en los ochenta</p>		
<p><b>CASTILLO, 1995,</b> Juventud popular y bandas en la ciudad de México.**</p> <p><b>MARCIAL (1996)</b> Desde la esquina se domina.</p> <p><b>(1997)</b> La banda Rifa.</p> <p><b>VILLAFUERTE (1997)</b> El proceso de la calle a la nación. Investigación sobre bandas juveniles. **</p>	<p><b>VALENZUELA -(1997)</b> Vida de Barro Duro</p> <p><b>-(1998)</b> El color de la sombras</p>	<p><b>DE GARAY, 1998,</b> Una mirada a las identidades juveniles desde el rock</p> <p><b>URTEAGA (1996)</b> Identidad y jóvenes urbanos **</p> <p><b>-(2002)</b> Concierto e identidades roqueras.**</p> <p><b>-(1996)</b> Cultura e identidad femenina</p> <p><b>-(1998)</b> Por los territorios del rock, identidades juveniles y jóvenes urbanos.</p> <p><b>-(2000)</b> Identidades juveniles en la ciudad de México.**</p> <p><b>-(2000)</b> Formas de agregación juvenil.**</p> <p><b>(2002)</b> Identidad, cultura y afectividad en los jóvenes punks mexicanos. **</p> <p><b>HECTOR JIMENEZ (2002)</b> "Punks en el gueto hña"</p>	<p><b>REGUILLO (2000)</b> Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto.</p> <p><b>-(2000)</b> Las culturas juveniles, un campo de estudio**</p> <p><b>CAMACHO E., (1999)</b> Rave: un espacio virtual de identificación entre jóvenes de la ciudad de México.</p> <p><b>NANTERAS (1999)</b> Cuerpos Urbanos Violentados, del pearking al graffiti.**</p> <p><b>DIAZ C.R. 2002,</b> La creación de la presencia. Simbolismo y performance en grupos juveniles*** crónica subpunk de</p>	<p><b>GAYTÁN. (1999)</b></p> <p>-La rebelión de los invisibles**</p> <p>-Sombras cromáticas en el archipiélago urbano</p> <p>- (2001) Desmadernos, Crónica subpunk de la metrópoli defeña.</p>



ESPACIO /IDENTIDAD/ CONCIENCIA / RESISTENCIA  
DISCURSO/IMAGINARIOS/CUERPOS/SOCIALIDAD

CULTURAS JUVENILES			
IDENTIDADES			
ESPACIO COTIDIANO	IDENTIDAD COLECTIVA	CONCIENCIA SOCIAL	RESISTENCIA POL/SIMB.
<p>JOSE MANUEL VALENZUELA ARCE*</p> <p>ROSSANA REGUILLO*</p> <p>HECTOR CASTILLO BERTHIER*</p> <p>MARITZA URTEAGA CASTRO POZO*</p>			



## **CAPÍTULO II**

### **EL SUJETO DESGARRADO. INDIVIDUALISMO O COMUNIDAD EN LA SOCIEDAD DE CONSUMO**

Para entender la lógica de las prácticas juveniles, es necesario reflexionar de manera muy general sobre los cambios sociales que se están dando a nivel mundial, ya que los jóvenes son un sector especialmente receptivo a estas transformaciones y rápidamente adaptable a los cambios. Quiero destacar que hago referencia, particularmente, a los jóvenes urbanos con un cierto grado de escolaridad y con acceso a internet u otra vía a través de la cual tienen información sobre los sucesos internacionales. Es decir, mi interés se centra por decirlo de alguna manera, a jóvenes cosmopolitas o que pertenecen ya a grupalidades juveniles que se construyen -a pesar de sus particularidades locales- con claros referentes internacionales. Como veremos más adelante, son precisamente de manera mayoritaria este tipo de jóvenes -urbanos y de sectores universitarios- los que están practicando *capoeira* en la Ciudad de México. Por eso comenzaré señalando algunos ejes problemáticos que plantea la globalización económica, así como sus implicaciones culturales más relevantes en función del tema que me interesa destacar, es decir, los procesos de socialización contemporáneos.

Como sabemos, la globalización es un fenómeno que se está traduciendo en transformaciones de enorme trascendencia, cambios que están provocando una verdadera reestructuración social. La intensidad del intercambio comercial internacional, así como la circulación del capital a nivel mundial, afectan las economías locales. Se han formado bloques económicos y comerciales y los intercambios que antes se daban entre Estados soberanos, con fronteras cerradas, hoy se están transformando en relaciones entre bloques formados por

Estados débiles con fronteras porosas, a lo cual cabe agregar la formación de sólidos bloques económicos y comerciales.

Si durante el siglo XIX los procesos de reproducción social, económica, política de las culturas locales se desarrollaban de una manera relativamente independiente de los procesos del mercado internacional, en la actualidad dichas culturas no pueden renovarse ni constituirse a espaldas de los flujos de capital que llegan a todos los rincones del planeta. Por tal razón, se insertan al funcionamiento del mercado internacional, re-localizándose.<sup>1</sup> (Lyon, 2003; Bauman, 2004; Beck, 1997) En el terreno político, el papel del Estado se está modificando. Según Ulrich Beck, anteriormente el Estado era concebido como una entidad homogénea, cerrada sobre sí misma y dotada de una auto-imagen sólida, funcionando como el eje que proporcionaba articulación y control a los grupos existentes dentro del territorio nacional. En la actualidad ya no sucede así, pues la capacidad de control político de los estados se ha mermado. (Beck, 1997:46,34). Lo anterior se explica, en parte, porque los estados han delegado algunas de sus funciones a las fuerzas del mercado, abandonando la pretensión de monopolizar la coerción legítima y han perdido la capacidad de movilización y organización social que antes poseían. (Bauman, 2002: 21, 32)

Por otra parte, el enorme crecimiento de la migración tiene, como una de sus consecuencias necesarias, la intensificación de los procesos de intercambio

---

<sup>1</sup> Autores como Roland Robertson proponen el término de “glocalización” para hablar de la dimensión cultural del proceso de globalización económica, ya que para él la globalización económica y cultural no son procesos que tengan una relación mecánica. En el terreno de la cultura, lejos de estarse dando solamente un proceso de homogeneización, estamos asistiendo a la emergencia de regionalismos supranacionales y subnacionales, y también se están dando casos de “glocalización”, entendidos como procesos de apertura al mundo en las que se negocia la tradición y la novedad (Beck, 1997:56, 77,79).

cultural. Además, el avance tecnológico y la globalización informativa, se traducen también en una pérdida de fronteras, lo que ha reforzado la interdependencia entre comunidades locales, nacionales e internacionales. Todo esto complica la gestión de la diversidad cultural y hace casi imposible la existencia de sociedades nacionales homogéneas y cerradas sobre sí mismas. (Beck, 1997:62)

En este contexto de flujos internacionales de capital, de debilitamiento de la capacidad de gestión política y económica de los Estados, de intensificación de los procesos migratorios y de avances tecnológicos que permiten una comunicación inmediata y global, un tema que no es posible pasar por alto, es el de la disminución del control del Estado en la economía y en la política, proceso que está siendo acompañado por una crisis simbólica. En otras palabras, sus procesos de representación están también reconstituyéndose en este nuevo escenario mundial.

Es necesario insistir sobre este punto. La pérdida de la infraestructura y efectividad con la que antes los Estados sostenían una política cultural capaz de construir una imagen, o una representación convincente de homogeneidad social dentro un territorio específico, representa una fisura en la “comunidad imaginada”. Y al entrar en crisis la representación simbólica de la identidad nacional, se pierde control sobre el ordenamiento de muchas otras representaciones en otras áreas de las identidades individuales y colectivas que se relacionan estrechamente con este elemento articulador.

Hoy sabemos que los proyectos nacionalistas comprendieron un proceso de “homogeinización” de la cultura, pues, además de la construcción de una forma de organización política particular, requirieron de la creación de un discurso cultural

de identidad nacional. Sabemos también que parte de la fuerza de los nacionalismos radica, por una parte, en su capacidad de reducir la diversidad cultural presente en la sociedad, y por otra, en su habilidad por ocultarla a los habitantes del territorio para crear “comunidades imaginadas” que forjen un sentimiento de comunión entre individuos y grupos que, en la mayoría de los casos, son muy diversos. (Martiniello, 1998; Hobsbawm, 2002; Anderson, 1993;)

Por otra parte, en este contexto de grandes transformaciones, la familia ha sufrido cambios estructurales<sup>2</sup>. A decir de Anthony Giddens, las relaciones de parentesco, aunque mantienen su importancia, han dejado de ser las portadoras de los vínculos sociales intensamente organizados. (Giddens, 1993:105) De igual modo, los valores familiares tradicionales han sido cuestionados desde hace ya medio siglo; los movimientos estudiantil, feminista, gay, de liberación sexual y más recientemente el movimiento queer, están poniendo en tela de juicio los sistemas de género y sexual y están cuestionando desde el ámbito de la subjetividad la coherencia de “la identidad”. En este sentido,

Los lazos comunitarios se hacen cada vez más prescindibles (..) ...Las lealtades personales disminuyen su alcance a través del sucesivo debilitamiento de los lazos nacionales, los lazos regionales, los lazos comunitarios, los lazos familiares y, finalmente, los lazos con una imagen coherente de la propia identidad (Stein, 1965:329).

---

<sup>2</sup> La familia tradicional extensa que se daba con una pareja heterosexual, legalmente casada, en la que la autoridad residía en los adultos, y entre ellos, en el hombre, se transformó paulatinamente en una familia nuclear biparental con mayor igualdad formal ente los sexos y menor reproducción. Hoy se evidencian nuevos cambios. El empleo femenino y la anticoncepción -entre otras cosas-, han empujado al reconocimiento, al menos formal, entre hombre y mujer. Actualmente, las parejas tienen relaciones basadas en la intimidad y en la comunicación de metas pero, en muchas ocasiones no se casan, ni tienen descendencia. Asimismo, se están legalizando las parejas homosexuales, etc. (Giddens, 1995, 2000).

Además de todas las transformaciones anteriores, una de las variantes que adquiere la sociedad contemporánea, y que está generando efectos de enorme profundidad es la expansión del consumo. El gran poder que tienen las industrias del consumo ha hecho que los habitantes de una parte del mundo, esté siendo cotidianamente bombardeada con información sobre prototipos culturales que proceden de lugares distintos, y esto está modificando las formas de vida locales. A este respecto, parece haber un consenso entre autores como Ulrich Beck, Zygmund Bauman y Alain Touraine, en el sentido de que en la sociedad contemporánea el propio proceso de construcción de las identidades individuales se desarrolla en el contexto de la existencia de un mercado de vidas imaginarias, y que ésta ampliación de las posibilidades de elección de los “referentes identitarios”, más allá de las fronteras locales, ha “liberado” a los sujetos del peso incómodo del nacionalismo y sus valores locales (Beck, 1997:87). Así Beck escribe,

“También lo mundos simbólicos de las industrias culturales globales desaparece la ecuación entre Estado Sociedad e Identidad, como muestra Appadurai: La imaginación de vidas posibles no se entiende ni nacional ni étnicamente, ni a través de los contrarios pobre-rico, sino sólo a nivel de la sociedad mundial. Que sueñan los hombres, cómo quieren ser, cuáles son sus utopías cotidianas todo esto ya no se juega en el espacio geopolítico ni en sus identidades culturales. Inclusive los marginados viven en y de los desechos de la sociedad mundial y permanecen ligados a la circulación simbólica de la industria cultural global.” (Beck, 1998:101).

Es decir, los marcos o límites que se ofrecían para la construcción de estilos de vida<sup>3</sup> e identidad están siendo cedidas a fuerzas independientes de las instituciones políticas. En este sentido, el efecto de la disminución del Estado se traduce en una mayor exposición y vulnerabilidad de los sujetos al impacto del mercado, o sea que la globalización representa un deslizamiento de la centralidad de las leyes y normas establecidas por el Estado y sus instituciones, a los deseos generados por el mercado y sus operadores. Ello se produce en todos los sentidos, desde cambios en la economía y la política, hasta los que tienen que ver con la construcción de la subjetividad<sup>4</sup>.

Todo lo anterior tiene serias implicaciones. Como ya vimos, la globalización está transformando las macro-estructuras (económica y política) y dichos cambios están afectando la construcción de las subjetividades (identidad y consumo); pero estos cambios modifican, a su vez, los procesos de socialización, como veremos enseguida. Para abordar este tema me parece pertinente mencionar los planteamientos de Zygmund Bauman, un autor que se ha preocupado por explicar cómo los cambios en la relación que los sujetos establecen con su cuerpo, con el espacio, y la forma como se vive el tiempo, han afectado las formas de socialización actuales.

---

<sup>3</sup> El estilo de vida puede definirse como el conjunto de prácticas más o menos integradas que un individuo adopta no sólo porque satisfacen necesidades utilitarias, sino porque dan forma material a una crónica concreta de la identidad del yo. (Giddens, 1995)

<sup>4</sup> Giddens plantea que con los procesos desatados en las últimas décadas, hay un impacto importante en la forma como las personas construyen sus identidades personales. Giddens le llama a este proceso "transformación de la intimidad", y, en términos generales, corresponde a la forma como las relaciones de la vida cotidiana están siendo reconfiguradas como resultado de dos presiones, las tendencias mundializadoras por una parte, y por la otra la cada vez mayor preocupación que expresan muchas personas, por la realización individual. (Giddens, 1990: 119).

## **EL BALANCE CRÍTICO DE ZYGMUND BAUMAN**

### **ESTAR EN FORMA**

Para Zygmund Bauman, el cuerpo se ha convertido en la sede del estilo de vida de la cultura contemporánea. Así, a su juicio, hasta hace relativamente poco tiempo, la preocupación por el cuerpo tenía que ver con gozar de buena salud; ahora cuidar el cuerpo tiene que ver con estar en forma. En esta línea de análisis, afirma que en épocas previas para cuidar la salud se requería tener algunos cuidados indispensables, tomar medidas para prevenir enfermedades y, si se tenía alguna enfermedad seguir un tratamiento, someterse a alguna operación etc. Ello implicaba darle un seguimiento a una situación curable o, en su defecto controlable; gozar de buena salud, en este sentido, era un proyecto finito y al alcance, era una necesidad que podía satisfacerse.

Actualmente, la preocupación relacionada con el cuidado del cuerpo (“estar en forma”), es una experiencia subjetiva que no es cuantificable porque nunca se satisface completamente. Además, para intentar satisfacerla, necesitamos seguir los ejemplos promovidos por los medios de comunicación y vendidos por las grandes empresas de productos para hacer ejercicio, bajar de peso, para rejuvenecer la piel, arreglar las imperfecciones, etc. Se trata así, de una carrera sin meta definida porque siempre se puede estar mejor y siempre sale a la venta una nueva estrategia para cambiar o arreglar algo de nuestro cuerpo que no se nos había ocurrido. Todos estos son cuidados que sirven para estructurar pautas de consumo, mismas que empujan a consumir cremas, medicinas, mensualidades

en el gimnasio, comprar aparatos de ejercicio caseros, dietas eternas, etc. (Bauman, 2000:84).

La educación nos enseña que nuestra felicidad depende de la competencia personal, pero que somos personalmente incompetentes o no tan competentes como podríamos hacerlo si nos esforzáramos más. Hay demasiadas áreas en las que deberíamos ser más competentes y cada una de ellas requiere una salida de compras. (Bauman, 2000:80)

### **LUCHAR POR EL ESPACIO**

Por otra parte, el avance del transporte y las comunicaciones ha permitido el “achicamiento del mundo”; las referencias espaciales de las que disponemos se multiplican, y ya no vivimos un arraigo al espacio local -cercano, conocido y controlado- sino que vivimos una superabundancia espacial, a raíz de lo cual el espacio parece desbordarse. Somos testigos de la multiplicación de los espacios, y sobre todo, de la multiplicación de lo que Marc Augé bautizó como los no – lugares. Los no-lugares, a diferencia de los lugares antropológicos (lugares simbolizados, llenos de sentido, que funcionan como referentes de identidad, que son históricos, entre otras características), son espacios vacíos o vaciados de sentido. Los no lugares para Marc Augé son lugares instrumentales, sin contenido (cadenas de hoteles, supermercados, aeropuertos, estaciones etc.), es decir, espacios donde se vive una vida solitaria, y en los cuales las relaciones que se establecen son provisionales y la comunicación se reduce a lo necesario. En los no lugares la vivencia es efímera, se trata de lugares de tránsito, de pasaje, y en general de soledad. (Augé, 1992)

Bauman habla también de la existencia de lugares vacíos de sentido, pero pensando en los centros comerciales que, a su parecer, son espacios en los que el consumo es un pasatiempo individual que genera una cadena de sensaciones que sólo puede ser experimentada individualmente. En estos lugares se generan sensaciones que no pueden compartirse y –al igual que los no lugares de Augé– son espacios para la vivencia solitaria, ya que la forma de relacionarse en ellos representa la necesidad constante de evitar el contacto, de impedir la comunicación o, en su defecto, de reducirla a sus mínimas posibilidades. Para este autor el consumo es solitario también en el sentido de que se trata de una experiencia egocéntrica, porque el placer que experimenta el consumidor es fugaz e instantáneo y, además, porque las sensaciones perseguidas por el consumidor sólo pueden ser experimentadas individualmente. (Bauman, 2000).

De acuerdo con Bauman, los espacios públicos se están vaciando también por otras razones, la más clara es la inseguridad. La inseguridad está alejando a la gente de la calle y de los lugares públicos, lo que dificulta la comunicación con los otros. Debido a ello, el tejido social de las grandes ciudades se está desvaneciendo, lo que provoca que la gente viva atrincherada en sus hogares. Un ejemplo de lo anterior lo constituye la privatización del espacio urbano; hoy en día podemos observar como grupos sociales delimitan y defienden sus propios espacios particulares, en los cuales se encierran y se expulsa a los “otros”, prohibiendo la entrada a los “extraños”. En este contexto, la gente ajena se convierte en enemiga<sup>5</sup>. El cierre de los espacios públicos, las calles, las avenidas

---

<sup>5</sup> Para Zygmund Bauman, la globalización lejos de homogeneizar a la sociedad, la está fragmentando, al dividirse en zonas residenciales de lujo, y por otro lado hay otras zonas

y estas formas de “apropiación” de los espacios urbanos impide una vida negociada colectivamente. (Bauman, 2000:102)

Para Zygmund Barman, se ha generalizado una forma de vivir el espacio que deriva en la decadencia del diálogo y la negociación, reduciendo la comunicación a sus mínimas posibilidades y sustituyendo el enfrentamiento y el compromiso por la huída, y el escape<sup>6</sup>. Así las interacciones se vuelven o nulas o superficiales, lo que produce la fragilidad de los vínculos sociales (Bauman, 2000: 113, 116,118).

“El aislamiento, la reclusión el escondite: esas son actualmente las reacciones más comunes ante el miedo de las cosas que ocurren allá afuera y que parecen amenazarnos bajo distintas máscaras. Puertas electrificadas, cerraduras antirrobo, múltiples sistemas de seguridad, alarmas y cámaras de vigilancia se han difundido desde las mansiones de clase alta hasta los vecindarios. De la clase media vivir tras un muro de cerrojos mecánicos cercas electrónicas, etc., forman el manual de supervivencia urbana del individuo. (Bauman, 2002: 59)”

## **AHOGARSE EN LA INTIMIDAD**

Siguiendo con esta línea de análisis, me parece pertinente retomar aquí los señalamientos de David Harvey, referidos al impacto que ha tenido la aceleración del tiempo sobre las relaciones humanas. Harvey explica que en la vida de las urbes contemporáneas el corto plazo sustituye al largo plazo; las relaciones

---

marginales, en ambos casos los habitantes están dibujando sus propias fronteras, estableciendo sus marcas territoriales, espacios de pertenencia y sus mecanismos de exclusión a los extraños. (Bauman, 2004:31-33)

<sup>6</sup> Jaques Attali en *Lignes d'horizon* escribía sobre el nomadismo de los objetos, de los valores, del trabajo. Un nomadismo en el que se producen constantes traslados. El valor del encapsulamiento, del repliegue sobre las actividades individuales, sin tomar contacto con pares o superiores. Se podrá resolver todo en casa, trabajar, hacer las compras, estudiar hacer trámites bancarios etc. (Attali, 1990).

personales se tornan cada vez más efímeras, y los marcos a través de los cuales se pensaban proyectos de vida duraderos se han vuelto frágiles y quebradizos. En una realidad así, la historia se reduce al eterno presente y todo gira alrededor del ego personal. Lo más importante a destacar a este respecto, es que, como resultado de todo lo anterior y sumado al carácter efímero de los productos de moda, la sociedad actual promueve la acentuación de los valores de la instantaneidad y de la desechabilidad -lo que vuelve a las personas capaces no sólo de desechar objetos sino también valores, estilos de vida, o relaciones sociales, abandonando el apego a las cosas, a los lugares y a la gente. (Harvey, 1990:315)

Como vemos, para Zygmund Bauman y David, Harvey, la interacción social se ha vuelto cada vez más impersonal, y la identidad ya no se construye mediante la identificación de un grupo social o una tradición cultural, sino por la desidentificación, y por el narcisismo. Al abandonar la esperanza de controlar el entorno social más amplio, las personas se repliegan a sus preocupaciones personales, buscan en la vida personal lo que se le niega en el ámbito público, por lo tanto se vuelven desapegadas y sus relaciones íntimas, así como sus vinculaciones más amplias con el mundo social, se remiten únicamente a la búsqueda de la satisfacción individual y la supervivencia.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Sin embargo habría que distinguir entre búsqueda de satisfacción personal y narcisismo, pues como veremos más adelante, para él la búsqueda de satisfacción personal no tiene una connotación negativa necesariamente. *“Sobrevivir es ser capaz de resisitir de alguna manera a las privaciones a las que nos somete la vida, y superarlas. No se puede decir que quien se centre en sobrevivir en sus relaciones personales y en otras esferas de la vida haya abandonado toda autonomía sobre las circunstancias de su propia vida”.* (Giddens 1997:245)

Como vemos, los valores de la sociedad contemporánea estarían conduciendo a una sensación de soledad, aislamiento e impotencia, pues el individualismo representa el fin del compromiso. En este sentido, en el mundo contemporáneo se vive una individualidad privatizada<sup>8</sup>. (Bauman, 2002:) Incluso en “*Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*”, Bauman menciona que en ésta época la gente ya no habla de relacionarse, sino de *conectarse*, sin referirse a grupos, sino a redes de las que uno puede conectarse y desconectarse con facilidad y a conveniencia, incluso en dos dimensiones de la interacción humana que solían ser espacios para la construcción de vínculos relativamente estables: el amor y la sexualidad. (Bauman: 2005) Dicho lo anterior, vemos con preocupación que la comunicación, la negociación, el sentido de solidaridad y/o de pertenencia, están desapareciendo. Al entrar en crisis el Estado y muchos de los ejes articuladores de organización de la sociedad, se están rompiendo los vínculos que antes existían entre las elecciones individuales y los proyectos colectivos. La flexibilización de las amarras que sujetaban a los individuos a las relaciones e identidades sólidas -a pesar de que por una parte podría interpretarse como liberador- ha generado mucha incertidumbre dejando a los individuos a la deriva, expuestos a las influencias del mercado y enfrentado en soledad la solución individual de sus problemas y las consecuencias de sus decisiones vitales. Así pues, Zygmund Bauman piensa que esta supuesta “liberación” del individuo nos ha llevado a una nueva forma de sujeción: sujeción al

---

<sup>8</sup> La consecuencia más grave del individualismo en términos de Alain Touraine, es la *desinstitucionalización*, (debilitamiento de las normas codificadas y protegidas por mecanismos legales) y la *desocialización* (desaparición de los roles, normas y valores sociales mediante los cuales se construía el mundo vivido) (Touraine, 1997: 45,48).

mercado y a otras formas de control más sutiles y menos costosas, como las políticas del miedo, la inseguridad, y la incertidumbre.

A esta sociedad homogeneizada por la cultura del consumo, alienada al mercado, individualista y narcisista. Bauman sólo opone lo que llama “comunidades estéticas”, “comunidades perchero”, “comunidades carnaval”, o “guetos voluntarios.”<sup>9</sup> Estas comunidades son, a su juicio, grupos cerrados sobre sí mismos en los que no se establecen compromisos a largo plazo, indiferentes al mundo externo, cuyas diferencias son exaltadas y que, en muchos casos, constituyen grupalidades agresivas e intolerantes. Se trataría de comunidades exclusivistas, sectarias, que promueven la distinción, la separación, la quiebra del diálogo; comunidades en las que se establece una distancia y un confinamiento espacial y social, es decir, una homogeneidad de quienes están dentro, en contraste con la heterogeneidad del exterior. Por lo tanto, el reverso de la homogenización cultural serían las diferentes formas de fundamentalismos comunitarios (religiosos, étnicos, culturales, etc). (Bauman, 2003, Touraine 1997, Castells, 1999).

“En vez de una isla de entendimiento natural, de un círculo cálido, en que puedan bajar la guardia y dejar de pelear, la comunidad realmente existente se sentirá como una fortaleza asediada que es continuamente bombardeada por enemigos externos (muchas veces

---

<sup>9</sup>Las comunidades estéticas son configuradas por la industria del entretenimiento mediante la seducción, son formas de establecer grupalidades en torno a las celebridades, en ellas no hay un sentido de pertenencia, no se comparte, conviven personas solitarias, *son comunidades instantáneas para el consumo instantáneo* Por otra parte, en las comunidades perchero los individuos “cuelgan” temporalmente pesares y preocupaciones que se experimentan y enfrentan de forma individual, preocupaciones y pesares que poco después vuelven a descolgarse y a colgarse en otra parte. *Por eso la característica común de las comunidades perchero y las comunidades estéticas es la naturaleza superficial y episódica de los vínculos que surgen entre sus miembros.* (Bauman, 2003:84).

invisibles) mientras que, quienes busquen el calor comunal, el sentimiento de hogar y la tranquilidad comunitarias tendrán que pasar la mayor parte de su tiempo entre murallas y baluartes” (Bauman, 2003:21)

En este sentido, no es tan cierto que se estén diluyendo las fronteras, sino que se están multiplicando y diversificando, apareciendo en cada calle, en cada barrio, lo que implica que la sociedad se está fragmentando cada vez más. Finalmente estas “comunidades percheró”, “carnaval”, “estéticas” o “guetos voluntarios” no permiten la construcción de sociedad.

### **LA MIRADA NÓMADA DE MICHEL MAFFESOLI.**

Las perspectivas con respecto a las consecuencias de la globalización en las sociedades contemporáneas son divergentes<sup>10</sup>. En adelante voy a retomar algunos planteamientos del sociólogo francés Michel Maffesoli, puesto que él se ha preocupado por el estudio de estas transformaciones sobre todo para el caso de los sectores juveniles,<sup>11</sup> y porque frente a la visión desoladora de Bauman, la

---

<sup>10</sup> Habermas divide el tipo de estudios sobre la contemporaneidad entre los hegelianos de izquierda (que defienden una razón ética y utópica contra la razón instrumental, como F. Jameson o A. Callinicos), hegelianos de derecha (quienes aceptan la modernización pero rechazan sus implicaciones culturales, como Daniel Bell, Marshal McLuhan, o Alvin Toffler,) y los nietzscheanos (que hacen una crítica radical de la razón como Baudrillard, Derrida, Lyotard). Por su parte Zizek plantea la existencia de tres corrientes de autores que han hecho el análisis de los procesos de transformación de la sociedad contemporánea y sobre todo de los últimos 20 años. Para él pueden dividirse en *universalistas* (que serían aquellos autores que siguen apostando a la necesidad de una política unitaria, regida por las instituciones, como Habermas), los *comunitarios tradicionalistas* (quienes apelarían a una ética pre-política, en una comunidad cerrada, regida por un conjunto tradicional de valores, como Charles Taylor), y los *dispersionistas postmodernos*, (quienes condenan la política unificadora, totalitaria, autoritaria etc., asumiendo una posición de agravio frente a la misma, pero sin comprometerse con un proyecto político alternativo como Lyotard. (Zizek,:183.)

<sup>11</sup> Yo voy a hablar en este capítulo particularmente de Michel Maffesoli porque en su texto “*El tiempo de las tribus, el declive del individualismo en las sociedades de masas*”, estudia la transformación de las relaciones en las sociedades contemporáneas mostrando en su trabajo un especial interés en las prácticas juveniles. Cabe aclarar que Maffesoli es un autor que ha sido

perspectiva de Maffesoli plantea un panorama, que admite otras posibilidades, como veremos adelante.

Por otra parte, retomo a este autor, porque uno de sus temas centrales: la socialidad, tiene que ver con cuestiones que aparecen recurrentemente en las investigaciones sobre “culturas juveniles”. Frente a la cultura del consumo, el cuerpo comercializado, los espacios vacíos, las relaciones sociales superficiales, la interacción debilitada y limitada al contacto y a la comunicación mínima, y en fin, frente al individualismo exacerbado planteado por Bauman, Maffesoli opone la emergencia del tribalismo y la socialidad.<sup>12</sup> Pero antes de abordar estos temas, hay que señalar, de inicio, que los planteamientos de Maffesoli se inscriben en el marco de una postura desde la cual sostiene que la interpretación social debe incluir el estudio de 1) la dimensión afectual <sup>13</sup>de la interacción social 2) la dimensión cotidiana de la experiencia 3) la dimensión no estructurada o menos estructurada de lo social y 4) la dimensión “banal” de las prácticas culturales.

---

considerado postmoderno, quizás porque es un autor que en esta gama de universalistas-dispersionistas-comunitaristas mencionada antes, es más cercano a Francois Lyotard que a Habermas o a Taylor, sin embargo, Maffesoli defiende una propuesta ecléctica en la que trata de reunir elementos de la hermenéutica de Gilbert Durand, del Formismo de George Simmel y de la fenomenología de Albert Shutz, es decir, tiene una propuesta heterodoxa de difícil catalogación. En todo caso es postmoderno en el sentido de que sus temas de análisis se refieren a estas transformaciones contemporáneas de las que estamos hablando, pero bajo el entendido de que lo postmoderno como lo ha planteado Luis Gómez no se refiere a la apertura de una nueva época, sino a la presencia de signos, de comportamientos sociales y de cierta sensibilidad que no tiene características modernas, pero que se presentan al interior de la modernidad. (Gómez Luis, 2006: Texto inédito).

<sup>12</sup> Tribalismo, el nomadismo, lo orgiástico son metáforas utilizadas por el autor, para explicar fenómenos contemporáneos. Pero a mi juicio no deben de ser leídos literalmente. No se trata de un comunitarismo premoderno, no se refiere al regreso de los valores primitivos, sino de la emergencia de un nuevo estilo de existencia colectiva. (Maffesoli,1993:19 )

<sup>13</sup> Maffesoli distingue afectividad de afectualidad, para que no se confunda o se relacione lo afectivo con emociones subjetivas, íntimas, personales, mentales de sujetos individuales, (como en algunos casos lo hace la psicología) ya que plantea la posibilidad aquí del estudio de la dimensión emocional de las relación social desde la sociología, entonces lo afectual son las emociones compartidas, las emociones colectivas.

“Lo social está formado por la unión de la socialidad que activa a la gente, y la sociedad que tutela el Estado. Por eso la reflexión sobre lo social, después de haber recuperado a la gente, aunque sea en términos negativos (como algo que no es, pues no se deja saber científicamente ni se deja hacer políticamente), debe ocuparse también de los modos como se unen las dos partes de lo social”. (Bergua, 49:2002)

Según Maffesoli, la sociología se ha centrado en la búsqueda de verdades universales sobre grupos estables, y ha destacado como temas importantes sólo aquello que afecta a las grandes estructuras económicas y políticas. Esto lo ha hecho partiendo de una mirada que ha privilegiado el análisis de las relaciones sociales contractuales, interesadas, mediadas por una racionalidad con acuerdo a fines, a partir de las cuales se generan sociabilidades elaboradas, o sea, relaciones jerárquicas, coherentes, que a la larga se estructuran en instituciones, organismos, gremios, etc. En estos organismos e instituciones se producen identidades individuales y colectivas, y quienes las construyen impulsan proyectos políticos, con ideologías específicas, planes coherentes y planteamientos o promesas a futuro. En fin, en última instancia son fenómenos que nos remiten a las relaciones sociales cuya *“punta de iceberg”* es el Estado.

Frente a esto, Maffesoli propone una sociología de las comunidades de base, una sociología de las prácticas cotidianas, una mirada que nos permita tener acceso a los *saberes* locales de grupos concretos. Sin embargo -dice-, esta propuesta de mirar lo microscópico de la vida cotidiana, lo pequeño, lo “simbólico”, no puede lograrse sin ejercer un racionalismo abierto, sin tener una perspectiva que se abra a la consideración de la relación que se establece, dentro de lo social,

entre la sociedad y la socialidad<sup>14</sup> (Maffesoli, 1996). Como vemos, Maffesoli es heredero de Simmel en este planteamiento, pues este último autor explica su propuesta sociológica de la siguiente manera *Se trata de una sociología que además de visualizar las conformaciones surgidas de entidades sólidas como el Estado, la familia, los gremios y las clases, sea capaz de captar la dimensión procesual y fluida del acontecer social. (Simmel, 2002: 17)* También, siguiendo a Simmel, Maffesoli cuestiona el que la sociología no sea capaz de dar cuenta de los fenómenos nacientes. Para ambos, la sociedad no es un ente fijo, sino que la sociología debe ocuparse también del estudio de ese acontecer que son las formas de socialización que están siempre en proceso de construcción y transformación, y que hacen referencia al estar material y simbólicamente junto a otros.

Sin negar que el individualismo exista, Maffesoli sostiene que éste tiene su contraparte, ya que paradójicamente, el mismo individualismo está empujando a la gente a la búsqueda del “estar juntos”, de experimentar momentos en los que se generan ambientes o atmósferas de sensaciones compartidas, en las que la emoción común rebasa a los individuos, los trasciende. Esto está derivando en un proceso de *tribalización*, mismo que consiste en la emergencia de grupos

---

<sup>14</sup> Maffesoli tiene una clara influencia de George Simmel, quien aclara que la idea de sociabilidad se ha hecho una abstracción de los procesos de interacción en la que se destacan sólo aquellos aspectos del ser humano que contribuyen a la formación de la sociedad. Pero en el proceso de socialización la persona imprime toda su personalidad. En este sentido la sociabilidad sería tanto aquellos aspectos que se construyen artificialmente para formar sociedad como aquellos en los que la socialización es un fin en sí mismo, como en una conversación por ejemplo, en donde puede haber un contenido un objetivo o unos resultados, pero que independientemente de eso la conversación es un fin en sí mismo; por otra parte, tiene una dimensión lúdica, en el sentido de que la conversación se juega. (Simmel, 2002)

pequeños, con una autonomía relativa y con relaciones sociales afectuales; en ellos se establecen formas lúdicas de socialización y una multiplicidad de formas de solidaridad. Además, estas “tribus” dotan de nuevos sentidos a sus prácticas y sus relaciones sociales, lo que representa de alguna manera, la expresión de nuevas formas de gestión de la vida cotidiana.

La emergencia de las “tribus”, según Maffesoli, se explica en buena medida porque estamos en un periodo de saturación de lo político, en un momento de creciente indiferencia ante las formas tradicionales de participación y representación institucionales. Esto lo podemos ver en el distanciamiento cada vez mayor que existe entre los gobernantes y la sociedad, lo que significa que las representaciones sociales impuestas desde arriba, desde el Estado, ya no están repercutiendo en los ciudadanos como antes. Es decir, están siendo cuestionadas fuertemente las grandes estructuras institucionales y se están desdibujando los viejos activismos ideológicos. La “tribalización” sería, entonces, un cambio de actitud frente a la política, en la que la confrontación directa se transforma en diversas formas de resistencia que pueden ser silenciosas, lúdicas y festivas, irónicas o burlonas.

Así, pues, para Maffesoli -a pesar de la crisis de lo político- el “*querer vivir social*” se expresa a través de una multiplicidad de rituales, de situaciones y de experiencias que abren espacios concretos de libertad en la vida cotidiana. Aunque el aprovechamiento de estos pequeños espacios intersticiales no sea necesariamente ideológico, una de las implicaciones más fuertes que tiene es que a través de ello, se establecen formas de eludir o relativizar las instancias de poder. Esto podría interpretarse, según Maffesoli, como un *no-activismo dinámico*,

que no debiera ser leído como pasividad, porque las prácticas de estas tribus no dejan de expresar- además de cierto relajamiento y una tendencia a la priorización de la dimensión lúdica de la existencia- un cierto rechazo a la reproducción de los valores establecidos.

“Si existe declive de las grandes estructuras institucionales y activistas -desde los partidos políticos, como mediación necesaria, hasta el proletariado en cuanto sujeto histórico- existe, en cambio, el desarrollo de lo que podemos llamar de una manera muy general con el nombre de comunidades de base, ahora bien, éstas descansan en una realidad proxémica.”  
(Maffesoli, 1998)

A pesar de que todo esto suele ser interpretado como un proceso de despolitización e indiferencia ante la política, o bien, como una expresión de narcisismo e incluso nihilismo; dichas actitudes podrían ser la expresión de la crisis del individualismo y de una reemergencia de la experiencia comunitaria. Para él hay que reconocer que las relaciones sociales hoy día se establecen en grupos más pequeños, cuyos vínculos al interior son fundamentales. Para Maffesoli, en los grupos o tribus juveniles se generan relaciones sociales que privilegian el vínculo afectual y el sentido de pertenencia colectiva, y por eso es importante entender los valores compartidos “en corto”, aunque sean valores compartidos por unos cuantos<sup>15</sup>. (Maffesoli, 1996:76)

---

<sup>15</sup> En ese punto autores como Manuel Castells interpretan la indiferencia a lo político por la falta de capacidad de las instituciones políticas existentes para regular ellas el movimiento de capitales. Por su parte Maffesoli piensa que dicha indiferencia va más allá del desfase entre el movimiento de la economía y el movimiento de la política, no solo es un problema de velocidad o lentitud de la política. Es un problema del surgimiento de nuevas formas de actuar en un nuevo contexto. Estaría planteando pensar que tal vez estén cambiando las formas de hacer política, porque la política se está moviendo hacia la atención a lo cercano, a lo doméstico, hacia la atención a lo que está mas al alcance de la gente y hacia los espacios y problemas en los que las personas pueden tener una ingerencia directa. (Maffesoli, 2005).

## **SER UN CUERPO**

Otra de sus características más importantes es que tienen un fuerte contenido físico: importa mucho en ellas el contacto, el roce, y la expresión corporal. Al hablar de la centralidad del cuerpo en las relaciones contemporáneas, Maffesoli se vale de la metáfora de la orgía. Para él, las prácticas orgiásticas son aquellas directamente relacionadas con la sexualidad (el sexo vagabundo, las formas de prostitución, los ritos de iniciación sexual, la homosexualidad, la bisexualidad, la sexualidad en la moda, la orgía, etc), prácticas relacionadas con la alimentación (los banquetes, los festines, el consumo de alcohol y vino, la idea de la embriaguez en general); o bien, prácticas en las que interviene un fuerte elemento erótico (las fiestas, carnavales; la socialización en las tabernas y en los cabarets, los ritos musicales y dancísticos, etc.), todos éstas son expresiones de lo orgiástico.

En las experiencias orgiásticas el cuerpo útil o el cuerpo concebido utilitariamente, cede lugar al cuerpo erótico. Son vivencias en las que el juego y la fantasía asumen un lugar importante. Las prácticas orgiásticas representan la expresión del cuerpo que intenta escapar ante la imposición productivista para mostrar que existen otras maneras de ser en el mundo; son formas de recuperar el cuerpo sentido, el cuerpo sensual, el cuerpo vivido y experimentado cotidianamente. Así, en lugar de ver ese cuerpo comercializado, este cuerpo como espacio de concentración de la ansiedad existencial o un cuerpo entregado al consumo y al mercado, estudia casos en los que se establece una “inmoralidad popular”, es decir, cuando los usos del cuerpo escapan a sus usos socialmente aceptados, o a los usos promovidos por el mercado.

Las tribus muestran una clara actitud de visibilidad, e incluso de exhibicionismo del cuerpo, sus actitudes pueden ser interpretadas como formas de autoafirmación, en las que la exageración de las señas externas del colectivo funciona como un elemento de identificación<sup>16</sup>, o bien, como las interpreta Maffesoli, como formas de recuperación del cuerpo, de autogestión del mismo, estrategias para arrebatarse el sentido de la vivencia corporal del deber ser moral y del deber ser comercial e imprimirle un nuevo significado personal. Como vemos, la apropiación del cuerpo de la que habla Maffesoli no es la de formas que abandonan la moral institucional para caer en el irracionalismo comercial; no es el cuerpo del “estar en forma”.

### **USAR EL ESPACIO**

Para Maffesoli, es en el espacio cotidiano donde las “tribus” generan sus formas de comunicación; es en el espacio cotidiano en donde se contagia el sentimiento colectivo, el aspecto cohesivo del compartir sentimientos y valores de lugares que están circunscritos. Es en un espacio concreto donde se garantiza la soberanía sobre la existencia propia, y es en el espacio de las relaciones próximas donde los sujetos se liberan de los protocolos y estructuraciones de las relaciones sociales que tienen lugar en los marcos institucionales. Por eso, a decir de este autor, la política se dirige cada vez más a lo doméstico; el lugar se convierte en un vínculo

---

<sup>16</sup> Maffesoli, en *“Identidad e identificación en las sociedades contemporáneas”* sostiene que en tanto persona me identifico en función de los demás, en función del entorno natural y social, las personas que constituyen las tribus circulan de un grupo a otro con el objeto de poner en juego la pluralidad de sus máscaras. En este sentido, plantea la idea de arraigo dinámico, es decir que se puede pertenecer por entero a determinado lugar, pero nunca de manera definitiva. (Arditi, 2000:37-43) Por su parte Luis Gómez aclara que esta posibilidad de migrar entre identificaciones es un elemento importante de esta socialidad. Aquí ya no existe la identidad moderna del sujeto perfectamente identificado (Se migra de identificaciones, no de identidades) y en este sentido por decirlo en términos coloquiales, la gente cambia de camiseta constantemente. (Luis Gómez: Texto inédito)

central, y la percepción de un espacio conocido, familiar, otorga una sensación de seguridad a las personas. Y plantea que es a este nivel de lo cotidiano y lo conocido donde mejor se ejercen prácticas de evasión de las imposiciones. Es en la relación frente a frente y cara a cara donde emerge la socialidad<sup>17</sup>

### **VIVIR “EN CORTO”**

Como vemos, lo que este autor sostiene es que frente a las formas de sociabilidad (mediadas por una racionalidad instrumental, con proyección de fines) se están generando en las tribus formas de socialidad. La socialidad es entendida, en esta propuesta, como la generación de formas lúdicas de socialización mediadas por el afecto y que expresan una opción por el estar juntos. Dichas “tribus” -entendidas como “comunidades emocionales”- inestables y abiertas, conforman una especie de “cultura informal”, y pueden o no tener un objetivo o una finalidad, pero lo importante es la atención que le ponen a la constitución de nuevos estilos de vida y nuevas formas de socialización.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> En este punto es pertinente traer a colación lo que plantea Giddens, para quien la “modernidad radicalizada” produce el *desanclaje* de los sujetos, lo que quiere decir que los sujetos no construyen sus identidades y proyectos de vida anclados en un espacio localizado, conocido, simbolizado y en un tiempo controlable. Sin embargo, también se generan procesos de *reanclaje*, es decir, de reapropiación o disposición de las relaciones sociales desvinculadas, para relacionarlas (aunque sea parcial y transitoriamente) con las condiciones locales de tiempo y espacio. A diferencia de Maffesoli, Giddens sostendría que este proceso es un proceso de reflexividad, y Maffesoli, sin plantear que sea irracional, pone más atención al componente emocional de dicho proceso.

<sup>18</sup> Es importante destacar aquí que estas nuevas formas de socialización son maneras de vivir que pueden también derivar en chauvinismo, en cerrazón y que esto se puede traducir en violencia. Maffesoli no está tratando de decir que estas nuevas relaciones sean más armónicas o más democráticas por ser afectuales, sólo quiere dejar en claro que incluso el conflicto tiene una dimensión emocional importante, y que la pasión juega un papel nada despreciable en él. Lo que quiere es que se deje de negar que la pasión está siempre presente incluso en el origen de las revueltas o de los cambios más importantes de la vida política. (Maffesoli, 1993: 27) A este respecto viene a colación la descripción de la idea de solidaridad de la que habla Norbert Elias refiriéndose al deporte en la Edad Media, cuando explica que efectivamente a menudo se observaban en este ámbito expresiones de compañerismo fuerte y espontáneo pero tales expresiones de solidaridad eran perfectamente compatibles con enemistades y odios igualmente poderosos y espontáneos (Elias, 200: 219). En este sentido, yo creo que Maffesoli intenta destacar

Para Maffesoli, la tribalización y la socialidad pueden ser vistas como la respuesta social y simbólica que ejercen los jóvenes frente a la racionalidad burocrática y el aislamiento individualista de las grandes ciudades. Así, al centrar su atención en la observación de prácticas que no responden a una lógica de productividad, este autor señala que las prácticas informales nos remiten al campo de expresión de las emociones, de lo corporal y de lo afectual. (Gomez, 2006). Por eso, al estudiar las relaciones sociales no institucionalizadas, este individualismo aplastante no sólo no es tan claro, sino que pareciera que empieza a ser contrarrestado *“Es una falacia ver un paralelismo entre la final de lo político y el repliegue sobre el individuo. En realidad la saturación de la política corre pareja con la saturación del individuo”*. (Maffesoli, 1996:122)

La socialidad se encuentra en todas las áreas de la experiencia social, de manera potencial, pero en los espacios más estructurados, cuando las relaciones se van institucionalizando la socialidad se va perdiendo o se va convirtiendo en sociedad; por eso, la socialidad se expresa de manera más evidente en esa área de lo social en donde se juegan las relaciones que generan sociabilidades impredecibles, relaciones que son más espontáneas y se alejan del equilibrio social, relaciones de empatía (cosa que muchas veces implica falta de coherencia); interacciones con roles cambiantes e intencionalidades diversas: las relaciones informales, las relaciones en el tiempo libre, las relaciones que se dan al interior de grupos que buscan objetivos al alcance de la mano, que enfatizan un interés por la vivencia del presente, de lo cotidiano, lo cercano, lo próximo.

---

esto, que puede verse incluso en los ámbitos de la socialidad contemporánea donde hay solidaridad o conflicto, pero no deja de existir un vínculo mediado por las pasiones.

Este es un aspecto más de fundamental importancia ya que, según esta tesis, a nivel de lo cotidiano es posible distinguir, que además de la sociedad existe una multiplicidad de expresiones de socialidad; y en segundo lugar que, en lugar de una relación estable y clara entre individuo y sociedad, las personas establecen una relación ambigua y contradictoria con la “sociedad institucionalizada” pues se mueven de la aceptación al rechazo de las reglas y las normas establecidas. En otras palabras, las formas en las que se acepta el “deber ser social” nunca son homogéneas. Para Maffesoli, solemos oscilar entre actitudes de servidumbre y de autonomía; mostramos pereza y responsabilidad social, pasividad y creatividad al mismo tiempo. Hacemos “como si” aceptáramos la imposición de los valores establecidos, y ejercemos prácticas que no parecen peligrosas, pero a través de las cuales resistimos a diversos poderes exteriores. (Maffesoli,1990: 200) Este disimulo a veces sirve para aprovechar pequeñas libertades intersticiales que escapan a la imposición social. Pero, desde esta perspectiva, conformismo no es conformidad. Hay un doble juego, una duplicidad con la que podemos adaptarnos a ciertos aspectos de las normas sociales y resistir a otros, o bien evadirlos. Así, en el terreno de lo doméstico, de lo local, de lo cotidiano y de lo concreto, hay formas a través de las cuales, sin aceptar el *statu quo*, se da una relativa adaptación a lo social en una dinámica en la que las personas defienden sus tiempos y sus espacios, para ejercer una suerte de soberanía sobre su vida cotidiana <sup>19</sup>. Es importante entonces desviar la mirada de

---

<sup>19</sup> Este carácter ambiguo de la relación con las instituciones podemos encontrarla en el silencio paradójico y en el papel que juega el secreto en las sociedades. La paradoja del silencio, cuyo vaivén se presenta entre la sumisión y la resistencia, aparece por un lado como esta forma de vigilarse a uno mismo intentando salir de la norma y por otro lado, como una manera de eludir las

los espacios y formas organizadas de lo social, al estudio de sus espacios y formas desorganizadas, porque éstas no significan caos, ni están fuera de lo social, son una parte que lo constituye, y en este “desorden” se establecen también formas de interacción, de relación con el espacio y el cuerpo, formas de socialización que operan de manera distinta, más no caótica necesariamente <sup>20</sup>.

“Cuando se quiere reservar la denominación de sociedad sólo para las interacciones duraderas, para aquellas que se han objetivado en configuraciones singulares definibles: un Estado, una familia, gremios, iglesias, clases, asociación en función de ciertos fines etc. Sin embargo aparte de éstas existe una cantidad incontable de tipos de relación e interacción humanas menores y aparentemente insignificantes según los casos, que al intercalarse entre las configuraciones abarcadoras y, por así decirlo, oficiales, son las que primeramente logran constituir la sociedad tal como la conocemos.” (Simmel, 2002:32)

Para Maffesoli, la socialidad no estorba a lo social; es su contrapeso necesario e imposible de erradicar. Es el espacio de respiración de la sociedad. Por eso, propone una mirada que abarque el estudio de lo instituido y de lo emergente, que se aproxime, en fin, a los fenómenos sociales bajo el entendido de que hay una relación entre sociedad y socialidad. Para ello, propone pues, integrar

---

relaciones de poder, la confrontación y el castigo. *“El silencio voluntario es una forma de vivir eludiendo confrontaciones y desacuerdos con la autoridad tradicional, es la vía de acción donde se acallan las opiniones frente al otro abrigándolos en secreto”*. (Garduño: 2005: 5, 64).

<sup>20</sup> En George Balandier también encontramos el planteamiento de que las ciencias sociales se han ocupado más por el tema del orden, y de cómo éste se genera y se estructura. *“Así como la sociedad moderna ha querido expulsar el desorden de nuestras vidas, de expulsar el mal, y el caos, para darnos seguridad; las ciencias sociales han visto el desorden como anomía”*. Sin embargo, Balandier rescata la forma en la que se establece la relación orden-desorden en las sociedades tradicionales, en las cuales el desorden no se percibe como anomía ni se quiere eliminar, sino que se simboliza, se administra, e incluso se utiliza. Es decir, se considera la relación orden-desorden como un movimiento, como un juego de fuerzas que es necesario dominar para emplearlo al servicio del orden y para este autor son los dispositivos simbólicos y rituales los que efectúan esa transformación de desorden en orden. (Balandier, 1998 : 145)

el estudio de la socialidad en el análisis sociológico. Maffesoli advierte repito, que la socialidad puede con el tiempo “institucionalizarse”, “formalizarse”, ordenarse” es decir, ser abarcada por la racionalidad estatal, volverse sociedad. Sin embargo, siempre hay un momento en el que las relaciones no están institucionalizadas y este autor considera que solemos atribuirle a este momento primario de la socialidad menos influencia de la que tiene. (Bergua, 2002:50)

Ahora bien, éstas perspectivas que hemos visto, ponen un énfasis distinto a los cambios en la experiencia de vida en la ciudad contemporánea, Bauman piensa que estamos ante un exceso de individualismo y una crisis de la sociedad, e insiste en que la sociedad de hoy carece de vías de sociabilidad estables. Por otra parte, Maffesoli sostiene que hay formas de socialidad que pueden permitir una comunicación, y que generan sentido de pertenencia, formas de solidaridad etc. Y si bien estas formas de solidaridad no implican un compromiso político definido, se refieren a formas de reapropiación del cuerpo, el espacio, el tiempo, en fin, de recuperación de la existencia social.

Así mismo, plantea que habría que valorar seriamente sus implicaciones y sostiene que hay que tratar de arriesgar hipótesis acerca de las nuevas modalidades que adquirirán en el futuro los mecanismos para socializar a los seres humanos, ya que estamos presenciando la emergencia de otras modalidades de cohabitación humana. Así, ante la denuncia del individualismo (Bauman), Maffesoli opone el tribalismo, que no se refiere, insisto, a un retorno a las tribus primitivas ni mucho menos, o a comunitarismos cerrados, agresivos o excluyentes, no se trata de estas reacciones fundamentalistas que rechazan la heterogeneidad, el cambio y el movimiento de la sociedad más general, sino que

los procesan, las tribus permiten vínculos solidarios y son abiertas, son tribus en las que las relaciones se reconfiguran de una nueva forma, adaptándose a la contemporaneidad.

Es importante destacar que en ambas posturas, vemos dos elementos comunes a pesar de las diferencias. El primero es que comparten una preocupación por señalar las implicaciones emocionales de los fuertes cambios que se han dado en las últimas décadas. Así se destaca el relevante papel que tiene la afectividad (Bauman), o la afectualidad (Maffesoli) en las relaciones<sup>21</sup>; pues es evidente que el impacto de la globalización está desatando una variedad de emociones. Para Bauman, la globalización provoca pérdida de seguridad, ansiedad, soledad, desesperanza, impulso hacia el consumo (mismo que refleja una situación emocional compleja) etc. Para Maffesoli, por otro lado, ella genera una mayor necesidad de establecer vínculos próximos, vivencias intensas, contactos corporales, experiencias colectivas, emociones comunes etc. En segundo lugar, desde ambas perspectivas se enfatizan los temas del cuerpo y el espacio, y se observa un cambio importante en las formas de interacción social. Es decir, estos temas se vuelven temas centrales en una época en la que el control social tiene que ver con la expansión y profundización de la cultura del consumo, y con la forma en la que éste manipula la construcción de la identidad.

---

<sup>21</sup> En este sentido, a pesar de sostener posturas aparentemente contradictorias, en realidad no lo son tanto en cuanto al balance de crisis generalizada, quizás tienen una propuesta distinta frente al papel que la sociología y el sociólogo deben cumplir en este estado de crisis, Bauman estaría hablando de las generalidades, de las realidades mas palpables, con el compromiso de cuestionar lo que está mal, lo que sirve al poder, lo que genera desigualdades, Maffesoli estaría poniendo atención a lo emergente, a lo excepcional y o no generalizado, a lo que llama lo instituyente. Es decir, la diferencia no es tanto en la radiografía o el balance de la sociedad contemporánea, sino en las salidas que ven a sus problemas. Bauman estudia la radicalización del individualismo, mientras Maffesoli mira la socialidad.

Es decir, en un momento en el que la presión del mercado sobre las formas de vivir una relación con el propio cuerpo, el espacio cotidiano, y las relaciones con los otros, es muy poderosa, así, la recuperación y el establecimiento de estrategias novedosas de ejercer estas relaciones deviene fundamental.

En resumen, la propuesta de Michel Maffesoli, destaca formas de apropiación del cuerpo y del espacio en función de la experiencia y de la generación de socialidad, esto es, formas lúdicas y no institucionalizadas de socialización mediadas por el afecto, con una preocupación "*presenteísta*" y una opción por la búsqueda del estar juntos. Al tema de la apropiación del cuerpo y el espacio, Maffesoli añade el tema del tiempo, los usos y las formas de apropiarse de él, lo cual le permite hablar de una experiencia integral.<sup>22</sup> Es decir el tema principal aquí es la capacidad de las tribus de generar ambientes sociales afectuales en los que intervienen el cuerpo, el espacio, y la socialidad. (Maffesoli, 1990:110).

El estudio de la socialidad es importante porque sin caer en un optimismo ingenuo (en el sentido de pensar la socialidad como un espacio de relaciones armónicas, democráticas, solidarias, por definición); nos plantea una alternativa constructiva frente a la perspectiva apocalíptica como la de Bauman, y ante la cual nos quedan pocas esperanzas de cambio y escasas posibilidades de acción. La

---

<sup>22</sup> Con respecto al tiempo, como vimos, Bauman destaca la dificultad de establecer vínculos estables y relaciones de compromiso en una sociedad acelerada y de relaciones instantáneas y desechables. Maffesoli en cambio trata de proponer una sociología de los ritmos sociales, planteando que dentro de cada grupo pueden darse distintas maneras de vivir y experimentar el tiempo, distintas formas de apropiación del mismo. Sin embargo es importante entender lo que Luis Gómez llama el aspecto "*presenteísta*" de sus prácticas, es una manera de valorizar el presente, en la que el presente no se explica sólo como efecto derivado del pasado, pero que no representa necesariamente hipotecar el futuro. (Gómez: Texto inédito).

socialidad trasciende la denuncia del individualismo exacerbado, para proponer analizar la emergencia de contrapesos, de formas de socialización alternativas que pueden funcionar como estrategias de desindividualización, de resocialización, mismas que son complejas, ambivalentes o contradictorias, pero que permiten a la gente, construirse de otra forma, que no sea la indiferencia hacia el mundo exterior, el nihilismo, o la alienación consumista.

Derivado de lo anterior, el tema de las tribus, plantea una tercera alternativa a la oposición drástica entre una sociedad homogeneizada por el consumo, y unos guetos o comunidades cerradas, intolerantes y desvinculadas del mundo, que servirían como un refugio poco constructivo frente a la dimensión de los cambios a los que los sujetos se enfrentan. Las tribus no son guetos, son grupalidades flexibles, no sectarias no exclusivistas, son grupos que posibilitan el *reanclaje* propuesto por Giddens, que mencionamos antes; en torno a la posibilidad de las tribus de simbolizar el espacio vacío y darle significado a las relaciones sociales, establecer que pueden ser solidarias y afectivas, y que no son necesariamente superficiales o ligeras.

Por otra parte, también se vuelve relevante el estudio de la socialidad, porque en las circunstancias actuales los jóvenes ya no sólo se enfrentan al problema de aceptar, rechazar o resignificar los discursos lanzados desde instituciones como la Iglesia, el Estado o la familia, con respecto a su “deber ser”; sino que además se posicionan frente al relevante papel que juega el mercado, al comercializar el cuerpo, privatizar el espacio y debilitar la interacción social, como

dice Bauman. En este sentido, los jóvenes generan “tácticas”<sup>23</sup> frente a los discursos institucionales, pero sobre todo frente a la diversidad de ofertas “identitarias” y de estilos de vida propuestos desde la industria cultural y la promoción del consumo. Desde la perspectiva de Bauman, pareciera que las personas tienen una actitud pasiva frente a la seducción del consumo y la oferta de sus estilos de vida, “*Sin embargo la mercantilización no consigue triunfar sin oposición ni en el plano individual ni en el colectivo*” (Giddens 1997:252), y es importante reconocer que los jóvenes se apropian de éstos mensajes, reconfigurándolos, resignificándolos, adaptándolos a sus circunstancias.

Frente al tema del cuerpo, por ejemplo, esta posibilidad de adopción crítica de los mensajes publicitarios implicaría ver sus prácticas no sólo como el resultado del impacto de la moda, como una entrega pasiva a la cultura del consumo; sino que en alguna medida y en determinadas circunstancias, algunas de sus prácticas, relacionadas con el cuerpo pueden ser formas de reapropiación del mismo. En este sentido me parece pertinente recordar, para reforzar lo que plantea Maffesoli, lo que Antony Giddens llama la búsqueda por la *plena realización*, misma que para él “*No es sólo una defensa narcisista frente a un mundo externo y amenazante sobre el que los individuos tienen muy poco control, sino también, en parte, de una apropiación positiva de las circunstancias en las que las influencias globalizadas inciden en la vida cotidiana*”. (Giddens, 1990:119)

---

<sup>23</sup> Michel de Certeau define las tácticas como acción calculada en ausencia de un lugar propio. Quien lleva a cabo tácticas, no cuenta con la posibilidad de totalizar al adversario en un espacio distinto, visible y capaz de hacerse objetivo. “*Sin lugar propio, sin visión globalizada, ciega y perspicaz como sucede en el cuerpo a cuerpo sin distancia, gobernada por los azares del tiempo, la táctica se encuentra determinada por la ausencia de poder*”. (De Certeau, 1999).

En este sentido, la socialidad y el papel de las tribus podrían estar funcionando para esta recuperación de relaciones, significados compartidos, autonomía personal etc. La diferencia aquí sería que Giddens le da a estos procesos una dimensión reflexiva y para Maffesoli lo que genera estas formas de re-ligarse socialmente tiene que ver más con las emociones.

Por otra parte, el tema de la socialidad pone énfasis en un punto muy importante que debe ser analizado al hablar de las prácticas informales de los jóvenes, las formas de socialización entre pares, pues como analizamos en el capítulo anterior, este tema es recurrente en los estudios sobre juventudes. De la relación entre pares en estos estudios lo que más se destaca es la ausencia de la autoridad adulta, y cuando se ha utilizado el término socialidad para referirse a ellas, se define como “forma lúdica de socialización”. Aunque ésta es una de sus características más importantes, nos faltaría considerar las implicaciones de la socialidad si la consideramos además una *forma de “estar juntos porque sí”, por fuera de las coerciones del cálculo y de la avaricia del dinero y el poder*, como planteaba Simmel, y enfatizar su carácter, de relación pre-social, no en el sentido de externas a lo social, sino en el sentido de relación desinstitucionalizada, como sostiene Maffesoli.

En torno al espacio la socialidad también permite un enfoque alternativo al tema de la apropiación del territorio. Lo que importa mucho en las grupalidades emergentes no es la apropiación de un territorio en cuanto a conquistar un espacio de pertenencia, sino en cuanto a usar los espacios públicos. Porque como dice Manuel Delgado:

“Lo urbano en relación con el espacio en que se despliega, no está constituido por habitantes poseedores o asentados, sino más bien por usuarios sin derechos de propiedad ni de exclusividad sobre este marco que usan y que se ven obligados a compartir en todo momento. ¿No será el disfrute lo que corresponde a la sociedad urbana?” (Delgado, 1993: 33)

La socialidad pues, permite analizar el tema de la apropiación simbólica del espacio no en el sentido de espacio a ocupar, sino de “lugar practicado”. Ni en el sentido de apropiación de territorios fijos, sino de *territorios situacionales*; se requiere un enfoque que nos permita incluso el acceso al estudio de estos lugares vacíos o no-lugares descritos por Bauman y Augé. Esta exigencia se vuelve mayor en un contexto en el que como menciona Maffesoli, los grupos emergentes de la sociedad contemporáneas son cada vez más nómadas.

Sin menospreciar de ninguna manera la importancia de los debates sobre las culturas juveniles cuyos estudios debatían en los ochenta en torno a preguntas como las siguientes, ¿la resistencia simbólica es políticamente efectiva o no?, ¿que debe hacerse para que lo sea?; y después en los años noventa ¿cuáles grupos juveniles son producto de la moda y el consumo? ¿Cuáles generan identidades colectivas?, ¿Las identidades juveniles pueden devenir en movimientos sociales?, ¿Cómo generan procesos de concientización social y politización? etc. Es necesario incorporar otras nuevas, sobre temas que han estado presentes en las prácticas de los jóvenes, pero que han sido descuidados en la investigación sociológica. Preguntas como ¿Cuáles son las implicaciones de que se busque el ejercicio de prácticas lúdicas? ¿Qué representa que los jóvenes se expresen creativamente y estéticamente; incluso en los casos en los que se están manifestando políticamente? ¿Qué significa que busquen espacios de

expresión informales incluso jóvenes que no necesariamente tienen cerrados los canales formales, o bien, que transitan de unos espacios a otros? Preguntas que vienen a colación porque, como dice Rossana Reguillo, la discusión no puede agotarse en el debate sobre si los jóvenes son incluidos o marginados de las instituciones.

“ya no se trata de cuestionar el alcance o falta de alcance de las instituciones para incluir a los jóvenes en sus instancias de participación, sino de incorporar al debate el hecho de que muchas veces no les interesa. Pensar la participación de los jóvenes exclusivamente como un problema de exclusión o marginación de carácter económico estructural al margen del análisis cultural pospone la reflexión sobre el hecho de que muchas veces los jóvenes no tienen ninguna expectativa real en torno a la utilidad de su integración en la instituciones”. (Reguillo, 2003:97-105)

En este sentido, el tema de la socialidad nos permite trascender lo que Reguillo llama perspectiva normativista, a partir de la cual no se analiza el agotamiento del sentido que en otras épocas pudo tener el interés por la inclusión en las instituciones, y desde la que no se considera ni se reflexiona sobre el derecho de los jóvenes a decir no a la escuela, al trabajo, a la política en sus características y expresiones actuales. (Reguillo,2003: 99). En este sentido la socialidad nos permite buscar cómo éstos jóvenes están construyendo sus formas de socialización particulares ya no con, o contra las instituciones, sino a pesar de ellas; o mejor dicho nos permite buscar respuestas a la pregunta ¿de qué manera se incorporan o se adaptan a la diversidad emergente?

El estudio de la socialidad es importante además, porque como vimos, las formas en que estos grupos se apropian del cuerpo y del espacio, ha sido tratado en función del papel que éstos desempeñan en la construcción de sus identidades y proyectos colectivos. Y en los grupos emergentes como los grupos de *capoeira*, no necesariamente se conforman identidades colectivas (mucho menos identidades proscritas) o proyectos colectivos claros. Puede plantearse que desde la perspectiva de las identidades, estaríamos enfatizando en el análisis de los grupos juveniles qué es lo que los identifica en función de lo que los separa o los distingue de los de los demás, de la sociedad en general (y sobre todo de una sociedad que los estigmatiza). Desde la perspectiva de la socialidad, en cambio estaríamos preguntándonos más por lo que produce sus encuentros, por lo que los *re-liga*, independientemente de los diferentes grados de diferenciación que establecen con los otros.

Por otra parte, lo que vemos es que cuando los autores se preguntan por qué se reúnen los jóvenes, pareciera que se reúnen para construir identidades colectivas, pero la construcción de discursos propios como un proceso largo y complejo se ve claramente en el estudio de Héctor Jiménez, en donde los jóvenes otomíes conformaron un movimiento anarco-punk, cuya claridad y conciencia política se dio con el tiempo, y a lo largo de un proceso que duró años. (Jiménez, 2002), pero donde al principio, lo que los reunía era el “*cotorreo*”, la diversión, la posibilidad de emocionarse o desahogarse colectivamente. Además, el estudio de la socialidad, al referirse a ambientes afectuales, atmósferas sociales, relaciones

lúdicas, emociones compartidas, nos permite la incorporación de un elemento fundamental en las relaciones al interior de los grupos. Las emociones<sup>24</sup>.

“Por ésta su mera constitución, la afectividad no puede seguir la lógica de la racionalidad, y a cambio, tiene su propia lógica, pero ésta no puede llamarse así porque tal término viene de logos: “palabra”, “racionalidad lingüística”, y la afectividad no tiene palabras, sino que tiene afecto, así que se llama estética. La lógica de la afectividad se llama estética.” (Fernández, 1999: 81)

Aunado a lo anterior, nos permite reconocer las implicaciones del elemento estético de las prácticas. Los usos que los jóvenes le dan al cuerpo y al espacio, no es sólo una “reconquista” de lo que les ha sido prohibido o expropiado, sino que se reapropian de ello a través de actividades creativas, lúdicas y estéticas. La apropiación del espacio no se hace a través de barricadas, sino de fiestas, a través de la realización de *grafittis*; la recuperación del cuerpo no es sólo dirigida a aclarar la pertenencia del cuerpo, sino que lo dicen a través del baile y la música que les producen sensaciones. No sólo establecen relaciones de pares como una forma de declarar que se relacionan con quien quieren; sino para vivir las relaciones como ellos quieren (relaciones más espontáneas, menos formalizadas o protocolizadas como las que pudieran establecerse en los espacios laborales por ejemplo).

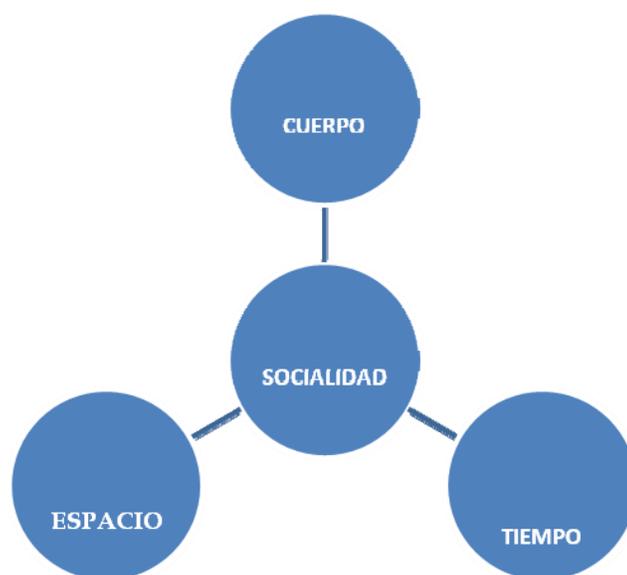
---

<sup>24</sup> No estoy insinuando que la conciencia social y política de los grupos sean temas secundarios, lo que planteo es que se refieren a las consecuencias de la socialización y en una de sus dimensiones, la racional. Pero en sus procesos de socialización intervienen otros elementos, como los emocionales por ejemplo, de hecho, como ya lo mostré, los mismos autores hacen referencia a ello todo el tiempo, y en los testimonios o entrevistas siempre se hace evidente, pero en el contexto de análisis sociológico, la relación con el cuerpo y el espacio se presenta muchas veces como un acto político consciente, deliberado y con proyección a futuro; y aunque así fuera, no es solamente eso.

En resumen, cuando los jóvenes generan espacios, y tácticas de resistencia simbólica importa no sólo que digan, sino cómo lo dicen. Y la emoción que la música genera en el cuerpo, es tan importante como el interés que producen los contenidos de las letras de las canciones. La emoción de pintar un graffiti y de expresarse creativamente es tan importante como los contenidos que expresan en ellos, etc. En este sentido, no sólo expresan intereses compartidos, sino que también experimentan emociones compartidas. Así, el rock, el graffiti, el baile, no son sólo discursos de impugnación política, sino espacios de vivencia de placer o frustración y espacios para la expresión creativa, es decir, esto no tiene que ver sólo con una lucha de representaciones (como los definen desde afuera y como ellos se definen a sí mismos), sino una opción por la experimentación de sensaciones.

Por eso es importante el estudio de la socialidad, porque si nos preguntamos ¿Porqué privilegian la socialidad para sus encuentros? y ¿qué les significan estos ambientes?, ¿cómo estudiar esta forma lúdica y creativa de expresar incluso las posturas políticas?, ¿cómo estudiar prácticas juveniles que no generan necesariamente identidades colectivas? ¿Cómo estudiar a jóvenes que no están completamente excluidos de las instituciones? ¿Cómo estudiar a jóvenes que no se abstienen de ser consumidores, pero que no se entregan a la lógica del mercado?, una de las pistas puede estar en que la socialidad –según Maffesoli- llega a ser desindividualizante, y que frente a la excesiva formalización de la sociedad institucionalizada e individualista, las prácticas informales permiten la apertura de espacios no estructurados, no normativizados, para la gestión colectiva de la vida cotidiana.

Ahora, si bien es cierto, como ya lo mencioné repetidas veces, que la socialidad no se traduce en el establecimiento de relaciones armónicas necesariamente; las prácticas que se llevan a cabo dentro de atmósferas lúdicas y afectuales tampoco deben ser interpretadas como prácticas apolíticas, irracionales y/o nihilistas. Eso depende de la circunstancia de cada “tribu”. Hay que insistir en ello, la propuesta de Maffesoli no debe entenderse como un festejo del estilo carnavalesco, ambiguo, fluido, cambiante y aparentemente inasible, de las formas de socialización de los jóvenes, si no que es un intento, como dije al principio de este apartado, de inclusión de la dimensión afectual de la interacción social, de la dimensión cotidiana de la experiencia, de la dimensión no estructurada o menos estructurada de lo social y de la dimensión “banal” de las prácticas culturales; propuesta que si es retomada críticamente, puede ser útil para comprender la experiencia de los grupos juveniles que han emergido en los últimos años en diversos contextos sociales, y específicamente puede ser útil a mi parecer para el estudio de los grupos que practican *capoeira* en la ciudad de México.



CUADRO No. -DEBATE -		
	BAUMAN	MAFFESOLI
C U E R P O	<b>ESTAR EN FORMA</b>	<b>RECONQUISTA</b>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>* Cuerpo comercializado entregado al consumo, expresión de ansiedad existencial</li> <li>* La preocupación por el cuerpo tenía que ver con gozar de buena salud ahora tiene que ver con estar en forma.</li> <li>* Estar en forma es una experiencia subjetiva que nunca se satisface completamente.</li> <li>* Requiere cuidados que sirven para estructurar pautas de consumo.</li> <li>* La obsesión por estar en forma ha acarreado el aumento de las enfermedades relacionadas con el cuerpo, como los desórdenes alimenticios.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Las prácticas de los jóvenes tienen un fuerte contenido físico, pues importa mucho en ellas el contacto, el roce, y la expresión corporal.</li> <li>*Muestran una clara actitud de visibilidad e incluso de exhibicionismo, misma que puede ser interpretada como una forma de autoafirmación.</li> <li>*Algunas de éstas prácticas representan la expresión del cuerpo que intenta escapar ante la imposición productivista, son formas recuperar el cuerpo sentido, vivido, experimentado en oposición al cuerpo comercializado.</li> <li>*Son expresión de una inmoralidad popular, es decir, unos usos del cuerpo que escapan a la moral y los usos comerciales del mismo.</li> <li>* Prácticas en las que se entrega el cuerpo a una vivencia del instante, del estar juntos, del placer, son usos del cuerpo que construyen una ética alternativa.</li> </ul>
E S P A C I O	<b>ATRINCHERAMIENTO</b>	<b>OCUPACIÓN</b>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Los espacios públicos se están vaciando</li> <li>*Por la creciente inseguridad, los otros son vistos como enemigos (y más si esta es sobredimensionada por los medios de comunicación, pues una de las formas de control más efectivas y recurrentes suele ser la política del miedo).</li> <li>* Se cierran las calles.</li> <li>* Los espacios públicos se comercializan.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Las tribus juveniles también ejercen ciertas prácticas que representan formas de apropiación de los espacios públicos. Estas pueden ser estrategias de construcción de fronteras simbólicas que facilitan la construcción identitaria, o bien, son formas de reapropiación de espacios de los que han sido expulsados.</li> </ul>
R E L A C I Ó N . S O C I A L	<b>INDIVIDUALISMO EXACERBADO</b>	<b>SOCIALIDAD.</b>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Vivimos una individualidad privatizada. Los problemas no se comparten, porque se han convertido en personales.</li> <li>*El corto plazo sustituye al largo plazo, las relaciones personales se tornan cada vez más efímeras.</li> <li>*En una realidad así, la historia se reduce al eterno presente y todo gira alrededor del ego personal.</li> <li>* Como vemos, en general los valores de la sociedad contemporánea conducen a una sensación de soledad, de aislamiento y de impotencia,</li> <li>*El individualismo representa el fin del compromiso.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*En éstos grupos se establecen relaciones de corte afectivo, relaciones emocionales.</li> <li>* A través de sus formas de relacionarse, sus integrantes experimentan el sentimiento de participación grupal, viven la experiencia de “salir de sí”, y de vivir la manifestación de una emoción común, lo que hace a sus participantes sentirse en comunión con los otros.</li> <li>*Así pues, para este autor, las tribus forman una comunidad emocional, inestable y abierta, que está derivada en una especie de “cultura informal”.</li> <li>*Esta organización de grupos pequeños, con una autonomía relativa, y con relaciones sociales afectivas al interior, representan un proceso de desindividuación, gracias a que en ellos se establecen formas lúdicas de socialización.</li> <li>*Para Maffesoli, en ellos se establecen relaciones de solidaridad.</li> </ul>

**CAPÍTULO III**  
**LA PRÁCTICA DE LA**  
**CAPOEIRA EN LA CIUDAD DE MÉXICO**

## **LA CAPOEIRA**

Una de las expresiones juveniles que surgió con fuerza en la última década es la *capoeira*, práctica que a su llegada a México se expandió con rapidez y ha ganado espacio entre los jóvenes de la ciudad de México. Lo que fue una práctica de negros marginales en el Brasil del siglo XIX, hoy es ejercitada por sectores medios en Europa, Estados Unidos, y muchos países de América Latina, incluyendo México. Pero ¿qué es la *capoeira* y por qué ha tenido tanto éxito? Se trata de una expresión cultural que conjuga diferentes manifestaciones como la lucha, el baile y la música. Para algunos practicantes es un arte, para otros una lucha y también hay quien la considera un juego. En términos generales podemos decir que la *capoeira* es un diálogo no verbal en el que los contendientes usan sobre todo los pies y la cabeza. Se da en medio de un círculo en el que una persona debe tener la astucia de prevenir los movimientos del contrincante y la malicia para engañarlo sobre los movimientos propios. Se trata de que a partir de la destreza física y de ciertos movimientos corporales se domine al otro, ya sea sacándolo del círculo, o bien impidiéndole seguir haciendo movimientos de ataque. Hasta este punto de diálogo-lucha física y estrategia, puede ser vista como un deporte. Sin embargo, este juego se da en un contexto en el que los demás miembros del grupo tocan instrumentos y cantan canciones; esto le imprime un ritmo, así, el “combate” se entreteje con los aspectos musicales, lo que lo acerca al baile. Al tener estas dos dimensiones, deporte-danza, se convierte en una actividad en la que lo más importante no es la fuerza o el esfuerzo físico y se vuelve determinante la expresión corporal.

Ahora bien, hay dos estilos de *capoeira*, la Angola y la Regional, en cada uno se acomodan los instrumentos de diferente forma. Normalmente se utilizan siete u ocho instrumentos, que son los tres *berimbaus*<sup>1</sup>, dos panderos un *recoveco*, un *agogó* y un *atabaque*, y aunque la manera de acomodar los instrumentos varía, la función del *berimbau* es la más importante y es más o menos la misma. El *berimbau* es el instrumento principal. Lo toca quien lidera la rueda; generalmente lo porta el alumno más viejo del grupo, el *mestre* o el *contramestre*, quien tiene la responsabilidad de la *roda*. Quien toca el *berimbau* funge, además, como una especie de árbitro en el juego. Cuando alguien está jugando de manera demasiado agresiva cambia de toque, es decir, cambia de ritmo para proponer un juego más tranquilo, o al contrario, cuando el juego está siendo demasiado pasivo propone un juego más veloz y agresivo y para marca el ritmo de la lucha. (Ruiz, 2006)

Quien toca el *berimbau bunga* va proponiendo las canciones que se cantan, puede cantar algún otro pero normalmente lo hace él, y las canciones consisten en versos sencillos en los que hay una voz líder que dice unas frases, llamadas *ladinhas* y las demás voces las repiten en coro. En ocasiones, los integrantes de la rueda también marcan el ritmo con palmadas. Cuando hay algún hecho que pone en riesgo a los *capoeiristas*, ya sea al interior o fuera de la *roda*, quien la comanda “llama a toque” para intervenir. (Ruiz, 2006).

Como vimos antes, la música y la lucha están estrechamente relacionadas y no pueden entenderse por separado. De hecho, una de las versiones sobre el

---

<sup>1</sup> El *berimbau* es un instrumento musical elaborado con un palo, un *huaje* que se le coloca en la parte inferior, y que funciona como caja de resonancia y una cuerda flexionada. Se toca con una pequeña piedra, percutiendo la piedra con la cuerda.

origen de la *capoeira* plantea que sus antecedentes están en una danza africana, hay otra en la que se sostiene que, en realidad, es una lucha que fue adquiriendo características de baile (al añadirsele la música y las canciones), para disfrazarla y ocultarla frente a los terratenientes durante la colonia. Como quiera que sea, la *capoeira* de hoy contiene ambos elementos y éstos son inseparables, es una actividad lúdica, es un juego, y la música le da un elemento creativo importante, ya que al mismo tiempo que se juega se hace música. La *capoeira* no puede jugarse o practicarse sin música.

Sobre su origen existen muchas ideas, que, a falta de evidencia histórica, no han sido despejadas. Podemos agrupar las tesis que se han generado al respecto en tres grandes rubros: 1) La *capoeira* es de origen brasileño (particularmente se dio en Salvador de Bahía) y tiene una marcada influencia africana. 2) La *capoeira* se originó en Angola y fue introducida a Brasil durante el periodo colonial. 3) Se origina en Brasil y tiene una importante influencia indígena. Además de estas tres tesis sobre sus orígenes, hay dos ejes a partir de los cuales ha sido interpretado su significado: 1) Es una lucha que se conformó por elementos de diversas culturas africanas. 2.-Es una actividad lúdica cercana al deporte, al folclor y a la danza.

Independientemente del debate sobre los orígenes, que atendiendo a los fines particulares de este trabajo no corresponde tocar aquí, me parece muy importante explicar el segundo significado. Al parecer, se puede hablar de grandes periodos históricos en el desarrollo de la *capoeira*, durante los cuales ha adquirido la característica predominante de lucha, la de deporte o de manifestación cultural

artística, dependiendo del contexto social y político de la época, y es importante abundar un poco en este tema, porque estos procesos históricos son determinantes para entender la *capoeira* actual.

## **CAPOEIRA TRADICIONAL**

Hay tesis que plantean que la aparición y los primeros desarrollos de la *capoeira* se dan entre 1535 a 1700 en el Brasil colonial; de 1700 a 1822 fue adquiriendo mayor importancia entre los esclavos que fueron llevados al país para trabajar en las plantaciones de azúcar. En este período era considerada una forma de lucha y defensa que utilizaban los esclavos cautivos, o bien, los esclavos fugitivos que huían de las haciendas y se refugiaban en los *quilombos*<sup>2</sup>, los cuales se encontraban en constante peligro ya que eran perseguidos por los “*capitães do mato*”, quienes los buscaban para obligarlos a regresar al trabajo, debido a ello utilizaban la *capoeira* para defenderse. Desde esta tesis que plantea que la *capoeira* nació como una lucha, se considera que se le añadió la música sólo posteriormente para disfrazarla de baile, de manera tal que los hacendados no se dieran cuenta de lo que realmente estaban haciendo al practicarla (Oliveira,1997:20)

Pero esta tesis genera cierta polémica, pues al parecer durante el dominio portugués en la región, existieron prácticas entre los esclavos como el *batuque*,<sup>3</sup> el

---

<sup>2</sup> Agrupaciones de poblados de negros cimarrones que se formaron en todo el territorio brasileño durante la época colonial. (Cavarozzi,2006:178)

<sup>3</sup> Mour sugiere que este batuque de Bahía fue uno de los precursores de la *capoeira* porque en estas reuniones había un momento en el que se realizaban competencias entre parejas de hombres, que consistían en tirar patadas, esquivarlas y hacer tropezar al contrincante (Lowell 1992)

*candomblé*<sup>4</sup> y algunos juegos de herencia africana como el “*juego de la zebra*”, mismo que tenía su origen en Angola. Sin embargo, para un autor como José Luis Oliveira, no puede decirse que en aquel entonces existiera la *capoeira* como tal, y también es dudoso que fuera usada por los negros refugiados en los *quilombos* como estrategia de defensa, ya que a su criterio ellos debieron tener formas de lucha y defensa más violentas; por ello sostiene que es un mito que se practicara *capoeira* en este periodo. (Oliveira, 1997:19). Por otra parte, a partir de la información existente de que algunos dueños de ingenios permitían a los negros ciertos ratos de ocio para que tocaran y bailaran su música, y de que las danzas africanas que bailaban se desarrollaban en círculos, la *capoeira* se ha considerado una práctica cultural que tiene sus antecedentes en este tipo de manifestaciones.<sup>5</sup>

Como vemos, los orígenes de la *capoeira* como lucha o como danza, es un tema que todavía no se logra determinar con puntualidad. De lo que sí se puede tener certeza es que se practicó alguna forma embrionaria de la misma durante los siglos XVII y XVIII. Hacia el primer cuarto del siglo XIX, las expresiones culturales negras como el *candomblé*, *el batuque* y *la capoeira*, empezaron a ser reprimidas por las autoridades. Sin embargo, continuaron practicándose a pesar de las circunstancias adversas, ya que daban a los africanos y a sus descendientes un elemento de identificación cultural. Cerca de los años treinta de este siglo, estas prácticas se habían consolidado como una forma de resistencia

---

<sup>4</sup> Religión afro-brasileña que adora a los *orixás*, deidades yorubas, originaria de San Salvador de Bahía. (Cavarozzi,2006:178)

<sup>5</sup> Generalmente los domingos o días festivos no se trabajaba, al menos que fueran días de cosecha, En estos momentos libres, los esclavos desarrollaban sus propias actividades, trabajaban en sus huertos y organizaban reuniones de improvisación musical en las que se practicaban danzas y juegos. Estas reuniones eran conocidas como *batuque*, este término también se utilizaba para denominar el ritmo tocado en el tambor y la danza que lo acompaña. (Oneyda, 1980)

negra de los sectores marginados en las nacientes ciudades.<sup>6</sup> Aunque con el tiempo han cambiado sus características, en el siglo XIX se pueden encontrar claras referencias documentales sobre la *capoeira* con dicho nombre.

En Brasil se abolió la esclavitud en 1888, y con ello se intensificó la migración de los negros que trabajaban en las plantaciones hacia las ciudades. A raíz de esto, la *capoeira* se expandió aún más entre los negros libres, porque aunque gozaran de una libertad formal, sus condiciones reales de vida no habían cambiado mucho. Por lo tanto, muchos ex-esclavos preferían evitar el maltrato de que eran objeto, elegían no emplearse y preferían ganarse la vida a través de la *capoeira*, *jugando* en plazas públicas y pidiendo dinero entre los transeúntes. En otros casos, formaron pandillas y utilizaron la *capoeira* para delinquir. Como consecuencia de lo señalado en líneas anteriores, en este período se empezaron a considerar las prácticas culturales de los negros marginales, y en particular la *capoeira*, como inadecuadas, y a los negros que no se insertaban en la estructura laboral de trabajo asalariado que se empezaba a constituir, se les consideraba *malandros*, *caboclos*, *capoeiras*, es decir, se les relacionaba con la delincuencia o el bandidaje y eran considerados delincuentes.

“En un contexto en el que para las clases más pobres y sobre todo para los sectores negros era muy difícil conseguir un trabajo que les diera una vida digna,

---

<sup>6</sup> La cultura popular puede funcionar como un elemento que sirve de espacio de resistencia a la imposición de valores culturales ajenos a un grupo; y también le sirve a ese grupo para desarrollar los suyos propios, ya que a través su cultura los miembros del mismo pueden diferenciarse y hacerse reconocer por otros. Por eso, la particularidad de la cultura popular es que evidencia la existencia de experiencias colectivas que no son reconocidas por la cultura establecida (Schelling & Rowe, 1991:27). En este sentido, la *capoeira* funcionó como forma de identidad negra a través de la cual los negros resistieron frente a la imposición de los valores culturales de la cultura mestiza o blanca de los grupos hegemónicos.

muchos negros llevaron un estilo de vida que los colocaba al margen de las convenciones de la sociedad, porque no se incorporaron a la dinámica de la vida laboral al que el sistema trataba de incorporarlos. Así, el *malandro* era un individuo que no necesitaba incorporarse al sistema para sobrevivir, un individuo que se las arreglaba para vivir a expensas de los otros. Aunque en un principio la figura del *malandro* se le veía con admiración, porque se le consideraba astuto e inteligente, con el tiempo, la *malandragem* fue rechazada y los *malandros* comenzaron a ser considerados delincuentes y vagabundos.” (López da Cunha, 2002:6-9).

Aunque la represión aumentó hasta el punto en el que la *capoeira* fue erradicada en algunas zonas del país, como Río de Janeiro o Sao Paulo, las características demográficas y culturales de la población de Salvador de Bahía, donde la cultura afro-brasileña es muy importante, permitieron su conservación, ya que ahí se refugiaron muchos *capoeiras* que huían de otras ciudades; además, debido a estas mismas circunstancias, adquirió elementos rituales de diferentes tribus africanas relacionadas con las prácticas del *candomblé*.<sup>7</sup>

Como ya vimos, es entre las expresiones culturales de los esclavos que trabajaban en las plantaciones de azúcar durante el Brasil colonial que la *capoeira* tiene sus antecedentes. Para los negros liberados que llegaban a las ciudades a finales del siglo XIX era una forma de lucha prohibida por las autoridades. Excepcionalmente, el gobierno la utilizó reclutando a destacados *capoeiristas* para integrarlos en el ejército a cambio de su libertad, fueron reclutados muchos durante la guerra contra Paraguay por ejemplo, pero, en general, era una práctica que no estaba permitida (Cavarozzi,2004).

---

<sup>7</sup> Sobre la relación entre *capoeira* y *candomblé* ver: Merrell, 2004.



### **CAPOEIRA REGIONAL**

A partir de 1937, durante el régimen de Getulio Vargas, los intelectuales emprendieron una búsqueda de elementos culturales que contribuyeran a generar un discurso de identidad nacional, y encontraron algunos de esos elementos en la cultura afro-brasileña. El tratamiento de lo popular por parte del gobierno en esa época utilizó dos estrategias: por un lado, se impidieron algunas de sus expresiones y se promovieron otras que pasaron antes por un proceso de “depuración”, para eliminar en ellas las características que no le gustaban a la burguesía en acenso. Así, con intención de construir una identidad que permitiera generar un lazo común entre los habitantes de una región cultural tan diversa, se manipularon expresiones como la *samba*<sup>8</sup> y el *carnaval*<sup>9</sup> que durante el gobierno

---

<sup>8</sup> Las sambas, surgidas en un principio en los espacios de reunión de los sectores negros marginados y que expresaban valores de su propia cultura fueron cambiando, pues los compositores se acoplaron a la nueva realidad; es decir, fueron aceptando la influencia que ejercía el Estado sobre su producción musical y se adaptaron a los cambios que generaba el incipiente desarrollo de la industria cultural. Todo esto formaba parte de un intento de homogeneizar la samba, de regular los mensajes que se transmitían a través de ella, particularmente en lo que se refería la “*brasileidad*”, pues se construyó por medio de este género musical un discurso de identidad que ocultaba las diferencias sociales, étnicas y regionales (Vicente, 1994 :20).

de Getulio Vargas fueron *elitizadas* y *blanqueadas*.<sup>10</sup> Lo mismo sucedió con la *capoeira*, el Estado buscó en ella un elemento más de la ansiada identidad cultural del pueblo, sólo que en este caso se adecuó a fin de cumplir con otra de las necesidades de la época: la “higienización social” y la “elevación moral”, a partir de las cuales se promovía también el cuidado de la salud y la práctica del deporte.

En este contexto, Manuel dos Reis Machado (1900-1974) mejor conocido como *mestre* Bimba, un respetado maestro de *capoeira*, abrió una academia de lo que llamó Lucha Regional Bahaina. En ella enseñaba una mezcla del *jogo de capoeira* tradicional, poniendo mayor atención a los aspectos dirigidos a la defensa y al combate. Fundó el Centro de Cultura Física y *Capoeira* Regional, y en 1953, después de que Getulio Vargas presenciara una demostración de *capoeira* Regional de la Academia de Bimba, declaró a la *capoeira* oficialmente una práctica deportiva. (Oliveira, 1997:22).

Posteriormente, con los cambios generados desde mediados de siglo como el proceso de urbanización, el desarrollo de los medios de comunicación, el ascenso de las clases medias, y el crecimiento económico considerable desatado

---

<sup>9</sup> Otro ejemplo claro de la política de censura implementada por el gobierno es el carnaval, pues en esta época fue disciplinado. Eduardo Vicente explica a este respecto, que durante el gobierno de Getulio Vargas se creó para el carnaval una samba de nuevo tipo, que incorporaba temas históricos y que hablaba de los acontecimientos que le interesaba al gobierno difundir. Además, a partir de 1935, los desfiles de Carnaval en Río de Janeiro comenzaron a ser subvencionados por el gobierno. En resumen, al ser institucionalizado, el carnaval pasó a formar parte de las manifestaciones culturales promovidas por el Estado y así se tuvo un mayor control sobre él (Vicente, 1994:18).

<sup>10</sup> El proyecto cultural del Estado Novo contemplaba dos políticas principales. La primera consistía en impulsar y apoyar la construcción de un referente cultural para los ciudadanos, y por otra parte, se trabajó para la preparación de un proyecto que promoviera la “elevación” cultural del pueblo. Esta ideología es una construcción a través de la cual las manifestaciones culturales producidas por los sectores subalternos poco a poco van siendo incorporadas a la cultura oficial, pues la cultura hegemónica se va apropiando de ella, manipulando su significado y controlando los elementos que le puedan parecer peligrosos o ajenos al orden que se quiere establecer. (Chauí, 1966, Barbero 1987, Canclini, 1989, Capelato, 1998, 1989, Schelling & Rowe, 1991).

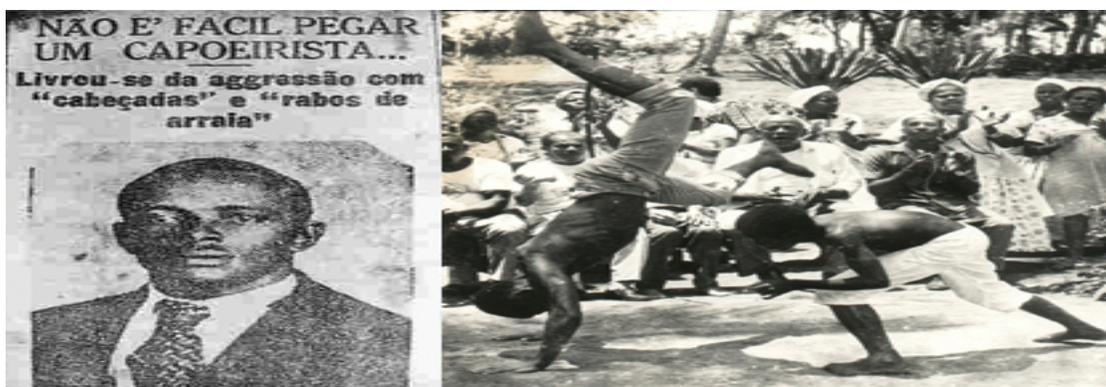
con el desarrollismo de Juscelino Kubistchek (1955-1960) se gestó un ambiente de optimismo por la modernización y de confianza en el progreso. Éste fue un periodo de búsqueda de expresiones populares urbanas que fueran viables comercialmente y que, además, no negasen las tradiciones culturales. En este contexto se expandió y consolidó la *capoeira regional*, asimilando los valores de la burocracia técnica del Estado, se fomentó la creación de federaciones de *capoeira* subordinadas al gobierno con la finalidad de organizarla, dirigirla y unificarla de acuerdo con los moldes existentes para otros deportes como el boxeo y las artes marciales<sup>11</sup>. Cuando en los años sesenta los *capoeiristas* bahianos emigraron hacia otras zonas del país en busca de mejores condiciones laborales, se fueron extendiendo los grupos de *capoeira* por el territorio brasileño. En 1972 fue proclamada deporte nacional y fue incorporada oficialmente a la Federación Nacional de Pugilismo. (Oliveira, 1997:24).

Para los años ochenta la *capoeira* Regional se había convertido ya –a decir de la investigadora, educadora y *capoeirista* Rosángela de Costa Araújo- en el estilo de *capoeira* hegemónico, en “*un estilo muy difundido dentro del cual se formó el mayor número de grupos conducidos por líderes muy jóvenes, como resultado de que su institucionalización permitió el surgimiento de muchos mestres*”(Costa, 2004:76) Esta autora también sostiene que a partir de la relación *capoeira*-deporte, se generaron academias como la Federación Internacional de

---

<sup>11</sup> En los años 30 la *capoeira* fue sacada del código penal, con la intención de quitarle la carga de desprestigio y estigmatización que tenía, se fue desestigmatizando desvinculándola de la relación que tuvo durante todo el siglo XIX con la marginalidad y el bandidaje. Como derivación de este proceso surge, como ya mencionamos la Lucha Regional Bahiana, posteriormente denominada Capoeira Regional (Costa, 2004:92)

*Capoeira*, Confederación Brasileña de *Capoeira*, diversas federaciones estatales y ligas municipales dentro de las que se propuso la profesionalización del *capoeirista*. De hecho, la autora comenta que de los Consejos Regionales de Educación Física (CREFs) y el Consejo Nacional de Educación Física (CONFEF), surgieron diversos intentos de generar una estructura organizativa unitaria. (Costa, 2004:76).



A 12 años de edad Bimba se inició en la *capoeira*. Su *Mestre* fue el africano Betinho, capitán de la Compañía de Navegación Baiana. En 1918, a los 18 años, Bimba comenzó a dar clases de *capoeira* en el barrio donde nació<sup>12</sup>.



<sup>12</sup>Capoeira Regional en [http://www.suldabahiaperu.com/historia\\_bimba.html](http://www.suldabahiaperu.com/historia_bimba.html)

La *capoeira* regional creada por Bimba fue motivo de mucha polémica entre los otros capoeiristas que no concordaban con su radical mudanza. Por otro lado, los periódicos y revistas de la época no se cansaban de noticiar sus proezas. La fama de Bimba y de la *capoeira* regional se propaga por el Brasil<sup>13</sup>



En 1932, *Mestre Bimba*, fundó su primera academia especializada con el nombre de "Centro de Cultura Física y Regional". Cinco años después, era reconocida y registrada oficialmente por el gobierno. En 1939, Bimba enseña *capoeira* regional en el cuartel de la CPOR. Instaló su segunda academia en 1942.



Bimba lleva la *capoeira* en exhibiciones por todo el país y el 23 de Julio de 1953, se presentó para el presidente Getulio Vargas, en el palacio de la Aclamación en Salvador, tornándose así el primer capoeirista en ser saludado por un presidente. Fue después de esta presentación que Getulio Vargas liberó las manifestaciones populares, hasta entonces perseguidas y, con eso, benefició a la *capoeira*, que dejó de ser prohibida por la policía<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Capoeira Regional, en [http://www.suldabahiaperu.com/historia\\_bimba.html](http://www.suldabahiaperu.com/historia_bimba.html)

<sup>14</sup> Capoeira Regional, en [http://www.suldabahiaperu.com/historia\\_bimba.html](http://www.suldabahiaperu.com/historia_bimba.html)

## LA CAPOEIRA ANGOLA

*“A Capoeira Angola, para aqueles que nela se iniciam, constitui, por si só, um universo de conhecimento específico, reproduzido principalmente através da oralidade, onde ganha vital importância a figura do mestre, seu discurso e o código de conduta compartilhado entre ele e seus discípulos. A hierarquia de valores dos angoleiros aparece regida por princípios relacionados à ancestralidade, fidelidade a esta e pertencimento à comunidade que a representa, que podem ser identificados tanto na conduta moral, quanto na expressão corporal do jogo da Capoeira”*  
(Costa Araújo,2003:7). 18

Como reacción al auge de la *capoeira* Regional, a partir de 1985 hubo una reemergencia de la *capoeira* tradicional que llevó a los viejos maestros a recuperar los elementos que a su parecer se habían perdido. Estos elementos fueron retomados de la propuesta de Vicente Ferreira Pastinha (1889-1974) de Salvador de Bahía -conocido como *mestre* Pastinha- quien desde 1941 organizó la primera escuela de *capoeira* tradicional como una contrapropuesta a la academización de la *capoeira* regional. Pastinha bautizó a ésta práctica *capoeira* Angola para reivindicar su origen africano. (Cavarozzi, 2006:58,60). Algunos de los principios fundamentales que *mestre* Pastinha transmitía a través de las enseñanzas de los alumnos y de los escritos que realizó fueron los siguientes: *“la capoeira no debe ser practicada como demostración de valentía o superioridad, pero puede ser usada como medio de defensa; el capoeirista de Angola debe de ser cauto y leal con los compañeros de juego, debe respetar las reglas y conservar el misticismo.”*

La religiosidad fue una parte fundamental de la concepción filosófica de Pastinha, quien no creía en una religión particular institucionalizada, sino en una ideología religiosa relacionada con el misticismo africano. (Cavarozzi, 2006:60).

La *capoeira* Angola se practicó durante muchos años sólo entre los sectores más pobres de la sociedad; en ella se puso más atención al ritual, a la música, a sus elementos teatrales, al sentido lúdico del juego, y no tanto a su parte competitiva. Los discípulos de Pastinha resaltan la importancia de su valoración histórica, de la reivindicación de la cultura africana y la reflexión sobre su aportación a la formación de la sociedad brasileña. Incluso destacan su importancia como una expresión cultural heredera de las prácticas educativas comunitarias negras<sup>15</sup> Por eso es importante para ellos conservar su forma de transmisión oral, porque esto permite generar mayor conciencia sobre su relación con la memoria histórica y permite también preservar el interés por el conocimiento de sus fundamentos originales. Para los integrantes de la tradición de Angola sus aprendizaje representa la transmisión de virtudes como la confianza, el reconocimiento mutuo y el respeto al otro: *“sua prática é uma trajetória de exigências que passam pelo cuidar de si também cuidando do outro”* Incluso para algunos *mestres* se vincula con una ética religiosa, sin que eso signifique que todos pertenecen al *candomblé* u otras expresiones de religiosidad africana. (Costa, 2004:20, 21,22)

“Nesta Roda estamos nos empenhando no diálogo entre os saberes produzidos na cultura popular e sua dimensão histórico-existencial, com os entendimentos sobre o lugar do jogo como um sistema cultural que orienta tantas relações sociais quantas forem necessárias à constituição das identidades entre as

---

<sup>15</sup> Puede decirse que se recuperan algunos principios de los sistemas tradicionales educativos africanos que presentan como características: i) es un sistema endógeno; ii) global; iii) administrado por todos, en todos los lugares y todo el tiempo iv) es funcional; v) esta integrado a la producción (pedagogía de la participación, de la experiencia); vi) integra el espíritu comunitario; vii) como es una educación para todos, es una educación permanente (Costa, 2004:72,73)

peças. Aqui, a dinâmica civilizatória das nossas africanidades, neste caso, orientadas na continuidade dos ensinamentos deixados por uma tradicional linhagem da *Capoeira* Angola, dialoga com a realidade política brasileira desde os anos 80 do século XX adotando práticas educativas responsáveis pela formação de uma identidade amadurecida pela vivência na diversidade. (Costa, 2004:19)”

Por eso, Costa de Araújo encuentra que los integrantes de los grupos de la *capoeira* Angola entienden la *capoeira* como una filosofía de vida y como una expresión cultural, en clara oposición a su definición deportiva. (Costa, 2004:35) Algunas de las razones que explican su gusto e interés por este estilo en particular son que contribuye a la generación de comunidad y reconocimiento mutuo entre las personas, porque alrededor de ella se desarrollan formas de solidaridad en la vida cotidiana, porque permite el desarrollo corporal y contiene una cierta espiritualidad fundada en la tradición oral de los negros, también sostienen que tiene un importante potencial educativo y que es un buen ejercicio de autoconocimiento, manifiestan que crea conciencia acerca sus raíces y propone un interesante modelo de convivencia social, destacan el interés por el trabajo socio-cultural que se desarrolla alrededor de ella añadiendo que mejora la calidad de vida, o bien, señalan que conserva su carácter de juego en el que no se separa lo corporal, lo mental, lo espiritual y lo político. Finalmente, expresan que enseña el amor al conocimiento y ayuda en el proceso de integración del individuo en la colectividad etc<sup>16</sup>. (Costa, 2004: 84)

---

<sup>16</sup> Estos datos proceden de los resultados arrojados por las entrevistas realizadas a angoleiros del grupo Nzanga y Fica por parte de la investigadora Rosangela Costa Araujo en su trabajo *le, viva meu mestre. A Capoeira Angola da 'escola pastiniana' como práxis educativa*, Universidad de Sao Paulo, Sao Paulo, 2004.

Alrededor de la *capoeira* se tejen vínculos con grupos de samba, *batuque*, *candomblé* y otros dedicados a la enseñanza de expresiones culturales y artísticas diversas. Así, en los sitios en los que se acude a aprender *capoeira* se puede tener acceso a clases de danzas afro-brasileñas y afro-caribeñas, se organizan ciclos de cine, exposiciones fotográficas, exposiciones artísticas, exposiciones de trajes y comidas tradicionales etc. (Costa, 2004:56,57) Algunos grupos contemporáneos de *capoeira* Angola, tienen una vinculación importante con universidades, intelectuales, artistas, organizaciones sociales, movimientos políticos, comunidades de barrios populares y con diversas instituciones educativas (sin estar insertos en ellas necesariamente). Como es el caso, por ejemplo del *Grupo de Capoeira Angola Pelourinho* y la *Fundación internacional de Capoeira Angola*, que han organizado seminarios, cursos y trabajos de corte académico (Costa, 2004:52). Entre estos grupos se puede verificar una importante presencia de jóvenes universitarios de clase media, y aunque no dejan de tener una composición socio-económica diversa, en las últimas décadas pasaron de estar compuestos por habitantes negros de los barrios marginales, a ser grupos interclasistas y multirraciales cuyos integrantes, en general, no acceden a ella con el interés de hacer una carrera deportiva.

Por otra parte, es importante mencionar que para los *capoeiristas* angoleiros, la *roda* de *capoeira* es el lugar en el que se establece un diálogo con el pasado y en el cual se muestran los valores del grupo específico en los que el jugador ha sido formado. En la *roda* se hace evidente la “tradicción” a la que se

pertenece, la “genealogía”, el “linaje”, incluso puede decirse que quien juega lleva en su propia práctica la “marca” de su maestro en su estilo de juego y en su comportamiento ético. Por eso, la enseñanza de la *capoeira* se da en torno a la relación entre maestro-discípulo, en la que este último se vuelve un representante de los principios éticos que imperan en su grupo y, por lo tanto, tiene la responsabilidad de mostrarlos cuando esta en una *roda*. Por eso, en la *capoeira* angola los alumnos no se preocupan por obtener un grado, sino por ser merecedores de la confianza y la amistad de su maestro, porque en eso radica el reconocimiento de su trabajo. (Costa, 2004:126)

Por otro lado, cabe señalar que a través de la formación de grupos de estudio y grupos de trabajo vinculados entre sí, los *capoeiristas* participan en proyectos sociales y organizan eventos culturales, formándo una red cuyos miembros<sup>17</sup> contribuyen al fortalecimiento de la identidad, a la generación de resistencia cultural y a la formación ciudadana de los sectores marginados de las ciudades, ya que generan proyectos que buscan contrarrestar la exclusión o discriminación de la que son objeto dentro de los ámbitos institucionales, por ejemplo la escuela.<sup>18</sup> Pero a pesar de funcionar como un espacio de transmisión

---

<sup>17</sup> Se es *angoleiro* de determinado grupo y discípulo de determinado *mestre*, para, a partir de ahí, reconocerse hermano, primo, sobrino etc, de determinado maestro y organización, esto en una clara alusión a la “familia amplia” o familia de santo del *candomblé*. (Costa, 2004:47).

<sup>18</sup> Entre los grupos que forman esta red de Comunidades de Capoeira Angola se encuentran la Fundación Internacional de Capoeira Angola y el Instituto Nzinga de Capoeira Angola (Costa, 2004:28) Algunos de los trabajos mas significativos de este *tronco* fueron realizados a partir de 1989, con el Grupo de Capoeira Angola Pelourinho/GCAP, en Salvador, a través de asociaciones de habitantes de los barrios populares e incluso con organizaciones ligadas al Movimiento Nacional de Niños y niñas de la calle/MNMMR (Costa, 2004: 49.48)

de saberes, no se asumen como una organización educativa formal, ni les interesa serlo, Costa Araújo sostiene que tal rechazo responde al interés por mantener una autonomía e independencia frente a los controles oficiales.

“Nós somos e continuaremos a ser parte desta sociedade, contudo, não de forma passiva, pois, devemos também continuar a aumentar o que temos de melhor dentro dela. Nenhum sistema ou sociedade pode engolir a grandeza de um indivíduo, uma vez que este tenha tomado consciência destas suas virtudes. Por isso o conceito de institucionalização da *capoeira* não cresceu tão profundamente dentro da maioria das comunidades de adeptos desta arte, especificamente nas comunidades de *Capoeira Angola*.(Costa, 2004:45)

Sostiene además, que la formación de ligas municipales, de federaciones estatales, y de conferencias nacionales facilitan su manipulación. Para ilustrar mejor la posición de los angoleiros a este respecto, nos comparte una cita muy esclarecedora manifestada en palabras del *mestre* Cobra Mansa, quien en “*O manifesto do capoeira*”, planteó:

“Embora estejamos abertos para crescermos no espírito e conhecimento da *Capoeira*, queremos evitar a imposição de valores de um grupo de pessoas e burocratas que já tenham criado as suas próprias escalas de valores. Queremos uma comunidade que celebre e encoraje a individualidade e a cooperação entre seus membros; uma comunidade mundial de *capoeira* que respeite diferentes valores, crenças, pontos de vista, práticas, etc.; em resumo, o que queremos é uma comunidade que respeite as nossas diferentes estórias e histórias, as nossas vidas diferentes e o nosso crescimento em direções variadas para o seu próprio fortalecimento.” (Costa, 2004:46)

En suma, Costa Araújo se refiere a la *Capoeira Angola* como a una “*familia extensa*” conformada por grupos que se encargan de mantener espacios de educación y reflexión socio-política conservando el sentido del placer por el

aprendizaje, el sentido del juego que la *capoeira* contiene y el sentido de comunidad que los *angoleiros* buscan preservar. *La tradición de Angola lleva a cabo un juego político que involucra resistencia cultural, conservación de la memoria de los pueblos negros, interviene en el campo educativo y representa un sistema cultural complejo, abierto a la alteridad y promotor de acciones dirigidas al fortalecimiento de la identidad comunitaria, la autonomía y la autorepresentación.*(Costa, 2004:135)



*Mestre Pastinha* desciende de padre español y madre bahiana, fue bautizado en 1889 con el nombre de Vicente Joaquim Ferreira Pastinha, en la ciudad de Salvador-Bahía. Se cuenta que el comienzo de su vida en el mundo de la *capoeiragem* aconteció cuando tenía 8 años , siendo su *mestre* el africano Benedito, que al ver como era golpeado por un niño mas viejo, resolvió enseñarle las mandingas, negaças, golpes, guardias y malicias de la Angola.<sup>19</sup>

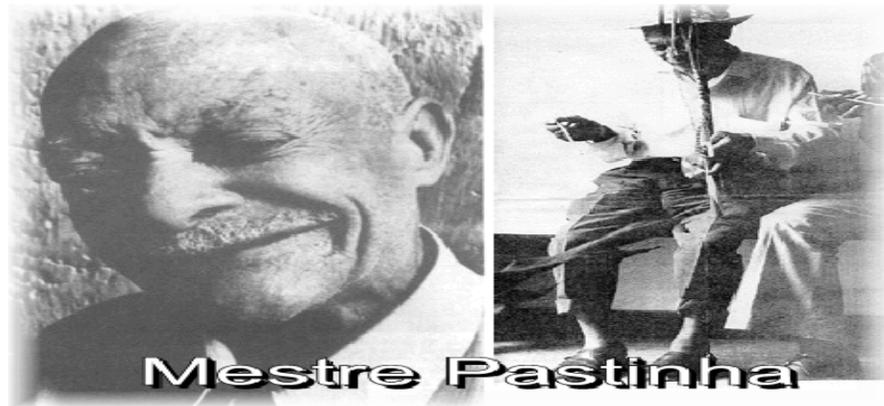


*Mestre Pastinha* conocía la *capoeira*, sabía que era importante continuar aquella cultura, aconsejaba que era preciso tener calma en el juego “cuanto más calma mejor para el capoeirista”, y que la *capoeira* “es el padre y madre de todas las luchas de Brasil.”<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Capoeira Angola en <http://www.ruedadesol.com/capoeira/mestre-pastinha-capoeira-angola.php>

<sup>20</sup> Capoeira Angola en <http://www.ruedadesol.com/capoeira/mestre-pastinha-capoeira-angola.php>



Como pudimos observar en el apartado anterior, las diferencias entre la *capoeira* Angola y Regional no son sólo diferencias de técnica. La *capoeira* Angola es considerada una expresión cultural relacionada con las artes africanas y con la idea de enseñar libertad, independencia e individualidad; es también un elemento de identidad étnica y cultural de los negros marginales que se practicó por décadas entre los pobres (aunque ahora se juega también entre los sectores medios) y es también un juego que deja mucho espacio a la improvisación. Se aprendía en sus inicios de manera informal, en las calles, mercados, plazas públicas, sobre todo afuera de las iglesias (aunque ahora se practica también en

espacios cerrados, las *rodas* continúan teniendo lugar en los espacios públicos), su transmisión es oral y para practicarla no se utilizan uniformes ni distintivos de grado. Además, la *capoeira* Angola lleva un ritmo lento y contiene pocos movimientos acrobáticos o espectaculares; es un juego más centrado en los movimientos que se hacen con los pies y las manos apoyadas en el suelo. Por otra parte, dentro de la *capoeira* Angola se pone mucha atención al estilo de juego, y por su carácter lúdico, no se enfatiza su aspecto competitivo.

La *capoeira* Regional, en cambio, fue practicada por los sectores medios en ascenso, sobre todo universitarios que tenían alguna formación en educación física. De hecho, durante la década de los sesenta y setenta, fue incorporada a las academias de policía y al sistema de enseñanza escolar. Se enseñaba de manera formal y se acreditaba su aprendizaje por medio de diplomas, se establecieron jerarquías de grado o niveles y se instauró la entrega de cintas de colores como forma de distinción jerárquica, se conformaron procesos de evaluación y graduación y se instauró el uso de uniformes; todo esto, de manera parecida a las artes marciales. La *capoeira* Regional presenta muchos movimientos acrobáticos y saltos o “patadas” espectaculares en las que los jugadores están en el aire; en suma, se trata de una *capoeira* más aérea y rápida, que exige mayor capacidad física de sus practicantes. En ella, además de que las técnicas y métodos de enseñanza se estandarizaron, se organizaban torneos, se practicaba en espacios cerrados y con un sentido claro de competencia.

Pero si para los *angoleiros* el proceso de institucionalización y regulación de la *capoeira* relacionada con la conformación estable de sus organizaciones

responde al interés por “modernizarla” y vincularla con las instituciones culturales y deportivas oficiales, lo cual significa blanquearla y convertirla en una práctica elitista; para otros esa es una perspectiva “purista” que defiende una conservación inmaculada que es históricamente imposible, plantean que tiene necesariamente que cambiar y adecuarse a las nuevas circunstancias. Pero este es un debate que se ha dado sobre todo en su contexto cultural de origen y sobre el cual no podemos profundizar aquí, pero si consideramos que es muy importante entender –y por eso lo hemos traído a colación- que esta confrontación expresa la paradoja de que la misma expresión cultural ha seguido en su evolución histórica caminos opuestos y encontrados, y que no puede entenderse el proceso de maduración de ninguna de las dos tradiciones (Angola y Regional) sin ubicarlas en su relación mutua.

Sin embargo, para el caso de la práctica de la *capoeira* en México el problema se complica, porque estamos ante una práctica desterritorializada con características distintas a las de su contexto cultural de origen, lo que implica un cambio en los contenidos de este debate y en la forma en la que se manifiesta dicha paradoja. Pues nos encontramos frente al hecho de que en México, tanto la *capoeira* Angola, como la *capoeira* Regional, se practicaron desde el principio entre sectores medios sin un vínculo necesario con la africanidad, en un país en el que no tuvo relación con la formación de la identidad o la cultura nacionales, y tampoco ha tenido vínculos con las instituciones educativas o deportivas oficiales (en el sentido de que hayan querido incorporarla en sus programas). Por eso, consideramos necesario salir provisionalmente del marco de este debate, para empezar por describir cuándo y cómo llega la *capoeira* a nuestro país, y así

poder reflexionar sobre las implicaciones que tiene su práctica en este contexto particular. Posteriormente, a partir de lo expuesto antes por Rosángela Costa Araújo, intentaremos mostrar algunas de las diferencias en el ejercicio de la *capoeira* Angola en Brasil y México, acercándonos a lo que expresan los propios *capoeiristas* sobre su experiencia. Finalmente, recuperando los planteamientos de los capítulos anteriores veremos sus formas de expresión en nuestro contexto relacionados con los temas del cuerpo, el espacio y la socialidad.

## LA CAPEOIRA EN MÉXICO

La *capoeira* llegó a México cuando en 1992 el *capoeirista* argentino Mariano Andrade comenzó a dar clases en un taller auspiciado por la UNAM que se impartía en el antiguo Colegio de San Ildefonso. En 1994 fue invitado por una compañía de danza para dar un taller en “Punto del Espacio”, que culminó en el primer *batizado*<sup>21</sup> realizado en nuestro país. También en 1994 pasó por México el maestro Armando Pequeño para impartir talleres de *capoeira* organizados por la Coordinación Nacional de Danza en Jalapa, Veracruz y en la Ciudad de México. En 1995 se formó “Hollín Bao”, un grupo integrado por músicos y bailarines dedicado a la difusión de las expresiones africanas en México dirigido por Mariano Andrade. El grupo integró *rodas* de *capoeira* a su repertorio hasta su disolución en 1996. (Flores, 2000:15).

---

<sup>21</sup> El *batizado* es una celebración de iniciación en el mundo de la *capoeira*, que se ofrece por el grupo a aquellos estudiantes que han demostrado mayor dedicación; asistiendo a clases con regularidad o destacando en su desempeño por un periodo de tiempo determinado. Es el momento en el que los miembros de la *capoeira* regional muestran su destreza y los movimientos y técnicas que han aprendido. En ambos estilos de *capoeira*, Angola y Regional, los *capoeiristas* toman un nombre de guerra, se “bautizan” y se ponen un nombre que es el que usarán dentro de los grupos. (Cavarozzi, 2006: 177)

En 1997 se fundó “*Banda do Sací*”, grupo que dirige Mariano Andrade y que desde diciembre de ese mismo año practica *capoeira Angola*. (Flores, 2005:16) Este grupo practica en la Ciudad Universitaria, en el Circo Volador y en el Faro de Oriente de la ciudad de México. Posteriormente “*Banda do Sací*” trajo a este país al *mestre* Curió de Salvador de Bahía. Este *mestre* les propuso que se unieran a su grupo, *Escola Capoeira Angola Irmaos Gemeos Do mestre Cuiró (ECAIG) de Bahía*, a partir de entonces, los integrantes de “*Banda do Sací*” tuvieron que decidir el estilo que practicarían, ya que esta escuela practicaba una *capoeira* más tradicional que la que hacían ellos. “*Banda do Sací*” se unió a la escuela de Curió, pero algunos alumnos se salieron para formar otros grupos. (Cavarozzi, 2006: 111)

En 1998 Adolfo Flores formó “*Capoeira Longe do Mar*” con personas interesadas en practicar *capoeira regional*. En 1998 otro alumno que pertenecía a Banda do Sací, Gabriel Boffman, se separó del grupo, y junto con un *mestre* brasileño, Pedrinho de Caixas, formó una sede en México del grupo Terreiro Mandinga de Angola que Pedrinho había fundado en Brasil en los años ochenta. (Cavarozzi, 2006: 112). En agosto de 1998 se formó en Jalapa el grupo “*Cativeiro*”. Durante 1999 se establecieron en la Ciudad de México “*Cumbe*” y “*Abolicao*”, y en el año 2001 Alejandro Ruiz, formó el grupo de *capoeira* “*El Callejón*”.

En el año 2001 también *mestre* Pe de Chumbo, de Salvador de Bahía viajó a México y formó el *Centro Esportivo de Capoeira Angola* que se integró con dos pequeños grupos que entrenaban informalmente en distintos lugares: el “*voo do murcego*”, que se reunía en una pequeña casa de cultura autónoma en Iztapalapa,

y otro que se reunía en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. (Flores, 2000:15, Cavarozzi, 2006:112,113). Además de estos espacios en donde se practica específicamente *capoeira* Angola, y del grupo “*Capoeira Longe do mar*” cuyo estilo es la *capoeira* Regional, también se ejerce en una gran cantidad de gimnasios y centros deportivos en la ciudad. Como vemos, la juventud mexicana ha sido tierra fértil para el crecimiento de esta expresión cultural, pero ¿qué es lo que para las juventudes mexicanas significa esta expresión cultural brasileña?

Para contestar esta pregunta hemos realizado una serie de entrevistas con integrantes del grupo Terreiro Mandinga de Angola, buscando rescatar la forma en la que se vive la experiencia de la *capoeira* desde la perspectiva de los propios *capoeiristas*. Los testimonios aquí recogidos reflejan las diferencias y coincidencias de sus integrantes en torno temas generales que si bien se plantearon con una guía elaborada previamente, se procuró no producir un diálogo rígido que impidiera que se expresaran amplia y abiertamente al respecto. Así, las opiniones que esbozaremos a continuación pueden presentar opiniones coincidentes, en ocasiones contradictorias o enfrentadas de los integrantes del grupo con respecto a su comprensión de la *capoeira*, lo que muestra que no hemos intentado hacer una estructuración de pautas de conducta ni una homogeneización de percepciones que no existe. Además consideramos que dichas divergencias derivan de su amplitud (un juego que integra un trabajo con las diversas dimensiones de la persona) y reflejan el carácter paradójico de su forma de

manifestarse socialmente y que un registro lineal y perfectamente coherente no estaría manifestando lo que este juego realmente es.<sup>22</sup>

Dicho lo anterior, daré algunos datos adicionales sobre el grupo Terreiro Mandinga de Angola (TMA). Su fundador y *Mestre* se llama Pedrinho de Caixas, los profesores del grupo son *Sereno, Jagad y Cobra Preta, Agustina*. (Jagad se encuentra actualmente a cargo del grupo, ya que Pedrinho está fuera del país). Los entrenamientos se llevan a cabo en el Centro Cultural La Pirámide, durante algún tiempo realizaron *rodas* en el Jardín Hidalgo frente a la Parroquia de San Juan bautista en Coyoacán, actualmente realizan *rodas* en la pirámide todos los viernes, también imparten clases en la UNAM y ocasionalmente hacen *rodas* fuera de su centro cultural y con otros grupos. La gran mayoría de los alumnos del TMA son jóvenes entre 17 y 25 años (aunque también hay niños), en su mayoría de sectores medios estudiantiles. Para la investigación también recabamos la opinión de personas de 30 a 35 años para tener acceso a la perspectiva que sobre la *capoeira* tienen aquellos que llevan más tiempo dentro del grupo.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Cabe aclarar también que los resultados de las entrevistas se interpretaron a la luz de su relación con el contexto social, político y cultural, de su confrontación con los testimonios del conjunto de los entrevistados y con la información que hemos venido recabando sobre la *capoeira*. También cabe decir que aquí recabamos lo más importante de los testimonios, y que se integran en el conjunto del texto en la medida de lo posible, porque consideramos que esto enriquece la investigación.

<sup>23</sup> En su mayoría los comentarios vertidos en éste capítulo surgen de los testimonios de Ireri Morales, Psicóloga (6 años de práctica), Adriana Nieves diseñadora (poco más de 4 años de práctica), Erika Lindig, filósofa (6 años de práctica), Alberto, trabajador (5 meses de práctica). Jagad músico (14 años de práctica), Mariana Cavarozzi antropóloga, (6 años de práctica), todos ellos pertenecen son integrantes del grupo TMA, a excepción de Alejandro Ruiz, bailarín (14 años de práctica) quien es profesor y líder del grupo “El Callejón”.

## CAPOEIRA Y DEPORTE

*O atleta treina com afincos seu corpo e seus músculos,  
mas não amplia sua visão da vida, nem cresce espiritualmente,  
e vai cada vez mais se afastando do fundamento da capoeira.  
Ele não joga, não tem bom humor,  
é um atleta, mais não é um artista.*  
**Néstor Capeoeira.**

Existe una coincidencia entre lo que manifestaron los angoleiros mexicanos y los angoleiros brasileños entrevistados por Rosangela Costa Araújo en cuanto a la forma de entender lo que es la *capoeira*. Los mexicanos también se refieren a ella en un sentido amplio, como una manifestación cultural que involucra aspectos físicos, emocionales, espirituales y como una forma de comunicación a nivel personal y colectivo. Para Ileri *“la capoeira es un estilo de vida, incluye todo lo que creo que pueden incluir las cosas de la vida, por un lado la parte espiritual, la expresión corporal, la parte deportiva, la parte social y la emocional”*. (Morales 2010). Para Adriana *“la capoeira es un latido constante, es felicidad, alegría, es movimiento, es una forma distinta de mover el cuerpo, es lucha, es danza, es expresión, es una manera de comunicarte con una persona sin hablar*. (Adriana, 2010) Erika por su parte, se refiere a la *capoeira* como *“una actividad cultural-religiosa producto de un proceso colonial, pero también es una alegoría de todo tipo de relaciones, que se manifiestan en la roda, la mandinga por ejemplo (que yo traduciría como astucia y no tanto como malicia) que es actuar según las circunstancias, tiene que ver con el espíritu de la capoeira* (Lindig, 2010) Para Alberto es una práctica muy enriquecedora física, mental, espiritual y culturalmente por todo lo que se llega a conocer de la cultura afro-brasileña,

además de que te enriquece la convivencia con personas con las que se tienen cosas en común (Alberto, 2010)

Todos ellos han tenido experiencias previas en la práctica de algún deporte o alguna actividad física, pero refieren que la *capoeira* Angola les ofrece esa posibilidad de desarrollo físico, de ejercicio corporal y de cuidado de la salud, pero que contiene algo diferente. Jagad –profesor actualmente del TMA y *capoeirista* desde hace 14 años-, dijo que la *capoeira* le da lo que un deporte ofrece en cuanto al trabajo con el cuerpo y que eso le interesó, pues toda su vida ha sido deportista. En este mismo sentido se expresó Ileri, quien comentó que practicó deportes desde niña y que la *capoeira* incluye una parte deportiva. Erika, también practicó deportes e hizo acrobacia circense, y nos dijo que la *capoeira* le gustó porque incorpora un trabajo físico exigente lo que es muy importante para ella. Alberto por su parte practicó fut-bol y comentó que le gusta porque lo ejercita y le da energía, además de que lo mantiene con buena salud. Las referencias en este sentido se repiten en los testimonios de Alejandro, Mariana y algunos otros alumnos del TMA, en los que resalta el hecho de que no es **sólo** una práctica marcial o deportiva, aunque no descartan que también incluya esos aspectos.

Estos testimonios reflejan una diferencia con respecto a lo que dijeron los angoleiros brasileños, pues éstos últimos rechazaron en principio su definición deportiva porque la consideran reduccionista y despolitizante, y frente a ella enfatizaron su relación con la cultural africana y su herencia histórica. En el caso de los angoleiros mexicanos, si bien tienen claro sus orígenes históricos y su relación con la africanidad, vemos que en sus “definiciones” aparece en primer término su relación con la comunicación personal y colectiva, con el trabajo físico

(incluyendo el deportivo) con la música y con el tipo de convivencia que produce. No hacen tanto énfasis en el hecho de que no sea un deporte. De hecho, manifiestan que lo es (en el sentido de trabajo físico). Pero al mismo tiempo, al preguntarles sobre las diferencias entre *capoeira* Angola y Regional, de inmediato resaltaron paradójicamente su carácter cultural y “no deportivo”.

Desde el punto de vista de la competencia, habíamos visto que los brasileños insistieron mucho en su carácter no competitivo para destacar su dimensión comunicativa, expresiva y religiosa. Los angoleiros mexicanos, aunque también mencionan su aspecto expresivo, reconocen que es competitiva. Manifiestan que no deja de haber competencia debido a que siempre hay emociones involucradas “*Las dos son competitivas pero la otra (regional) es más individual*” (Ileri, 2010). Para Adriana en la *capoeira* Angola sí está presente la competencia, porque se juega mucho con el ego, con los impulsos: “*están presentes todos esos sentimientos de poder, de demostrar que puedes más*”, aunque reconoce que en ese grupo les han enseñado que lo que importa es la comunicación y no la competencia, dice que no siempre se logra controlar ese sentimiento, que a veces es difícil no competir. (Adriana, 2010) Mariana, por su parte, explica que en la interacción corporal con otra persona se confrontan distintos aspectos de la forma de relacionarse con ella en un grupo, y se afrontan las percepciones de uno mismo y del otro, percepciones que se construyen y deconstruyen continuamente, lo que permite la aparición del conflicto. (Cavarozzi, 2004:27) Al parecer no solo el sentido de competencia está presente, la agresión puede llegar a aparecer cuando se pierde el control de las emociones: “*cuando un mestre no se lleva con otro, y se enojan, entonces los alumnos están al pendiente*

*de que no se meta nadie*". (Ileri, 2010) Para Erika "*hay grupos que se llevan fraternalmente pero si un mestre se pelea con otro, todos tienen prohibido convivir con el otro grupo. Hay pasiones atravesadas, debería haber una comunidad, pero también hay conflictos*". (Erika, 2010) Adriana también dijo haber presenciado *rodas* en donde se pierde el control y se da una agresión, pero en su caso comenta que el enfrentamiento se resolvió dentro del mismo juego. (Adriana, 2010).

Una de las interpretaciones que nos permite el acceso a estos testimonios es que cuando los brasileños insisten en que la *capoeira* no es un deporte, tratan de diferenciarla con respecto a lo que en Brasil representa el estilo Regional, y están pensando en una práctica académica regulada oficialmente. Asimismo, cuando hablan de competencia están pensando en el establecimiento de un ganador dictado por un *mestre*, quien detenta un grado superior otorgado a su vez institucionalmente. La menor insistencia en hacer esta diferenciación por parte de los angoleiros mexicanos, se debe aparentemente a que están entendiendo el deporte como un trabajo físico y corporal exigente, y cuando hablan de competencia se refieren al reto personal de mostrar físicamente más capacidad que el otro (aunque nadie se los reconozca oficial o institucionalmente), o bien, cuando se pierde el control de las emociones. Y si bien expresan en general que la *capoeira* regional está más "comercializada" no mencionan que esté "institucionalizada", y por eso no tienen empacho en reconocer que su estilo – Angola- incluye deporte y competencia<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> En este punto cabe aclarar que Mariana y Erika si hablaron de su acedminzación, pero Mariana se refiere con ello a la organización que impulsó Pastinha (lo que Araujo considera una familia

A pesar de las diferencias en cuanto a la concepción deportiva, encontramos grandes coincidencias si se la entiende como juego, pues todos mencionan que lo lúdico es parte de su esencia. El juego se expresa en la malicia (astucia), y ésta que ya vimos que se ve en la capacidad o habilidad de fingir que se hace un movimiento, pero realmente se hace otro, en engañar al oponente, en distraerlo, en burlarlo, en “*hacer la finta*”. Lo que en el juego de la vida consiste en dos aspectos, en primer lugar, en el tener conciencia de los problemas, de las dificultades y la existencia de la maldad humana, y al mismo tiempo enfrentarlo todo con humor e ironía; y en segundo término, en el sentido de que el juego de la vida se actúa observando las fuerzas y debilidades de las otras personas y adaptándose o evitando el “deber ser” social. En ese sentido se juega con las reglas, con las situaciones, a veces se juega a “aparentar”, “hacer como”, fingir . En este sentido para Nestor Capoeira la *roda* de capoeira es la representación del teatro de la vida. (Capoeira, 1999:26) Aquí vemos una relación con lo que Maffesoli llamó el aprovechamiento en espacios intersticiales que representan formas de eludir o relativizar las instancias de poder. Este es el *no-activismo dinámico*, una relación ambigua de pasividad y creatividad, de disimulo y acción

---

amplia) para evitar su desaparición, para retomarla y revitalizarla. Erika hace referencia a la academización por el hecho de que los profesores tienen que cobrar las clases o entrenamientos para poder vivir y porque su enseñanza se da en salones de universidades y en centros culturales. Pero hay que aclarar que a pesar de ello no existe en México el proceso de institucionalización de la capoeira que tanto cuestionan los angoleiros brasileños, refiriéndose a su incorporación a las instituciones educativas o deportivas oficiales, que en nuestro caso tendría que ver con su incorporación o absorción por parte de la SEP (Secretaría de Educación Pública, a la ESEF (Escuela Superior de Educación Física) o a la CONADE (Comisión Nacional del Deporte). Sobre su comercialización pasa algo similar, nuevamente están pensando en el hecho de que los maestros cobran por dar clases de capoeira, y de que los alumnos son de sectores sociales que pueden pagarlas. En el próximo capítulo estableceremos en qué sentido, o hasta qué punto, su comercialización implica un vaciamiento de sus fundamentos y una neutralización de su potencial crítico.

discreta. Esa duplicidad con la que podemos adaptarnos a ciertos aspectos de las normas sociales y resistir a otros, o bien evadirlos, lo que no es pasividad sino un rechazo a la reproducción de los valores establecidos. *“Fingir e uma parte essencial da malícia, e isto gira em torno de regras sociais. O capoeirista toma vantagem de vítima que segue as regras do como “se deve” agir (Capoeira 1999).*

## **CAPOEIRA Y RELIGIOSIDAD**

*No Oriente existe o zen,  
a Europa desenvolveu a psicanálise,  
no Brasil temos o jogo de capoeira.  
**Nestor Capoeira.***

En cuanto al tema religioso sucede algo similar, ni en Brasil ni en México es necesario participar del *candomblé* para ser *capoeirista* y por lo tanto no todos los *capoeiristas* están igualmente interesados en su dimensión religiosa, pero los entrevistados brasileños destacaron su relación con la africanidad y el *candomblé*. Los angoleiros mexicanos se mostraron conscientes de su relación con la historia de la población negra y con sus religiones, saben que es una práctica ritual y se refieren a ello como un elemento que les parece importante, pero no todos expresan un conocimiento sobre el tema o un interés por involucrarse en este aspecto de la misma. Adriana dijo tener interés por esos aspectos rituales debido a su relación con las danzas afrobrasileñas *“esa parte siempre ha estado presente en la capoeira, pero uno puede tomarla o no, a mi me interesa mucho ese tema de los orixás, de sus danzas y leyendas. Otros te preguntan sobre eso, porque es algo interesante, otros lo ven medio raro, con extrañeza”* (Adriana, 2010). Ireri por su parte se refiere a los aspectos rituales

como parte del trabajo del grupo *“Aquí salimos y todos nos cooperamos para la ofrenda para yemanya”* y repetimos un comentario suyo previo *“uno puede creer o no en esas cosas, pero hay ahí una espiritualidad, es una energía* (Ileri, 2010). Desde un punto de vista crítico pero muy respetuoso Erika comenta que es difícil incorporarla culturalmente aunque sea una práctica cotidiana y aunque se entrene todos los días porque *“es un ritual vinculado con la religión, con el candomblé, ¿qué tanto uno se apega o no a las practicas rituales? es difícil decirlo porque te acercas a una religión que no es la tuya a una lengua que no es la tuya”*. (Erika, 2010) Alberto muestra una conciencia de los aspectos rituales, pero un interés un tanto más intelectual por conocer estos aspectos de la cultura brasileña aunque sean ajenos al contexto mexicano *“se que tiene que ver con el rescate de las tradiciones, aunque se trata de los esclavos brasileños, a mi en particular de esas tradiciones me interesó principalmente la música”* (Alberto, 2010). Jagad nos dijo que es una expresión cultural en donde está presente la poesía, la danza, la música y la religión, que despierta una sensibilidad personal y en conjunto *“que también te pone en relación con la parte espiritual de uno mismo y en el sentido del contacto con la naturaleza, es un diálogo a través del cuerpo que tiene que ver con el contacto físico y emocional”* (Jagad, 2006).

Considero que ellos están menos preocupados por defender la particularidad y la identidad de la *capoeira* Angola en los mismos términos que los brasileños. Seguramente esta diferencia se debe a que los brasileños establecen la relación directa entre *capoeira-candomblé*. Y si bien es cierto que para los angoleiros mexicanos la *capoeira* conserva cierto misticismo, en la mayoría de los casos están entendiendo la religiosidad en el sentido planteado por Michel

Maffesoli (quien habla de la expresión de lo religioso en las prácticas que permiten compartir emociones y generar atmósferas sociales que rebasan al individuo y le permiten experimentar una sensación de trascendencia de sí). En este caso, todos expresan el gusto y el interés por esta experiencia, en donde lo religioso sería esa energía que los envuelve, de la que se contagian y a partir de la cual se comunican.

Por ejemplo, en torno a la *roda* Adriana, comenta que ahí está presente un flujo de energía que circula entre los que están adentro de la *roda*, los que tocan los instrumentos y los que están sentados en círculo, incluso dice sentir cuando ese flujo se interrumpe *“A mí me ha pasado que si hay espacios muy grandes entre los del círculo, como que siento rara, me distrae, algo pasa, yo creo que es porque no circula bien la energía”*. (Adriana, 2010) Sobre su experiencia en las *rodas* Ileri comenta algo relacionado con lo anterior *“cuando hay alguien triste o enojado se nota en la energía del grupo y el grupo, o ayuda a calmar esa energía, o ayuda a que explote”* (Ileri, 2010). Para Erika quien manifestó antes la complejidad de reelaborar el sentido de lo religioso en relación con el tema del *candomblé*, con respecto a la *roda* nos habló en los siguientes términos *“hay muchas cosas se pueden trabajar en la roda hay intercambio de energía, sin lugar a dudas es un ritual, tiene las características de un ritual”* (Erika, 2010) Como puede observarse, los brasileños entienden este aspecto de religiosidad en su relación con el *candomblé*, y los mexicanos se refieren a lo “espiritual” como ese halo inmaterial que los comunica y a través del cual se sienten integrados, incluso mencionan que se intenta que esa energía *“no se caiga”* o *“no se corte”*.

## CAPOEIRA E IDENTIDAD

En cuanto al tema de la identidad, también encontramos diferentes percepciones. Al hablar de identidad, los brasileños expresan su relación con la reivindicación de la cultura negra, y en este sentido, de defensa de la negritud frente a una sociedad racista en la que los sectores negros suelen ser excluidos y condenados a la marginalidad económica. Pero los testimonios de los mexicanos evidencian que cuando piensan en identidad no se refieren a la reivindicación de una cultura compartida, ni a la construcción de un “nosotros” *capoeiristas* frente a los “otros” y tampoco a la idea de un “nosotros” los marginales o subalternos frente a un grupo hegemónico específico, pues recordemos que en México la *capoeira* es practicada por sectores medios y no populares. Aunque para algunos sí se establece una identidad de grupo las razones que nos dan son muy diversas. Adriana manifiesta que sí se desarrolla una identidad de grupo y que eso tiene que ver fundamentalmente con la forma de compartir, *“siento que estamos pensando que somos un grupo, y si vas a otra roda estas con el nombre, del grupo y de lo que representa”*. (Adriana 2010) Erika por su parte manifiesta que no definiría eso como identidad *“sin embargo tiene este carácter de clanes, pero son eso, grupos, no identidades y es una práctica que puede construir comunidades, tiene ese potencial, pero yo no diría que son identidades”*. (Erika, 2010) Ileri relaciona el tema de la identidad con el trabajo y el compromiso de la gente al interior del grupo. *“Si el objetivo es pertenecer al grupo, este es el espacio del grupo, trabajas para el grupo”*. (Ileri, 2010).

Por otra parte, es interesante que los angoleiros mexicanos no estén preocupados por el hetero-reconocimiento. Cuando se hacen *rodas* en la calle la

importancia que le dan a lo que sucede afuera depende de la *roda* en cuestión, pero en general la percepción en cuanto a la relación con “el afuera” varía mucho. Algunos se concentran sólo en lo que pasa dentro de la *roda*, dicen no poner atención a las personas, ni les importa si los miran o cómo los miran. Otros manifiestan que si atienden lo que pasa afuera, pero la razón es que deben estar al pendiente por si hay una posible agresión externa. Hay quienes no consideran la *roda* como un espectáculo (salvo en los casos en los que se trata de una exhibición) *No nos incomoda que la gente nos vea, pero tampoco jogamos para ellos. Cuando hay que hacer una exhibición si, pero en esos casos siento que se pierde un poco la comunicación.* (Adriana, 2010) Otros dicen que les gusta establecer comunicación con el público etc. Para Erika la *roda* en la calle implica un espectáculo, a su parecer “*es muy difícil no ser consciente de que la gente está viendo, todo el mundo en la roda está viendo y en este sentido es también una escenificación .Da gusto despertar interés, pero más allá del espectáculo sí trata uno de comunicarse con la gente.* Ireri manifiesta una idea similar en el sentido de que hay que estar al pendiente de lo que pasa afuera porque hay juegos en los que se puede interactuar con el público (Ireri, 2010).

Como vemos, quienes manifiestan que sí existe una identidad, se refieren a la identidad de su grupo frente a los otros grupos de *capoeira*, y esto tiene que ver con el nivel de involucramiento que asumen sus integrantes, resultado a su vez de la convivencia constante. En todo caso esta diferenciación o distinción se relaciona claramente con el estilo de juego y el compromiso que las personas asumen en las tareas a desempeñar, pero nunca hicieron referencia al intento de distinguirse de los demás o a que se les reconozca desde afuera como un sector

con características específicas. Incluso, más allá de su intención o falta de intención explícita de ser reconocidos, los *capoeiristas* de Angola no son ubicados desde afuera como un grupo diferenciado.

## **CAPOEIRA, AUTORIDAD Y LIDERAZGO**

A *capoeira* é uma costume como outro qualquer,  
um hábito cortés que criamos dentro de nós,  
transmissão de prática vagabunda,  
...é mandinga de escravo em ansia de liberdade,  
seu principio não tem método,  
seu fim é inconcebível ao mais sábio dos *Mestres*.  
**Mestre Pastinha**

En el aspecto en el que encontramos una clara coincidencia es que tanto los angoleiros brasileños como los mexicanos reconocen las características de su proceso de enseñanza que es la transmisión oral, y es un sistema en el que la autoridad del maestro no está dada institucionalmente sino por los conocimientos del maestro, por un liderazgo que rebasa el contexto específico de la *capoeira* y que tendría que ver con el nivel de compromiso que se asume y el comportamiento ético de los profesores. En este sentido, la *capoeira* Angola en México sigue los mismos parámetros que en Brasil, de hecho los grupos conservan su linaje, su pertenencia ya que derivan de grupos fundados allá por *mestres* brasileños. El Grupo TMA en México es una “sucursal”, o para decirlo en otros términos, deriva del grupo fundado en 1980 por el *mestre* Pedrinho de Caixás, discípulo a su vez de *mestres* pertenecientes a la escuela de Pastinha. Y aunque reconocen la existencia de una jerarquía y de una cierta verticalidad, aceptan que hay un claro reconocimiento del liderazgo de los *mestres* y de la sabiduría que les da la

experiencia y la práctica prolongada de la *capoeira*.<sup>25</sup> Erika nos dijo que esa es una parte que habría que rescatar, su forma de transmisión, el respeto al conocimiento y a la sabiduría de los *capoeiristas*, sobre todo de los de mayor edad. Para Ireri el compromiso no se limita al conocimiento del juego físico, sino del conocimiento de la música y de la cultura afro-brasileña y de su postura ante la vida.

No existe un proceso de certificación para profesores sino de construcción de liderazgos que a la larga son reconocidos por *mestres* y alumnos, y en todos los casos el papel del líder de un grupo o de su fundador, es muy importante. Los angoleiros mexicanos forman parte de la escuela de Angola y se saben herederos de una genealogía que tiene sus antecedentes en otro país, entienden que existe una continuidad y al ser tan importante el respeto por las jerarquías y la conservación del linaje, el reconocimiento del líder es un proceso que surge “desde adentro”. Por ejemplo, a pesar de que el fundador del TMA Pedro de Caixás se encuentra en París desde hace 4 años, y Jagad es quien está al frente del grupo, entre los alumnos continúa presente la referencia a su *mestre* Pedro. Incluso hay alumnos que llegaron recientemente y por lo tanto no lo conocen, pero tienen muy claro que él es el líder, *“hay un respeto al conocimiento y todos sabemos que Pedro es el que tiene el conocimiento de raíz, es de descendencia africana y cuando llegó planteó bien quién es él y que es lo que espera, por eso*

---

<sup>25</sup> La capoeira angola está estructurada en jerarquías que sirven para organizar tanto el grupo hacia el interior como las relaciones entre los diferentes grupos. Estas jerarquías se ejercen verticalmente y las personas que tienen mayor poder de decisión y conocimiento son las que están en la cúspide de la pirámide. El orden jerárquico es 1) *Mestre*, 2) *contramestre* 3) Profesor 4) *trenel* o instructor 5) alumnos antiguos 6) alumnos nuevos. Y, sobre las jerarquías, Mariana Cavarozzi sostiene que entre los angoleiros mexicanos se buscan relaciones más democráticas, y que han relativizado la verticalidad con la que suelen tomar decisiones los *Mestres* brasileños. (Cavarozzi, 2006: 97).

*tiene una presencia fuerte dentro del grupo.*(Ileri,2010) Se mantienen en continuo contacto con él, intercambian información sobre las actividades que realizan y conservan una línea de comunicación que no se rompe. En términos más contundentes menciona: *“la parentalidad de Pedro aquí es fuerte, es como la mamá que no corta el cordón umbilical”* Así, el liderazgo de quienes están al frente de un grupo, no se establece desde afuera o desde una institución formal, sino a partir del reconocimiento de los maestros y alumnos que conforman esa *“familia extensa”*, y eso se evidencia en que Jagad es muy respetuoso de la jerarquía, aunque Pedro no se encuentre físicamente las referencias a él son constantes. (Ileri, 2010).

Como consecuencia, los profesores de *capoeira* Angola que hay en México se conocen entre sí, saben quiénes tienen un verdadero liderazgo o conducen bien el trabajo de un grupo y asumen que implica una gran responsabilidad. Es quizá debido a ello que no es tan fácil que los grupos se multipliquen y que haya clases de *capoeira* Angola en los gimnasios (pues además de que sus características la hacen menos atractiva a los interesados en el deporte) la forma de organización de los grupos, de construcción del liderazgo y de reconocimiento de la autoridad de los maestros, hace más difícil su comercialización.

### **CAPOEIRA. IMPLICACIONES SOCIALES Y POLÍTICAS**

Como vimos, las implicaciones sociales y políticas de la *capoeira* Angola en Brasil son claras. Una vez más los angoleiros brasileños la relacionaron con la ancestralidad y la negritud, y por otro lado con el trabajo comunitario que en su

contexto sociocultural de origen tiene ya una larga historia. En este punto recordemos que Rosangela Costa Araujo planteó las implicaciones políticas de su potencial educativo, no sólo como un espacio en el que los negros de las favelas brasileñas reconocen su historia, su memoria (rescatando las tradiciones educativas comunitarias negras) y reflexionan sobre su condición social presente, sino que además de esto buscan revertir, a partir de la enseñanza de la *capoeira*, la exclusión y marginación que estos sectores sufren en el campo educativo oficial y de las instituciones en general, por eso menciona que es una forma no solo de crear conciencia entre los habitantes de las favelas, sino de generar autoestima y desarrollar las capacidades personales que les permiten a los jóvenes afrontar con mejores herramientas y mas seguridad la situación de desventaja en la que se encuentran. Por lo tanto, manifiesta también que es una forma de construir ciudadanía.

En este sentido, a diferencia de los grupos brasileños que tienen una vinculación fuerte con colectivos, movimientos sociales y organizaciones barriales, (además de un trabajo importante de intervención comunitaria entre sectores marginales, organizaciones educativas y de atención a discapacitados entre otras); los angoleiros mexicanos del grupo TMA aún no han explorado de manera directa estas posibilidades. Conocen bien el impacto social que tiene la *capoeira* en Brasil y observan eso con mucho interés, pero no tienen experiencias aún en este sentido. Este grupo en particular tiene un acuerdo con el IMJUVE (Instituto Mexicano de la Juventud) que consiste en que con ellos entrenan jóvenes en situación de riesgo de manera gratuita, pero no han tenido una intervención directa en comunidades o no han hecho, por decirlo de alguna forma, “trabajo de campo”

con sectores en desventaja *“No me ha tocado un compromiso directo explícito, pero como un ejercicio marginal que sigue siendo, la capoeira si tiene esa simpatía con estos sectores”*. No obstante, todos mostraron tener enormes expectativas respecto a un proyecto de trabajo con jóvenes en situación de drogas que habitan en la colonia Guerrero, pero este es un proyecto que están comenzando y no podemos valorar todavía sus resultados. Puede decirse que su experiencia en este campo aún es muy limitada frente a lo que han hecho los grupos brasileños. Pero aseveran que la capoeira que es un espacio propicio para hacer trabajo crítico, que les gustaría desarrollar ese potencial de manera más sistemática y se mostraron interesados en que este aspecto de la *capoeira* pueda tener un mayor desarrollo dentro de su grupo *“esto de REINTEGRA nos va a servir para enfrentarnos a lo que esta pasando y para decir que la capoeira no es solo para tener un cuerpo lindo y aprender, sino que se pueden hacer muchas cosas con ella”* (Adriana, 2010).

Por otra parte, cabe advertir que los testimonios de Ireri y Adriana reflejan una distinción entre el trabajo social (en el sentido de trabajo comunitario) y las implicaciones políticas de la *capoeira* (en el sentido ideológico). Esto lo podemos constatar a partir de sus afirmaciones, Ireri sostiene que en su grupo no ha habido un pronunciamiento político serio a pesar de que la mayoría *“tienen esa actitud social y política fuerte, pero nunca la hemos logrado consolidar con la capoeira, es aún un espacio de esparcimiento”* Por otro lado, Adriana entiende también lo político en su dimensión ideológica cuando nos dice que las posturas al respecto dentro del grupo son muy variadas, y eso dificulta la integración y el trabajo político *“hay diversidad, no hay una ideología para entrar a capoeira, hay eventos*

*a los que nos invita la pirámide y vamos a apoyar, apoyamos lo que consideramos causas justas”, pero insiste en que las posturas ideológicas son variadas. En contraste con lo anterior Erika nos dijo que la capoeira tiene una implicación política desde el momento de que es un trabajo colectivo y público, asumiendo que su potencial crítico no descansa en su componente ideológico “por otra parte si hay un trabajo con la sociedad, pero no puede estar fuera o al margen de lo político desde el momento que se podrían inventar otras maneras de relación menos injustas” pero por otra parte afirma: “Uno tendría que decir que es un arte de liberación o de emancipación, y en algún momento que tiene un potencial crítico muy interesante. Pero también habría que ver que al interior de los grupos como al interior de todo grupo hay relaciones de poder. (Erika, 2010)*

Pero sobre el tema de sus implicaciones políticas estaremos reflexionando en el capítulo siguiente, en este apartado el objetivo ha sido establecer las diferencias existentes entre la postura de los angoleiros mexicanos con respecto a las de los brasileños, en torno al tema deportivo, religioso, e identitario; así como plantear las coincidencias en cuanto al aspecto educativo, el liderazgo y la autoridad. Vimos entonces que el significado de la capoeira para los grupos brasileños se relaciona directamente con su papel en la conservación de la memoria colectiva, la identidad de grupo y la reelaboración de tradiciones afrobrasileñas antiguas en un contexto contemporáneo.<sup>26</sup> Para los mexicanos,

---

<sup>26</sup> La memoria en tanto presencia del pasado, es el fundamento de la identidad de cualquier comunidad, al lograr su perduración en el tiempo y posibilitar la supervivencia de su cultura gracias al proceso de construcción y reconstrucción de subjetividades. La transmisión de experiencias colectivas de los mayores a los menores y la sacralización de los hechos más importantes del pasado, es un proceso indispensable de construcción de identidad. Memoria e identidad se encuentran entrelazadas de modo que el conjunto de significados de toda identidad individual y grupal que da un sentido de pertenencia a través del tiempo y el espacio está basada

también representa la reelaboración de una tradición, pero los elementos que más rescatan en este ejercicio son su carácter integral (que permite un desarrollo físico, emocional, espiritual y social), que es una forma de relacionarse con el cuerpo a nivel individual y colectivo y es un espacio de comunicación y de generación de solidaridades de grupo. Por todo lo anterior, en adelante profundizaré en tres aspectos que nos parecen importantes en el estudio de la *capoeira*, que serán desglosados con detenimiento y colocados en el contexto social, político y cultural de la globalización: el cuerpo, el espacio y la socialidad.

---

en el recuerdo, y a su vez, lo que es recordado está basado en la identidad asumida. (Esteva,2010:21)

**CAPITULO IV**  
**LA CAPOEIRA.**  
**CUERPO, ESPACIO, SOCIALIDAD**

## SOCIALIDAD Y POTENCIA EN LA CAPOEIRA ANGOLA

### VIVIR EL CUERPO

*Es un error considerar la búsqueda de la intimidad contemporánea como una mera reacción negativa ante un universo social más amplio e impersonal.*

*Lo que podría parecer un movimiento general hacia el cultivo narcisista de la apariencia corporal es, de hecho, expresión de un interés mucho más profundo por construir y controlar el cuerpo.*

*Hay una relación plena entre desarrollo corporal y estilo de vida (manifiesto, por ejemplo, en la observación de regímenes corporales específicos).*

**Anthony Giddens, 16**

Entre las distintas concepciones que se tienen a partir de la llegada de la *capoeira* a México, podemos encontrar algunas que destacan su valor como una forma de ejercitación física. Por ejemplo, vemos anuncios comerciales como este:

“la *capoeira* sirve para ejercitar el cuerpo, es un deporte aeróbico, exige mayor actividad respiratoria y del sistema circulatorio, mejora el tono muscular, fortalece los pulmones, mejora la circulación de oxígeno en la sangre, da mayor flexibilidad a las articulaciones, ayuda a contar con mejor sentido del equilibrio, facilita la relajación, disminuye la tensión y mejora la calidad del sueño, elimina grasa corporal excesiva y permite mantener el peso ideal, favorece estilos de vida sin tabaco, alcohol y drogas, estimula la liberación de endorfinas, disminuye niveles de colesterol y el riesgo de padecer infartos; regula la tensión arterial y aumenta la vitalidad, por lo que proporciona más energía y capacidad de trabajo”.

Si consideramos los aspectos anteriores, la *capoeira* otorga múltiples beneficios a la salud y, además, a través de su práctica se puede llegar a tener un cuerpo bien formado. En ocasiones, como en algunos deportes, para jugar *capoeira* se requiere el consumo de objetos diversos (uniformes, cintas, medallas,

instrumentos musicales) implica pagar una colegiatura, pagar la inscripción a algún torneo, e incluso, debido al estilo más competitivo y más exhibicionista de la “*capoeira* de gimnasio” se le da mucha importancia al nivel de condición física que se tenga y a la buena figura del cuerpo. En este sentido, puede decirse que es una práctica que en muchas ocasiones exige de los alumnos realizar otras actividades físicas adicionales (como rutinas para ejercitar y elevar el volumen muscular) o bien, consumir productos para adelgazar. Así, la *capoeira* es un negocio que puede insertar a los *capoeiristas* en una lógica de cuidado obsesivo por el cuerpo.

En este caso podría pensarse a la *capoeira* como una expresión más de las crecientes formas de comercialización del cuerpo o de las innumerables estrategias para “estar en forma” planteadas por Zygmund Bauman y mencionadas en el capítulo anterior, en las que el cuidado del cuerpo es un proyecto interminable que nunca llega a satisfacerse del todo porque siempre hay algo nuevo por hacer o por comprar para lograrlo. Puede ser una práctica en la que los jóvenes compitan para ganar el “combate” en una *roda*, pero también por tener el mejor cuerpo del grupo o de la clase y, aunque esto no esté dentro de los objetivos explícitos de la escuela en algunas ocasiones se puede observar que se establecen comparaciones y rivalidades con respecto a quién tiene el cuerpo mejor formado. Debido a lo anterior, la *capoeira* puede ser también una forma más a través de la cual el mercado modela y controla los cuerpos de los sujetos al determinar la relación que éstos establecen con él.

Aunque es factible encontrar los casos mencionados, es preciso reconocer que hay otros usos de la *capoeira*, otras formas de practicarla y de entenderla en las que lo más importante no es la mejor condición física del practicante y tampoco

se tiene como objetivo llegar a tener un cuerpo escultural, lo importante ni siquiera es ganar el “combate” sino desenvolverse bien en la *roda*. Por ejemplo, en el caso de la *capoeira* Angola no se establece un vencedor y no se dice quién gana. No es que el vencedor no exista, los participantes de la *roda* saben quién tuvo un mejor desenvolvimiento, un mejor diálogo o una mejor técnica, pero no se establece un ganador “oficial”. No se hace una distinción con una medalla o con un diploma. Lo importante aquí parece ser el compromiso personal por jugar mejor, es decir, por expresarse mejor.

“There is a sense in which one can demonstrate mastery of the game without even contending, merely by embodying dynamic qualities like balance, grace, poise, and harmony. It might even be argued that the point is not necessarily who wins about but whether the contest is beautiful or not. Mastery of the sport involves expressing one’s potential with grate style, whether doing the simplest movement or the most complex. A grate player should also bring out the potential for greatness in his opponent and should manifest his atonement in the music.” (Lowerll, 1992: 125)

Como podemos notar, de lo que se trata en este caso es de combinar los movimientos con la música, de buscar una comunicación con el otro a través de los cuerpos, de tener un mejor lenguaje, de dominar “frases” y “respuestas”, de tener mayores posibilidades de dirigir el diálogo dentro de la *roda*, de entrar en contacto con el oponente y con el resto del grupo. En este sentido, es una actividad que a pesar de que exige buena condición física, ésta se busca para tener una mejor comunicación y en la que en última instancia se considera que la capacidad de “hablar con el cuerpo” no depende de la condición ni de la buena figura, sino de la expresión corporal y de la astucia del *capoeirista*. Mariana

Cavarozzi comenta con respecto a su experiencia de la práctica de *capoeira* “*Por eso me gusta entrenar mucho y tener buena condición, para desenvolverme bien en la roda y para sentirme mejor conmigo misma*”. (Cavarozzi, 2007) Por su parte Alejandro Ruiz plantea:

“Nuestro entrenamiento, es bastante rudo, no es fácil, no es una práctica sencilla; sin embargo yo creo que la *capoeira* Angola ofrece la posibilidad de participar a la gente precisamente porque no lo practicamos como un deporte circunscrito a esto de ser más alto, mas rápido y más fuerte, sino que lo que estás aprendiendo es a manejar tu posibilidad, a explorar tu propia posibilidad y a partir de eso a generar un lenguaje, el juego de *capoeira* es como una charla, es un dialogo de preguntas y respuestas, entonces, en la *capoeira* Angola lo importante es saber responder y saber preguntar. Aquí lo importante no es si eres mejor que el otro, o no eres mejor que el otro por mas fuerza física que tengas, si hay una muestra de superioridad en todo caso tiene que ver con la inteligencia, agudeza, con cierto tipo de astucia y de control de situaciones.” (Ruiz, 2006)

Por otra parte, la *capoeira* tiene elementos del teatro, en el sentido de que no sólo las expresiones corporales son básicas, sino también la gestualidad. Por eso lo más importante para un *capoeirista* es “jugar bonito”, desarrollar estéticamente una “teatralización” (en la que se aparenta que se huye y en realidad se ataca, que se retrocede y se contraataca, o bien, que se ataca cuando el *capoeirista* se protege o se repliega) que funciona como un engaño para que el otro “baje la guardia”. Y se hace todo esto con el cuerpo, con los gestos e incluso con la mirada (Ruiz, 2006). “*Facial expressions are also important in the communication of meaning in capoeira and, like the other gestures, they tend to be*

*stylized, exagereted for the benefit of the audience*". (Lowerll, 1992:126) Los elementos teatrales se observan en cada jugador de manera diferente. En una *roda* se pueden observar movimientos de mímica, de burla y de gesticulación. (Cavarozzi, 2006:73, 74). Además, debido a que es una expresión inseparable de la música, permite la improvisación, requiere la manifestación de la plástica de los movimientos corporales en combinación con la cadencia de la música; es un vehículo para desarrollar y expresar la sensibilidad, por eso puede considerarse también una manifestación estética como la danza.

Un elemento que permite confirmar esta "dimensión dancística" de la *capoeira* Angola es el enorme interés que ha suscitado entre profesionistas de disciplinas artísticas. De hecho muchos angoleiros han tenido experiencias previas en relación con la danza, la música, la formación corporal. Para Paula María Caon: "*En la capoeira de Angola hay que dejar al cuerpo pensar. Si uno piensa mucho con la cabeza no hace el movimiento natural que es el más bonito de ver*". Paula Maria Caon, actriz, bailarina y *capoeirista*". (Gomez Filho, 2007) Por su parte, Dinho Nascimento comenta sobre el papel de la música *El sonido de la capoeira no es para oír sino para sentir. El sonido que sale de los instrumentos, golpea el suelo y las paredes, repercute por el espacio y sube por el cuerpo en una vibración de energía y cambio de frecuencia que contagia* (Gomez Filho, 2007). Alejandro Ruiz fundador del grupo *El Callejón* y desde su experiencia como bailarín destaca "*trabajar con capoeira es enseñarle a la gente a usar su cuerpo, la capoeira responde a una necesidad de expresión creativa a través del cuerpo, necesidad que no ha sido desarrollada aquí por la falta de cultura física que*

existe”. (Ruiz, 2006) Para Mariana, *capoeirista* del grupo TMA, antropóloga y bailarina:

“La *capoeira* tiene relación con la danza porque ambas trabajan con elementos tales como el desarrollo del control corporal con base en el entrenamiento de posiciones corporales específicas, la repetición de estas posiciones para formar secuencias y la improvisación basada en este entrenamiento. Tanto en la danza como en la *capoeira*, el creador y el medio de expresión son el mismo, el cuerpo...Esta semejanza con la danza y en particular con la danza afro-brasileña se observa marcadamente en la *capoeira* Angola, las danzas afro-brasileñas tienen una posición y una energía corporal hacia abajo, hacia la tierra, produciendo posturas corporales con las rodillas flexionadas.” (Cavarozzi, 2006:72).

Para Jagad, profesor del grupo TMA (músico y *capoeirista*), lo que particulariza a la *capoeira* Angola es que *“tiene una parte de la danza, una parte religiosa, una parte musical, una parte poética en las canciones, una persona que nunca bailó va a aprender a bailar... se trabaja mucho con la sensibilidad de las personas”*. (Jagad, 2007) También otros *capoeiristas* del grupo TMA han expresado tener antecedentes en el estudio y la práctica de danza contemporánea. Para Adriana, quien bailó danza contemporánea *“el trabajo el grupo de capoeira y en los juegos existe la parte de danza, a veces se hace un poquito de samba en los juegos y hay grupos de capoeira que imparten clases de danza”* (Adriana, 2010) Ileri por su parte, quien bailó danza regional destaca la importancia del desarrollo estético de los movimientos una vez que se han logrado hacer los movimientos técnicamente *“una vez que se ha logrado un control corporal para hacer ciertos movimientos es importante que no sean toscos y que se vean bonito, no hay solo que trabajar con el cuerpo en forma física, sino que*

*hay expresiones también entonces hay que estar conectándose con emociones constantemente”* Por otra parte, Erika ha estudiado danza clásica y contemporánea y nos expresó que la *capoeira* se parece a la danza, pero es diferente por el hecho de que se trabaja cerca del piso y sobre cuatro apoyos *“lo que modifica la formación corporal de un bailarín, la relación de fuerza cambia, uno empieza a ver cómo le crecen los brazos y los hombros, te paras de cabeza y haces movimientos que en la danza no se utilizan”*. (Erika , 2010)

Pero la relación de la *capoeira* con el cuerpo no se agota en el desarrollo de la sensibilidad y la expresión estética. Los maestros de *capoeira* Alejandro Ruiz (El Callejón) y Jagad (TMA) plantean que al jugar *capoeira* se transforman los hábitos corporales, debido a ello, sostienen que cuando el alumno es muy tímido o muy retraído, manifiesta esa timidez y esa inseguridad en su discurso corporal:

“[...] Se van desarrollando habilidades físicas y expresivas, gente que cuando comienza la práctica es muy tímida, insegura...aquí las personas encuentran un lugar para hacerse más seguros, más extrovertidos más participativos, más en control de sí mismos. La magia está en que con el control que logras sobre tu cuerpo, con las habilidades que desarrollas y sobre la expresión en el juego, vas adquiriendo una seguridad y una destreza que no sólo muestras en el juego, que te permite salir al mundo con mucho más aplomo.” (Ruiz, 2006)

Por su parte, Jagad plantea: *Hay personas introvertidas más cerradas, y la capoeira despierta su sensibilidad, (Jagad, 2007)* Para Mariana Cavarozzi las personas que practican la *capoeira* Angola se reapropian de su cuerpo, conocen las capacidades que tiene su cuerpo pero en este proceso de reapropiación *“no es*

*que se den cuenta de que tienen un cuerpo, sino de que son un cuerpo”.*  
(Cavarrozi, 2006: 27)

Como vemos, el trabajo corporal realizado con los movimientos que se hacen en la *capoeira* permite a los jugadores recuperar movilidad, seguridad, desarrollar la expresión corporal y modificar sus hábitos corporales. Incluso encontramos diversos testimonios en los que se da cuenta de que el desarrollo de ciertos movimientos representa un reto personal constante y en este sentido es un proceso de autoconocimiento relacionado con el control corporal. *“Te vas poniendo metas cortas, pero como no tiene fin el aprendizaje en la capoeira estas en constante conocimiento de ti de lo que puedes hacer, de lo que no puede hacer, de porqué no lo puedes hacer”* (Irerri, 2010).

Por eso, si el cuerpo del “estar en forma” descrito por Zygmund Bauman es un cuerpo expropiado por el mercado, que para su cuidado requiere la estructuración de pautas de consumo y el seguimiento de ejemplos promovidos por los medios de comunicación (Bauman, 2000:84). Y por otra parte, para Maffesoli (1990), las prácticas denominadas “orgiásticas” son una forma de recuperar el cuerpo y pueden funcionar como estrategias de autogestión del mismo; entonces la práctica de la *capoeira* admite ambas posibilidades, tanto en usos para tener buena salud, como en los usos para estar en forma, esto depende de cómo se la conciba.

Una vez señalado esto, lo que cabe destacar aquí es que en la *capoeira Angola* el cuerpo funciona también como un vehículo de expresión de sentimientos (de comunión o rivalidad), de manifestación de la creatividad, de comunicación con el grupo y como forma de autoconocimiento de las capacidades físicas

individuales. Y no sólo permite la expresión corporal personal, sino que en ella se establece un contacto importante entre la pareja que se coloca al centro del círculo y quienes lo forman. Cada que una pareja va a pasar al centro o sale de él, los jugadores se dan la mano, chocan hombro con hombro, o se dan un abrazo. Bajo determinadas circunstancias lo hacen con quien toca el *berimbau* y conduce la *roda*, etc. Para el antropólogo J. Lowell Lewis:

“The relatively small size of the ring forces a certain proxemic closeness, which is then accentuated further by “choice”, really a stylistic imperative, to move closer still. The best players take pride in playing as close to their partners as possible, and it is only begins who tend to stay away from each other. Lowerll, 1992:81)... Patterns of accommodation, therefore, depend upon and are highlighted by an esthetic of closeness in *capoeira*, which can also be related to Bahian an Brazilian social patterns, in this case proxemic habits.” (Lowerll, 1992: 59, 69).

En este último sentido, la *capoeira* puede ser una manifestación de lo que Michel Maffessoli llama proxemia, y que se refiere al contacto cara a cara, al roce de los cuerpos, a la importancia de la proximidad, del “estar con” o el “estar junto” a los otros, que presentan muchas prácticas juveniles contemporáneas. Como vemos, los sentidos de la *capoeira* Angola en relación al cuerpo es que se usa para recuperar el cuerpo como herramienta expresiva y para hacer contacto a través de la cercanía y el roce con los cuerpos de los compañeros. Así, se da una suerte de comunicación colectiva “*cuando juegas con alguien, la emoción puede ser diferente en distintos momentos, quizás un día podemos tener un comunicación positiva, al otro tal vez sea negativa en el sentido de que puedo tener un problema y puedo descargar mi estrés en tí*”(Jagad, 2007) Adriana

expresa que efectivamente la comunicación no es siempre armónica, pero al no ser verbal permite comunicarte con gente que no conoces, que puedes no saber cómo se llama, pero con la que tienes un diálogo y eso le llama mucho la atención.

Ahora bien, ¿cómo es esta comunicación?, ¿cómo o por qué se genera la proxemia? En este punto es imprescindible traer a colación el trabajo de Katya Mandoki sobre la estética cotidiana. Para esta autora, la estética juega un papel importante en la “presentación de la persona en la vida cotidiana” (parafraseando a Goffman<sup>1</sup>), y por eso ella dedica su trabajo a reflexionar sobre el papel que ésta juega en la interacción social. Mandoki plantea que los seres humanos nos comunicamos a través de cuatro registros: el somático, el sonoro, el visual-espacial y el verbal, y es en la forma de uso de éstos registros que la estética interviene.<sup>2</sup> En este orden de ideas, la comunicación tiene que ver con el contenido verbal de lo que decimos, pero también con nuestro discurso somático (uso del cuerpo), el acústico (el volumen que le imprimimos a lo que decimos, el timbre y la textura de nuestra voz al momento de hablar), y el escópico (lo visual, lo espacial, el carácter escenográfico, en dónde decimos lo que decimos, cuál es el contexto en el que nos encontramos y cómo usamos ese contexto). Pero lo más importante es que en cada uno de los registros de la comunicación se usan estrategias por medio de las cuales producimos una sensación, mostramos una

---

<sup>1</sup> Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu Editores, Buenos Aires:1993.

<sup>2</sup> Contexto en el que está inmerso, si el objeto de estudio es la *estesis*, la reflexión entonces es sobre la apertura del sujeto en su condición de “estar abierto al mundo”; es la disposición para la receptividad. En este orden de ideas, la socioestética (prácticas estéticas en la vida social) se divide según ésta autora, en el estudio de la *prosáica* (prácticas de la vida cotidiana), y la *poética* (las prácticas artísticas). Así, Mandoki realiza un análisis de la *prosaica*: el estudio de la receptividad o apertura de la sensibilidad de las personas en relación a los intercambios sociales, y no a los objetos artísticos. (Mandoky,1994 )

actitud o generamos una atmósfera, estrategias que cumplen la función de seducir o convencer al interlocutor. Es decir, el registro somático tiene características formales propias, que generan un efecto sensible en el interlocutor.

Dicho en otros términos, la comunicación tiene un contenido dramático y la dramática corporal se encuentra en la postura del enunciante, en la actitud que tiene hacia el interlocutor, en cómo producimos una sensación de cercanía o de distanciamiento ante él, etc.<sup>3</sup> Esto es, la dimensión proxémica de la comunicación somática se refiere a la accesibilidad o inaccesibilidad que manifestamos físicamente hacia los otros, nuestra disposición de apertura y de contacto o bien, nuestra actitud de cerrazón y distanciamiento. La dramática es centrífuga cuando es expansiva, relajada y se expresa en la gestualidad expresiva, extrovertida; estamos abiertos cuando miramos a los ojos, cuando tocamos, cuando nos dejamos sentir y sentimos; puede ser centrípeta cuando estamos cerrados, cuando nos presentamos corporalmente duros, fríos, distantes, cuando desviamos la mirada para evitar el contacto visual con alguien, cuando somos contenidos y controlados<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Ahora bien, en lo que se refiere a la comunicación corporal en específico, Mandoki sostiene que hacemos un uso retórico con el cuerpo que tiene que ver con “lo que decimos con el cuerpo”; además, hacemos un uso dramático del mismo, idea que se refiere a “cómo lo decimos” (utilizamos movimientos repetitivos, abruptos o suaves; sobreactuamos o disimulamos las expresiones; reprimimos una expresión, suspendemos una reacción; o bien, buscamos o evadimos un contacto visual, etc.). Todas las anteriores son estrategias que utilizamos para generar una sensación en el otro o en los otros.

<sup>4</sup> En el campo de la somática, Mandoki llama fluxión a los actos de retención y expulsión, de control o liberación, dilatación y contracción de energía, tiempo o materia en un intercambio social. Para la autora, la fluxión relajada o retentiva, se manifiesta de manera diferente en diferentes culturas: occidente-cerrada, oriente-abierta; se expresa de diversas formas en función de la clase social: elites -cerrada, clases populares-abierta; y también dependiendo del sector social dentro de una misma sociedad: religión-cerrada, jóvenes-abierta; dependiendo del género: masculina-cerrada, femenina-abierta, etc. (Mandoky, 1994:52).

En este sentido, habría que matizar la idea de que las formas de usar el cuerpo en la sociedad contemporánea expresan sólo individualismo, alejamiento, pues en el caso de la *capoeira*, puede suceder lo contrario, pues lo que se logra es la apertura, el contacto, la interpelación sensible, la comunicación. Por eso, en el estudio de expresiones culturales relacionadas con la música, es importante tomar en cuenta los efectos que ésta produce en el cuerpo y en la comunicación colectiva a través del mismo. En este sentido, el concepto de proxémia es central porque el uso del cuerpo en la *capoeira* debe ser estudiado como se ha estudiado en la danza. Desde este punto de partida, tomando como herramienta la propuesta de Mandoki y teniendo presente los planteamientos de Michel de Certeau sobre el estudio de las “maneras de hacer”, podremos decir que es discutible la idea de que las prácticas que promueve el mercado generan por definición distanciamiento, porque este distanciamiento no lo impone el mercado, sino las maneras de consumir.

Un último punto a considerar (que ya adelantábamos en el capítulo anterior), es que, si bien es cierto que se utiliza un uniforme en las *rodas* y que muchos de los *capoeiristas* más involucrados suelen adoptar una “estética” o un “estilo”, esto no es algo que haga la mayoría. Es decir, sus elementos de identificación se establecen sólo en el contexto de la *roda*. En este sentido, no puede decirse que utilicen un estilo común como forma de identificación a la manera de los punks, los chavos banda, o los cholos que, como vimos en el primer capítulo de este trabajo, el estilo de vestir es importante en la generación de la identidad del grupo y en la estrategia de diferenciación frente a los demás. O en todo caso, eso se vuelve secundario con el tiempo. Adriana, manifestó

*“Nosotros no le damos importancia al distintivo por el uniforme, en la capoeira regional sí los identificas y es evidente que ellos quieren que sepas que hacen capoeira, pero en general a las personas que hacen capoeira no las puedes identificar por su aspecto”.*(Adriana,2010)

Es decir, si se considerara la apropiación del cuerpo como discurso de identidad de un “nosotros” y de distinción frente a “los otros”, dudo que en el caso de la *capoeira* exista una identidad a partir del estilo, ya que terminada la *roda* la gente vuelve a portar su propio atuendo. A su vez, la sociedad -esos otros frente a los cuales podrían contraponerse- los podrían reconocer, repito, sólo durante la *roda*, debido a que no cargan sus indumentarias ni sus instrumentos a todas partes. En todo caso esos elementos operarían en relación con la diferenciación entre estilos de *capoeira* o con los miembros de otros grupos, pero no frente a la sociedad en general, o frente a las personas que no tienen conocimientos previos sobre la *capoeira* y sus estilos.

Entendemos entonces que no siempre existe, salvo casos excepcionales, una marca externa que los identifique o los distinga ante los demás, esa “marca” en todo caso existe en el contexto de la *roda* y se expresa en una forma de *jogar*. En este caso la pertenencia a un grupo, se refleja en una forma de usar el cuerpo que pueden compartir, no es algo que se manifieste discursivamente por lo menos entre quienes practican *capoeira* Angola. Los *capoeiristas* de Angola no usan tatuajes necesariamente, no se visten o peinan de una forma determinada, lo que los identifica en relación al cuerpo es algo que sienten, es la comunicación que establecen al momento de la *roda*, son sensaciones que experimentan son prácticas que ejercen y que comparten, por eso es que si tienen algún signo de

identificación en relación al cuerpo, es su vivencia cotidiana del cuerpo cuando lo utilizan como espacio de experimentación de emociones compartidas, cuando generan una corporalidad abierta o cerrada a la comunicación, receptiva o no ante la sensibilidad del otro, cuando desarrollan ambientes colectivos en los que la disposición somática es propicia para la cercanía, o bien, genera distanciamiento.

Y este hecho es relevante porque a decir de los profesores de *capoeira*, la sociedad mexicana es una sociedad centrípeta (somáticamente cerrada) por la falta de educación y entrenamiento corporal y, en este sentido, la *capoeira* permite construir atmósferas en donde se produce una “cercanía colectiva” que prepara a los cuerpos para tener una dramática más abierta y centrada en la búsqueda de la comunicación. Esto es lo que comparten: el carácter abierto de su discurso corporal, eso sí podría ser algo colectivo o generalizado, pero no es algo que se ejerza en el “estilo visual”, sino en el movimiento corporal. Para Ireri, esa comunicación ese contacto puede perderse cuando los jugadores que están en la *roda*, ejercen un juego más distanciado cuando se juega más separado y “*los jugadores pueden terminar cansadísimos pero ahí no hay una comunicación*”.(Ireri, 2010).

Por otra parte, como se mencionó antes, es una práctica que ejercen también estudiantes y profesionistas, que es considerada como una expresión cultural artística que no es vista con sospecha o miedo y no produce “identidades proscritas”. En el caso del TMA, lejos de recibir un rechazo social o una estigmatización, muchos padres de familia llevan a sus hijos a los entrenamientos y ven con agrado que sus hijos convivan con el grupo. El hecho de que sea percibida como una práctica deportiva o artística, es percibida como “sana”,

además insistimos que quienes la practican (sectores medios) no tienen los problemas de estigmatización o discriminación que han tendido otros grupos, o bien que tuvieron durante muchos años los *capoeiristas* brasileños de los sectores populares, en México no se establece una relación de la *capoeira* ni la marginalidad económica con la pertenencia étnica.

## **RODAR EN EL ESPACIO**

*[...] Estas prácticas del espacio remiten a una forma específica de operaciones (de maneras de hacer), a “otra espacialidad” (una experiencia “antropológica”, poética y mítica del espacio), y a una esfera de influencia opaca y ciega de la ciudad habitada. Una ciudad trashumante, o metafórica, se insinúa así en el texto vivo de la ciudad planificada y legible.*

**Michel de Certeau.**

Como vimos en el capítulo anterior, el espacio también se ha comercializado. Este fenómeno se expresa en la proliferación indiscriminada de centros comerciales en los que el consumidor se somete, además de a los diseños del propietario, a la ausencia de interacciones significativas. Recordemos que Bauman comenta que la interacción en los centros comerciales es individualizante, porque son espacios de consumo individual y para la satisfacción individual, en donde se evita la interacción y las sensaciones no se comparten. Por otra parte, la fragmentación dada por la existencia de espacios exclusivos (zonas residenciales donde se defiende el espacio propio y se expulsa a los extraños y zonas inseguras a las que entran sólo quienes las habitan) y la dificultad del disfrute del espacio por los problemas de inseguridad que han llevado a la gente a atrincherarse en sus

casas. Se trata de fenómenos que obstaculizan la interacción social, crudamente expresados en las palabras de Manuel Castells: *“Con la fragmentación de la ciudad, el acelerado proceso de segregación espacial puede estar socavando nuestra capacidad de convivencia. El fin del contrato urbano puede ser el fin del contrato social”*. (Castells, 2001:472,473) El debilitamiento de vínculos sociales dados por el cambio en la interacción urbana es real y es un fenómeno de dimensiones importantes. Sin embargo, también es necesario estudiar las prácticas relacionadas con la resignificación o subversión del uso de los espacios por parte de los sujetos. Es decir, no sólo debemos reconocer lo que hace el poder del capital con el espacio, sino que debemos entender lo que hacen en el espacio las personas que lo usan. Para Michel de Certeau:

“Los individuos se vuelven sujetos que manifiestan formas de autonomía en un conjunto muy amplio de prácticas de la vida cotidiana, con las “artes de usar” y las “maneras de hacer”, los usuarios marcan una separación, una diferencia con el programa que la tecnocracia y las industrias culturales buscan imponerles. Las personas ordinarias, afirma, muestran capacidades creativas que los industriales no sospechan: mediante astucias, bricolaje o rodeos y de esta forma pueden inventar una manera propia de caminar en los universos construidos por las industrias de la cultura o las tecnologías de comunicación. Accionando un juego sutil de tácticas que se oponen a las estrategias de las grandes tecnocracias (que tienen el control sobre el espacio), los usuarios manifiestan una forma de resistencia moral y política.” (De Certeau, 2000)

En este sentido, el énfasis de Maffesoli sobre la relación de los sujetos con el espacio cotidiano, el espacio inmediato, nos remite a esta visión de De Certeau sobre las prácticas cotidianas como formas viables de evadir los mecanismos de control institucional. Para Maffesoli es en el espacio concreto donde se garantiza

la soberanía sobre la existencia propia, y es en el espacio de las relaciones próximas donde los sujetos se liberan de los protocolos y estructuraciones de las relaciones sociales que tienen lugar en los marcos institucionales. Lo que cabe aquí preguntar es si la relación que establecen los *capoeiristas* con el espacio implica o no reproducir el fenómeno de debilitamiento de los vínculos sociales.

Suele interpretarse la relación entre el uso del espacio con la conformación de identidades locales como lo revisamos en el primer capítulo, en donde los usos del espacio que hacían los “chavos banda” de los años ochenta tenía que ver con el sentimiento de pertenencia a un territorio, a partir de lo cual este grupo generó identidades colectivas. (Berthier, Reguillo, Valenzuela). La práctica de la *capoeira* en Brasil ha evidenciado esta relación, ya que hay grupos que hacen sus *rodas* en plazas o parques públicos determinados porque es el espacio que habitan; en este caso se establece un nexo entre el individuo y el grupo de *capoeira* en el que practican o entrenan, y además, entre el grupo de *capoeira* y el barrio al que pertenecen sus integrantes.

Sin embargo, en México no se ha desarrollado así. El grupo *El Callejón* practica en Coyoacán (metro General Anaya), el grupo *Terreiro Mandinga de Angola* practica en La Pirámide (metro San Antonio)<sup>5</sup>; hay talleres en el Faro de

---

<sup>5</sup> La Asociación de Escritores de México firmó un convenio con el Departamento del Distrito Federal para administrar el Centro Cultural Luis G. Basurto, conocido también como La Pirámide. Con la toma de posesión del Comité Directivo Nacional (2000-2004), la Asociación de Escritores de México decidió impulsar una propuesta de gestión cultural para responder al problema de la carencia de espacios para el ejercicio de proyectos creativos. Así, el Centro Cultural se volvió anfitrión de distintas agrupaciones y proyectos de gestión cultural. La Pirámide alberga a una comunidad amplia de artistas y promotores culturales con diversas propuestas realizadas en este espacio. El Centro Cultural Luis G. Basurto, “La Pirámide”, se encuentra ubicado en Calle 24, Esq. Cerrada La Pirámide s/n Col. San Pedro de los Pinos, México, D.F. (<http://www.vientos.info/lapiramide>)

Oriente (calzada Ignacio Zaragoza)<sup>6</sup>, y en el Circo Volador (La Viga).<sup>7</sup> Además, existen talleres en la UNAM y en la UAM en donde se practica al interior de las instalaciones de dichas universidades. Y si bien es cierto que los alumnos de *capoeira* pueden acudir al lugar más cercano a sus casas o escuelas, no siempre sucede así; no tienen necesariamente una relación de pertenencia con el lugar. Por otra parte, organizan *rodas* en espacios abiertos, en eventos formales (festivales culturales como el Festival del Día de la Danza<sup>8</sup>, que se conmemora anualmente en el Centro Nacional de las Artes, o el Festival de la Africanía y el Festival de la Primavera, que se desarrollan anualmente en el Zócalo y el primer cuadro del Centro Histórico)<sup>9</sup>, o eventos informales (en plazas públicas como el

---

<sup>6</sup> El Faro de Oriente es un proyecto que pertenece a la Secretaría de Cultura del Gobierno de la Ciudad de México, y que fue pensado como una propuesta alternativa de intervención cultural. Su objetivo es brindar una oferta seria de promoción cultural y formación en disciplinas artísticas y artesanales a una población marginada física, económica y simbólicamente, de los circuitos culturales convencionales; que además, se encuentran concentrados en el centro y sur del Distrito Federal. Está ubicado en la Lateral Calzada Ignacio Zaragoza s/n. Col. Fuentes Zaragoza. Delegación Iztapalapa. México, D.F. (<http://www.cultura.df.gob.mx>)

<sup>7</sup> El Doctor Héctor Castillo Berthier, sociólogo investigador y coordinador de la unidad de estudios sobre juventud fue comisionado por la UNAM, para llevar a cabo el proyecto: Juventud y Cultura Popular en la Ciudad de México, 1987-1988. Después de cuatro años de trabajo de investigación y monitoreo sobre la cultura y los jóvenes, fundó "El Circo Volador" con la intención de generar una agrupación autónoma que ofreciera a los jóvenes un espacio de expresión. A partir del veintiuno de febrero del 2002, comenzó a funcionar el proyecto en un viejo cine (Francisco Villa), ofreciendo actividades de teatro, cine, sala de conciertos y centro de exposiciones temporales. Se encuentra ubicado en Calzada de la Viga No. 146 Col Jamaica Delegación Venustiano Carranza, México, D.F. (<http://www.radioaltern.com>)

<sup>8</sup> La Coordinación Nacional de Danza del INBA, el sistema de teatros de la Secretaría de Cultura de la Ciudad de México, la Universidad Nacional Autónoma de México, así como el Instituto Politécnico Nacional la Universidad Autónoma Metropolitana; se coordinan para realizar cada año una semana de festejos con foros en toda la ciudad para conmemorar el "Día Internacional de la Danza"; una parte importante de las actividades de estos festejos se realizan en los jardines del Centro Nacional de Artes.

<sup>9</sup> El Festival de la Africanía y el de la primavera son festivales organizados por el gobierno del Distrito Federal anualmente, el primero es una especie de carnaval que se desarrolla sobre paseo de la reforma y culmina en un festival cultural en el zócalo. Ahí desfilan grupos que muestran diversas expresiones artísticas y culturales de herencia africana que existen en América Latina, no sólo en México. Y el Festival de la Primavera se lleva a cabo en el Centro Histórico, ahí se combinan presentaciones en espacios cerrados, teatros, museos etc, con un festival nocturno que consiste en la presentación de actividades artísticas y culturales en las calles del centro, no sólo en

centro de Coyoacán, el centro de Tlalpan, o el Zócalo capitalino). Las *rodas* que se hacen en la calle<sup>10</sup> se pueden organizar con suficiente tiempo de anticipación (en estos casos se le pide permiso a las autoridades, se invita a otros grupos a participar en una presentación conjunta, se le hace difusión al evento), pero en otras pueden darse de manera menos organizada, y esto sucede cuando se decide hacer una *roda* con poco tiempo o se quiere aprovechar una coyuntura particular. Por ejemplo, algún evento masivo como un concierto. En este caso no se piden permisos y se hace poca difusión, debido a lo cual la relación de la *capoeira* con el espacio es muy diversa. Hay grupos que han predeterminado el lugar en que harán sus *rodas*. Sin embargo, esto no se da de manera estricta pues pueden cambiar de lugar y, en este sentido, ejercen un uso lúdico de espacios diversos que pueden ser más o menos significativos dependiendo de si se trata de un espacio usado o practicado con frecuencia o regularidad, o si es un espacio nuevo y desconocido. *A veces se organizan rodas con otros grupos a fin de año, y van capoeiristas de otras escuelas, pero hemos hecho rodas espontáneas en la calle. Una vez hicimos una en la colonia Condesa cuando pasábamos por ahí, o también cuando está cerrada la pirámide hacemos las rodas afuera. (Adriana).*

---

el zócalo. Para este festival se cierran las calles de todo el primer cuadro del centro, y las presentaciones son simultáneas, unas tienen lugar en punto en particular del cual no se mueven (como un conceirto de ópera al aire libre, o de grupos musicales), pero otras son itinerantes y van recorriendo las calles a manera de las comparsas de un carnaval.

<sup>10</sup> Para Mariana Cavarozzi, las rodas de calle se realizan en un espacio público en donde los distintos grupos de capoeira coinviden y compiten. En una roda de calle se refleja el estilo de capoeira y las distintas visiones de lo que es la capoeira y cada *mestre* defiende su visión. También explica que en la calle es una ventaja pertenecer a un grupo de capoeira, porque eso brinda protección del *mestre* y de los alumnos más avanzados que estén presentes, y brindan protección interviniendo en el juego "comprando el jogo" pidiendo entrar a jugar . (Cavarozzi, 2006:83)

Así, el uso del espacio en el contexto de las rodas de *capoeira* se presenta como una forma de “irrupción cultural” en la ciudad que se da de manera fugaz, efímera, nómada. El espacio en el que se practica la *capoeira* es un espacio de tránsito; su “apropiación” no representa la “conquista de un territorio” o la defensa del espacio propio frente a la amenaza del desconocido. Si bien es cierto que se han dado casos en los que distintos grupos pelean el mismo lugar para hacer su *roda* “en Coyoacán estaba el mestre y era todos los domingos, ya tenía tiempo que se hacía rodas, las hacía callejón, pero las dejó de hacer y luego empezó el TMA y llegaba mucha gente, y como es roda de rua cualquiera puede entrar entonces el mestre a veces nos decía van a venir de tal grupo porque quieren este espacio”, en general, también refieren que esto no es algo que suceda con frecuencia, podemos asumir entonces que no intentan con las rodas obtener un “derecho de piso”, sino dar a conocer esta práctica<sup>11</sup>.

Queda claro, otra vez, que debemos matizar las afirmaciones sobre la pérdida del contacto por la falta de uso de los espacios abiertos, o por la imposición de sus usos comerciales. En el contexto de la práctica de la *capoeira* se producen usos en espacios privados, como en centros deportivos, gimnasios o plazas comerciales; pero por otra parte, de alguna manera se ejerce un uso distinto cuando los jóvenes salen a la calle y hacen un uso lúdico de la misma a pesar de la inseguridad. Lo que debemos destacar esta vez, es que la *capoeira* Angola es sólo un ejemplo de las innumerables formas a través de las cuales los jóvenes con sus actividades informales y sus tácticas de “irrupción cultural” están

haciendo un uso creativo del espacio, a pesar de lo problemática que puede ser esta ciudad, a pesar de su fragmentación y su comercialización. Sabemos que las *rodas* no fueron pensadas ni inventadas para hacer un contrapeso al abandono de la calle, pero sus características, su origen (la calle) tiene esas implicaciones, el uso desordenado de la misma. Una vez más, las ideas de Michel de Certeau se vuelven centrales si lo que importa del espacio no es tanto su apropiación sino las maneras de usarlo, de recorrerlo:

“los atajos” “las desviaciones” “las improvisaciones del andar” son las astucias del caminante, recorridos que se quedan fuera del mapa oficial, andar es arriesgar, es transgredir, andar es socavar el orden funcionalista imperante, es simbolizar el espacio de una manera improvisada, espontánea e inesperada, no calculada por los “productores y ordenadores del espacio”. (De Certeau, 2000)

Esto nos da un ejemplo de la necesidad de estudiar el espacio urbano, no sólo como análisis de su carácter privado o público, sino de sus usos transitorios<sup>12</sup>, debemos aprender cómo se usa el espacio en relación con prácticas de movimiento, de recorrido. Retomando a Manuel Delgado, consideramos que los urbanitas no son los habitantes de la ciudad, sino los practicantes de la ciudad: *“Lo urbano, en relación con el espacio en el que se despliega no está constituido por habitantes poseedores o asentados, sino sobre ese marco que usan y que se ven obligados a compartir en todo momento”* (Delgado, 1999: 33). Así, las prácticas de la ciudad, es decir, los usos sociales de la ciudad, muchas veces no tienen tiempo

---

<sup>12</sup> Sin embargo, debemos reconocer que el problema es complejo. El carácter comercial de las prácticas no determina su capacidad de generar u obstaculizar la comunicación; y es preciso reconocer que tampoco se trata de prácticas que estén al margen del mercado, lo importante es estudiar el tipo de relación que se establece con él.

para cristalizar y sedimentarse formando una configuración espacial específica, y aunque las calles y plazas tienen marcas, el paseante puede disolverlas para generar con sus paseos un recorrido indefinido. En este sentido, los significados dados al espacio no son estables. (Delgado, 1999:40)

El espacio público es un territorio desterritorializado, que se pasa el tiempo reterritorializándose y volviendo a desterritorializarse, que se caracteriza por la sucesión y el amontonamiento de componentes inestables. Composiciones y recomposiciones a ritmo lento o en sacudidas. (Delgado, 1999:46)

Cuando se estudia el espacio de la ciudad estamos estudiando estilos de vida no estructurados, vínculos fortuitos, lazos no programados, relaciones que tienden a la variabilidad. De acuerdo con lo anterior, cuando los *capoeiristas* recorren la ciudad, la experimentan de formas autónomas y no están privatizando un espacio, no están expulsando a los otros de su derecho de tránsito, goce o disfrute del mismo. No son dueños de una plaza, ni están generando movimientos sociales organizados para exigir que se les entregue un terreno, o un edificio. Las suyas no son prácticas fácilmente aprehensibles porque no tiene un mapa, un orden o una coherencia; no existe un calendario fijo de los espacios y los tiempos en los que los *capoeiristas* van a recorrer la ciudad con sus *rodas*, que esté establecido de manera rígida e inamovible.

## MÁS QUE UN JOBI

*[...] de la trivialidad de lo cotidiano se desprende algo fascinante; este aburrimiento sujeta una potencial distinción para una energía creativa. Las personas, después de todo, no pelean una revolución por principios abstractos, sino por el mejor día a día de sus vidas.*

**Henri Lefebvre.**

Como hemos visto, los procesos de interacción pueden tener grados diferentes de intensidad o de duración según el modo y la intimidad de la acción recíproca. Por eso es pertinente atender a Simmel cuando plantea que deben estudiarse: “*los microscópicos procesos moleculares que ligan a las personas entre sí*”. (Simmel, 2002) La perspectiva Simmeliana de la sociología es fecunda en este sentido porque estudia a la sociedad en estado naciente, las relaciones entre individuos antes de que estas relaciones lleguen a establecerse como unidades, como instituciones, como sociedad. (Watier, 2003:24). Nos propone entonces mirar los comienzos, las transiciones, las relaciones esbozadas y pronto desaparecidas, mirar sus desarrollos embrionarios y fragmentarios, (Simmel, 2002:132) El estudio de la sociedad es, entonces, el estudio de todas las formas de socialización, y éstas no se reducen a las relaciones de las grandes instituciones, porque esas grandes relaciones son recorridas por lazos y acciones aparentemente mínimas de relación, cuya existencia puede ser efímera o duradera.

Otra gran diferencia con los grupos de jóvenes estudiados por los autores revisados en el primer capítulo es que los vínculos entre los practicantes de *capoeira* suelen ser inestables. En el primer caso, se trataba de grupos cuya relación es cercana en el espacio y constante en el tiempo, y donde esa cercanía

y constancia permitía la creación de identidades colectivas. Los “*punks*”, los “*cholos*” y los “chavos banda”, establecieron procesos de socialización en donde la pertenencia al grupo era un factor fundamental, y eran agrupaciones con una estabilidad y una continuidad mínimas (ambas características necesarias –según los teóricos de las identidades colectivas- para sostener que ahí se establecen este tipo de vínculos). Por eso nuestra insistencia en reflexionar sobre el estudio de los fenómenos sociales cuyas relaciones no tienden a fijarse, porque en la *capoeira* no se generan necesariamente relaciones estables, continuas y duraderas, lo que no quiere decir tampoco que no se establezcan vínculos importantes. La continuidad del grupo se logra entre la gente que se involucra más y le da a esta práctica un lugar importante en su estilo de vida; alrededor de este núcleo central se establece una red en la que circula mucha gente, pero en donde nadie está obligado a permanecer. No hay un contrato, ni explícito ni implícito, para que esto suceda, nadie se siente obligado a quedarse. Los miembros de un grupo están ahí porque quieren y en cualquier momento se pueden ir, por lo tanto no se tiene una certeza de cuánto tiempo durará el vínculo entre ellos.

Desde la llegada de los primeros profesores que vinieron de Brasil y Argentina, la organización de los grupos era precaria, y aunque ahora tienen un poco más de estabilidad, eso no ha detenido el movimiento de los alumnos, quienes en ocasiones visitan varios grupos antes de decidir en cuál se quedan; o bien, no deja de haber mucha gente cuya presencia es temporal, pues hay quienes practican un tiempo y después se van; algunos regresan, otros no. Incluso entre el público “cautivo” de la *capoeira*, no siempre tienen otros puntos de identificación que los haga establecer identidades colectivas. Mariana nos explica

que si bien se ha llegado a decir que la *capoeira* es un grupo de pertenencia “*esta sensación se adquiere una vez que la persona la vuelve una parte central de su vida y no toda la gente que practica la capoeira en México la vive así*”. En los grupos la gente circula, muchos pasan, pocos se quedan. (Cavarozzi, 2006:28)

Ahora bien, el hecho de que consideremos que las relaciones dentro de los grupos de *capoeira* son flexibles no significa que representen expresiones antisociales, o bien, interacciones que de tan líquidas se disuelvan; es sólo que consideramos que no están institucionalizadas, pues a pesar de su flexibilidad hay casos en los que “*uno se mete tanto que la gente de la capoeira se vuelve parte de ti, de tu familia, de tus amigos, de tu entorno, se vuelve tu red social básica*” Y eso sucede fundamentalmente porque los *capoeiristas* dedican muchas horas a su práctica, el tiempo exigido por los entrenamientos, el tiempo exigido por las *rodas*, el tiempo de convivencia cotidiana rebasa lo que llamaríamos un uso del tiempo libre, ellos le “roban” tiempo a la familia, al trabajo, a la pareja, para poder estar en la *capoeira*, para ejercitarse, para aprender movimientos, pero también porque les gusta el tipo de interacción que se establece ahí. Para Ireri la interacción dentro del grupo de *capoeira* gira alrededor de las experiencias íntimas, de lo personal, “*son vínculos más abiertos, la gente es más humilde, las conversaciones son sobre la vida misma, no está presente el ego y el bluf de la convivencia de la vida profesional*”. (Ireri, 2010) Adriana menciona que ha encontrado grandes amigos, Erika que es un espacio importante de convivencia, Alejandro, Mariana, Jagad y Alberto utilizaron en sus testimonios argumentos similares.

Por otro lado, la *capoeira* se vive como esparcimiento, pero también como trabajo de grupo, se vive como diversión, pero también como responsabilidad *“hemos ido al tatin por tres años yo he ido dos. En ese caso decimos que vamos a trabajar tomamos el trabajo del grupo en serio, ahí ves todo lo que la capoeira te puede dar y la responsabilidad que tienes de que las personas que están afuera vean el trabajo del grupo.* (Ileri, 2010) Erika por su parte menciona que aunque su prioridad es su trabajo de profesora, la *capoeira* tiene gran importancia en su vida *“Si es un estilo de vida, si tuviera que priorizar priorizaría mi trabajo, pero la capoeira para mi es mas que un deporte y mas que un jobi, mi trabajo y la capoeira tienen igual valor, es algo que quiero conservar toda la vida”.* (Erika, 2010) Adriana no ha dejado de ir a una *roda* en 6 años porque le gusta convivir con personas de distintas edades, de distintas preferencias, de distintos niveles sociales, la *capoeira* dice *“es para integrar, la capoeira es para todos”.* (Adrianam 2010).

Como vimos la interacción entre la gente de los grupos de *capoeira* no se agota cuando termina el tiempo de la clase, la organización de las *rodas* requiere la participación de sus integrantes previa al momento de la *roda* y generalmente produce interacción posterior a la *roda*. En general, entre todos preparan el espacio *cada viernes tenemos que preparar el espacio, eso es parte del ritual, colgamos los orixas, algunos llegamos desde antes y venimos a cantar, después empezamos a arreglar el salón, ponemos la ofrenda, preparamos los instrumentos. A veces es complicado, venimos pocos pero a poco se van integrando más”* Después viene el proceso de comentar lo sucedido durante el entrenamiento o la *roda*, charlan sobre cómo se sintió cada uno. Cuando las *rodas*

se hacen en la calle, esto se da con mayor frecuencia pues se comenta el desempeño de los integrantes de un grupo frente a los de otro grupo etc. También conversan sobre la *capoeira*, su historia, sus principios, sobre la filosofía de su grupo, y sobre la cultura afro-brasileña en general.

Así, alrededor de la práctica de la *capoeira* se generan formas de interacción en las que existe trabajo colectivo. No se puede tener la certeza de cuánto tiempo van a participar los integrantes en él. Sin embargo, establecen una comunicación que otorga a sus practicantes la posibilidad de construir vínculos significativos, relaciones de solidaridad y una comunicación intensa. Para Ireri, la situación actual del país, social y económica, además la falta de creencias y de una base que de estabilidad, *“hace que andes en la búsqueda de algo que a lo mejor te contiene, que te da los elementos que necesitas y que te da la red social que en general en esta ciudad no se tiene, eso hace que te involucres mucho.*

Por estas razones coincidimos con Simmel y con Maffesoli en el sentido de que es importante estudiar las *relaciones* antes de que se conviertan en *estructuras* o estudiar aquellas relaciones que no llegan serlo. Como dice Manuel Delgado: *“En el espacio de la socialidad se dan prácticas a-sociales- puesto que implican indiferencia y desacato ante las normas establecidas, pero no porque sean revolucionarias, sino porque representan modalidades de abstencionismo hacia el dominio de un plan”*. En este sentido, puede decirse que estas prácticas son autónomas y que la socialidad implica una astucia que impide que las formas de vincularse de los sujetos sean dirigidas por un poder centralizado, identificado con la institucionalización de los intereses económico-políticos. Por eso hay que estudiar las relaciones sociales que tienen un carácter reversible o que se pueden

dejar de dar con relativa facilidad y que no pueden pensarse en términos estáticos.  
(Delgado, 1999: 93)

El problema es que este tipo de vínculos e interacciones no han sido suficientemente atendidos, porque se les ve con desinterés, pues se les piensa como temas intrascendentes, pero estos vínculos “superficiales” y estas prácticas “banales” están en proceso de expansión, y posiblemente sean cada vez más frecuentes. Es partiendo de esta forma de entender las relaciones sociales que Maffesoli recupera y complementa la idea de socialidad de Simmel y enfatiza su carácter de relación afectual, y es en este doble sentido (Simmeliano-Maffesoliano) que nosotros sostenemos que la *capoeira* es un buen ejemplo de socialidad, ya que, aunque los grupos de *capoeira* no son grupos estables, tampoco podemos decir que en ellos no existan vínculos sociales y afectivos, o bien, que no se abra dentro de los grupos un espacio para la comunicación. Al contrario, la comunicación y el vínculo pueden ser muy intensos. Aunque existe la tendencia a entender las solidaridades en función de la permanencia y la cercanía entre la gente que está envuelta en redes de solidaridad, tendríamos que estudiar también los procesos de desterritorialización y de reterritorialización de la misma, y esta nueva forma desterritorializada (en comparación con los vínculos que anteriormente giraban en torno al espacio “barrial”) y “desordenada” (en comparación con los vínculos que se establecen en las organizaciones formales), no es un cambio coyuntural, es una nueva de establecer vínculos sociales.

“Creo que la *capoeira* genera mucho interés porque cubre muchas diferentes necesidades, la integración social, el trabajo en comunidad, el crear nuevos vínculos, el tener amistades nuevas, un espacio para perder el stress, para dejar de lado un poco la tensión cotidiana, un espacio de

crecimiento personal. [...] entonces como cubre tantas expectativas, creo que son cosas que en una ciudad tan grande o una sociedad tan poco personal, con vínculos tan impersonales, con actitudes tan poco comunitarias, tan poco sociales, le provee a la gente de muchas cosas.” (Ruiz, 2006)

En este sentido, frente a la convivencia que se ha perdido entre las personas insertas en la lógica acelerada de la vida urbana, las *rodas* y los grupos de *capoeira* funcionan como estrategias o formas de contrapesar la sensación de incomunicación y falta de contacto. Alejandro Ruiz nos da su testimonio a este respecto:

[...] entonces, el interés que yo tenía y que sigo teniendo, en un trabajo más vinculado a crear un espacio de convivencia [...] en donde la enseñanza, o sea el aprendizaje del arte y la convivencia social de integración de grupo, permite un desarrollo y una conciencia de todo tipo, como ciudadano, como parte de una comunidad, como parte de un entorno, como alternativa inclusive de educación y de aprendizaje, y que todo eso está reunido en una idea lúdica; en algo que al fin de cuentas es un juego, entonces la filosofía del grupo está en eso, en la parte que implica una disciplina, que tienes que trabajar casi cotidianamente. (Ruiz, 2006)





Centro cultural la Pirámide<sup>13</sup>



Centro cultural la Pirámide<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Terreiro Mandinga de Angola Ciudad de México, en <http://tmacapoeira.blogspot.com/>

<sup>14</sup> Terreiro Mandinga de Angola Ciudad de México, en <http://tmacapoeira.blogspot.com/>



Centro Nacional de las Artes<sup>15</sup>



<sup>15</sup> <http://tmacapoeira.blogspot.com/>





Feria internacional del libro Infantil y juvenil. Tonanzintla



Puebla

## CONCLUSIONES

Como vimos en el primer capítulo de este trabajo, los enfoques que se han utilizado en los trabajos más representativos dedicados al estudio de los grupos juveniles en México han analizado los elementos simbólicos que utilizan estos grupos, sus estrategias comunicativas, sus formas de distinción y diferenciación frente a la sociedad en general. Por otro lado, han analizado las implicaciones políticas de sus prácticas, la relación entre la emergencia de los grupos juveniles que estudian, y los contextos socio-históricos en los que se desarrollan. Pero los problemas que estas propuestas presentan frente al estudio de la *capoeira* son que:

1) El análisis respecto del uso que le dan al cuerpo, al espacio y a las formas de socialización que se establecen entre sus integrantes; aparece como una estrategia en la conformación de sus identidades colectivas, pero no han sido suficientemente analizadas las implicaciones de que estas “*prácticas o elementos simbólicos*” de las “*culturas juveniles*” tengan un fuerte contenido lúdico y/o estético. Por lo tanto, frente a los grupos que han surgido en los últimos años, como los que practican *capoeira* por ejemplo, estas perspectivas son insuficientes, ya que en la práctica de la *capoeira* estas dos características son fundamentales.

2) En segundo lugar el estudio de los usos del cuerpo, el espacio y las formas de interacción, se ha vuelto especialmente pertinente, en un momento en el que en la sociedad contemporánea la relación con el cuerpo está cada vez más mediada por el mercado, en que el espacio se ha vaciado de significado y se está convirtiendo en un espacio privado o peligroso, en donde las relaciones sociales

se tornan cada vez más débiles. A pesar de lo anteriormente señalado, la polarización planteada entre la homogeneización de la cultura y la emergencia de guetos, -procesos ambos que derivan en el debilitamiento de los vínculos sociales- y los discursos sobre el “fin de la sociedad”, debieran ser matizados ya que, sin negar que estas expresiones de falta de solidaridad sean frecuentes, hoy en día vemos que los jóvenes encuentran formas alternativas de relacionarse a partir de prácticas grupales que no siempre responden acriticamente a las exigencias del mercado, ni generan fundamentalismos culturales. Ante las opciones que nos ofrece un autor como Zygmund Bauman, (individualismo exacerbado o fundamentalismos culturales, soledad o solidaridad, comunidad o muerte de la sociedad); parece que nos desgarramos entre la soledad y el fanatismo. Sin embargo, como hemos tratado de demostrar, si las relaciones no son tan “sólidas” como antes, eso no significa que sean tan “líquidas” como parecen, como nos lo demuestra el tema de la *capoeira*.

3) Es importante transitar del estudio de las identidades colectivas al análisis de las identificaciones grupales, ya que no es una práctica en la que el heteroreconocimiento o el reconocimiento del resto de la sociedad hacia ellos como grupo no está presente. Es necesario transitar del estudio de la apropiación del cuerpo como espacio discursivo, a la apropiación del cuerpo como espacio de experiencia y de generación de emociones compartidas. Es decir, al estudio de la proxémica y de las maneras de hacer. Es preciso también transitar del estudio de la apropiación del espacio como conquista u ocupación de un territorio definido, al análisis de la simbolización del espacio como lugar de tránsito. Porque, en el caso

de las prácticas relacionadas con la *capoeira* y en particular, con las *rodas* de calle, ni el territorio es un lugar definido, un lugar específico, ni los grupos que la practican tienen esa actitud de condonar un lugar, o de luchar por un espacio y defenderlo ante la intromisión de los demás, no es un espacio que les pertenece, es un espacio que practican, que usan. Por otro lado, es importante transitar del estudio de la sociabilidad al estudio de la socialidad porque, como ya se ha mencionado, la socialidad permite integrar el elemento emocional y afectivo descuidado en las investigaciones. También permite incorporar al estudio de la racionalidad el elemento de la estética cotidiana de sus prácticas.

4) Otro elemento importante que señalamos en esta investigación, es la necesidad de incorporar al estudio de los sectores marginales, las prácticas informales de jóvenes universitarios, entre los que la relación, integración-exclusión de los espacios escolares, institucionales y de consumo, suele ser muy compleja. Es decir, transitar del tema de la inclusión-exclusión, integración - exclusión, de estos espacios, al tema de su adaptación crítica a los mismos.

5) El estudio de la *capoeira* también nos muestra la necesidad de aprender a estudiar las paradojas, pues como vimos, expresa una gran paradoja desde su origen y durante el proceso de modernización en Brasil, que se manifestó históricamente en la contraposición autonomía e identidad vs deportivización oficial; y en su versión contemporánea se expresa en las formas distintas de apropiarse de ella, no sólo frente a las instituciones estatales (por lo menos no en México), sino, fundamentalmente frente al mercado. En este sentido la paradoja

consiste en que por una parte, puede participar en la reproducción del individualismo, cuando se vacía de sus contenidos originales, y se le dan otros neutros, inofensivos, o bien, funcionales a los intereses mercantiles y empresariales.

6) Finalmente, como se demostró aquí, aunque pierde significado como forma de resistencia negra, adquiere otras implicaciones políticas, es un espacio de construcción de reconocimiento colectivo y de generación de múltiples formas de solidaridad. Aunque no es una práctica que se de entre sectores marginales (en el sentido económico del término) o excluidos (en un sentido étnico y racial); los sectores medios urbanos de las ciudades viven los efectos de la globalización como una pérdida de sentido grupal, de sentido comunitario, que de alguna manera se contrarrestan con este tipo de expresiones culturales. Por eso, independientemente de que algunos angoleiros manifiesten interés por sus elementos rituales y religiosos, otros resalten sus aportaciones al cuidado físico y de la salud, y muchos otros reivindiquen sus aspectos artísticos o estéticos; el común denominador que encontramos, es que todos expresan que se trata de una práctica que mejora la calidad de vida en el sentido amplio del término. Es decir, mejora la calidad de vida porque aporta beneficios físicos, pero también sociales y afectivos.

El contexto de la *roda*, permite el acceso a una experiencia que rebasa al individuo, insertándolo en una atmosfera compartida. Creemos pues que la *capoeira* nos permite acceder al estudio de la regeneración de vínculos grupales y la intención de algunos grupos de jóvenes por salir del encierro del individuo en sí mismo y de salir de la indiferencia social porque es una práctica cuyo origen es

profundamente popular, colectivo y público, en la que sus correas de aprendizaje y transmisión se conservan (se dan dentro de grupos más o menos informales y en los que la transmisión de saberes y tradiciones ha evolucionado fuera de las instituciones formales).

En este último sentido, creemos que la buena recepción de la capoeira en México se vincula con la tendencia a la desinstitucionalización de los sectores juveniles contemporáneos y de su preferencia por establecer pequeños proyectos colectivos independientes. Pero creemos además, que la desinstitucionalización no es desocialización necesariamente, porque si bien es cierto que algunas de las formas de socialización tradicionales están perdiendo vigencia, y han dejado de cumplir la función de articulación, pertenencia y estructuración del sentido que antes cumplían, otras están naciendo. Por eso se vuelven importantes los espacios de socialización de pares en los que los jóvenes generan lenguajes, gustos, sensibilidades; y en donde construyen estilos de vida particulares, establecen sus ámbitos de encuentro, tienen sus prácticas significativas y transcurre su cotidianidad.

Por otra parte, en este estudio encontramos que la práctica de la *capoeira* en México a diferencia lo que sucede en Brasil, es adaptada a las características de un contexto nuevo y diferente (el de la Ciudad de México), en el que cambia el significado que le dan las personas que la practican, y que para los *capoeiristas* de del grupo *Terreiro Mandinga de Angola (México)* la *capoeira* es una práctica lúdica que posibilita el desarrollo físico, mental, emocional y espiritual. Asimismo, su carácter de lucha, danza, juego y lo que implica en términos de socialización permite a las juventudes urbanas construir espacios donde se generan

solidaridades de grupo, sentimientos de integración social y posibilita regenerar una comunicación que se ha perdido en las grandes urbes como esta, en donde los vínculos sociales se han vuelto cada vez más débiles.

Por eso a pesar de que parezca que la sociedad contemporánea produce formas de individualismo exacerbado en las que los sujetos se ahogan en la soledad y el nihilismo, paradójicamente se también están generando grupos pequeños en donde se busca la comunicación, se construyen ambientes afectivos, y cierto tipo de vínculos humanos que si bien no están fuertemente estructurados, si son expresiones de solidaridad. La capoeira en fin, nos muestra que no debemos entender la crisis de las instituciones de socialización modernas, como el fin de la sociedad, sino que debemos recordar que siempre han existido espacios de socialización que se han generado de manera independiente a las instituciones modernas y que no desaparecieron con el surgimiento de las mismas. En este sentido, frente a la crisis de las formas de socialización como la escuela, están siendo retomadas y resignificadas otras, como la capoeira.

Entendiendo lo anterior podremos comprender mejor la forma como los jóvenes entienden la socialización y construyen sus estilos de vida actualmente, lo que tiene importantes consecuencias sociales, políticas y culturales, ya que se están alejando a la forma como entendieron y vivieron la socialización las generaciones que los precedieron. Además hay que considerar, ya en un estudio más amplio de corte etnográfico, cómo los practicantes de *capoeira* establecen formas de comunicación, de construcción de solidaridad, y de participación política también en el sentido clásico de la palabra política, ya que los integrantes de algunos grupos eventualmente se involucran en actos públicos

políticos, aunque no necesariamente asumen un compromiso militante, sin embargo, cuando expresan su simpatía por alguna opción política, lo hacen a través de hacer acto de presencia con las *rodas* de *capoeira*. En este caso, la participación política podría ser entendida como su apoyo a determinada propuesta social o colectiva, pero mediada ésta por una comunicación “en corto” y “entre unos cuantos”, de poco contenido ideológico pero eficaz, en el sentido de que les permite la recuperación de lo que les más próximo y más cercano: el cuerpo, el espacio cercano (la ciudad) y el significado que le dan a sus interacciones sociales. Finalmente un estudio de la *capoeira* nos enseña que debemos aprender a hacer sociología desde otra perspectiva, atendiendo, por ejemplo lo que en la *capoeira* significa aprender a caminar de manos.

“En la *capoeira* te vas poniendo metas cortas, pero que realmente son larguísimas, pero como no tiene fin el aprendizaje estas en constante conocimiento de ti. Yo pase más de cinco años intentando caminar de manos y no podía... un día un mestre me dijo: “es que no puedes ver el mundo de diferente forma, por eso no caminas de manos”.Tiempo después empecé a trabajar cosas conmigo misma, no para que me saliera el parado de manos, sino porque la vida me pedía a gritos que cambiara cosas. Pero después de eso empecé a caminar de manos...Para mi la *capoeira* tiene que ver con esas situaciones” (Ileri, 2010).



## GLOSARIO

**Batuque:** Generalmente los domingos o días festivos no se trabajaba, al menos que fueran días de cosecha, En estos momentos libres, los esclavos desarrollaban sus propias actividades, trabajaban en sus huertos y organizaban reuniones de improvisación musical en las que se practicaban danzas y juegos. Estas reuniones eran conocidas como *batuque*, este término también se utilizaba para denominar el ritmo tocado en el tambor y la danza que lo acompaña. (Oneyda, 1980)

**Batizado** El *batizado* es una celebración de iniciación en el mundo de la *capoeira*, que se ofrece por el grupo a aquellos estudiantes que han demostrado mayor dedicación; asistiendo a clases con regularidad u destacando en su desempeño por un periodo de tiempo determinado. Es el momento en el que los miembros de la *capoeira* regional muestran su destreza y los movimientos y técnicas que han aprendido. En ambos estilos de *capoeira*, Angola y Regional, los *capoeiristas* toman un nombre de guerra, se “bautizan” y se ponen un nombre que es el que usarán dentro de los grupos. (Cavarozzi, 2006: 177)

**Berimbau:** El *berimbau* es un instrumento musical elaborado con un palo, un *huaje* que se le coloca en la parte inferior, y que funciona como caja de resonancia y una cuerda flexionada. Se toca con una pequeña piedra, percutiendo la piedra con la cuerda

**Candomblé:** Religión afro-brasileña que adora a los *orixás*, deidades yorubas, originaria de San Salvador de Bahía. (Cavarozzi, 2006:178)

**Quilombos:** Agrupaciones de poblados de negros cimarrones que se formaron en todo el territorio brasileño durante la época colonial. (Cavarozzi, 2006:178)

## BIBLIOGRAFÍA

Agustín, José, *La contracultura en México. La historia y el significado de los rebeldes sin causa, los jipitecas, los punks y las bandas*, Grijalbo, México: 1996

-----, *Tragicomedia mexicana I. La vida en México de 1940 a 1970*, Planeta, México: 1990.

Anaya, Carla Zanzés y José Fernández, *Avándaro. ¿Aliviane o Movida?* , Extemporáneos, México: 1971.

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México: 1993.

Arana Federico, *Las Jiras, Joaquín Mortiz*, México: 1973

-----, *Guaraches de Ante azul*, Posada, México: 1985

Augé, Marc, *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona: 2004.

Balandier George, *El Desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Gedisa, Barcelona: 1988

Balardini Sergio, Miranda Ana, "Juventud, Transiciones y permanencias". En Irene Vasilachis de Gialdino, *Pobres pobreza y exclusión social*, CEL-CONICET, Buenos Aires: 2000.

Barceló, Raquel, "El Muro del silencio: Los Jóvenes de la Burguesía Porfiriana", en Pérez Islas José Antonio, *Historia de los jóvenes en México, su presencia en el siglo XX*, Instituto Mexicano de la Juventud, México: 2004

Bauman, *Modernidad Líquida*, FCE, México: 2003

-----*La sociedad sitiada*, FCE, México: 2004.

- La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, México, 2004.
- Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, SXXI, Madrid: 2003.
- Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, FCE, Buenos Aires: 2003.
- Beck, Ulrich, *¿Que es la globalización?. Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós, Barcelona: 1998.
- Bellinhausen, Herman, (comp). *Pensar el 68*, Cal y Arena, México: 1998.
- Benevides, Maria Victória de Mesquita. *O Governo Kubischek*. Paz e Terra, Rio de Janeiro: 1976.
- Bergua, Amores, José Angel, *La gente contra la sociedad: impacto sociocultural de un divertimento juvenil*, Ed.Mira, Zaragoza: 2002
- Brito Lemus R. Y L. M. Guillén, *Asignación o libertad. Hacia una teoría de los nuevos procesos de generación de juventud*, SEP-CREA, México: 1985.
- Camacho Guerrero Esther, *Rave un espacio virtual de identificación entre jóvenes de la ciudad de México*, ENAH, México: 1999
- Canclini, Nestor. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México: 1989.
- Carone, Edgar. *O Estado Novo (1937-1945)*. Difel, São Paulo: 1976.
- Castells, Manuel, "La cultura de las ciudades en la era de la información" en Ida Susser (Ed.), *La sociología urbana de Manuel Castells*, Alianza, México: 2001.
- Castillo Berthier, "Cultura y juventud popular en la ciudad de México", en Rafael Cordera, José Luis Victoria, Ricardo Becerra, *México Joven, Políticas y propuestas para la discusión*, UNAM, México: 1996.

-----, *Juventud, cultura y política social. Un proyecto de investigación social aplicada (1987-1997)*, UNAM, México: 1998

Capoeira Angola en <http://www.ruedadesol.com/capoeira/mestre-pastinha-capoeira-angola.php>

Capoeira Regional, en Capoeira Regional, en [http://www.suldabahiaperu.com/historia\\_bimba.html](http://www.suldabahiaperu.com/historia_bimba.html)

Cavarozzi, Mariana, *Aquí tenemos un lugar. La capoeira Angola en la Ciudad de México*, ENAH, México: 2006

Chauí, Marilena de Souza. *Conformismo e Resistência: os aspectos da cultura popular no Brasil*. Brasiliense, São Paulo: 1966

-----, *Seminários: O Nacional e o Popular na Cultura Brasileira*. Brasiliense, São Paulo: 1983.

Charlín, Marcelo, *Juventud y Mercado Laboral. Brechas y Barreras*. Flacso, Santiago: 2006.

Coelho de Araújo Paulo, *O revivalismo africano e suas implicacoes para a prática da capoeira*. Universidade Federal da Bahia, Salvador:2002.

Paulo Coelho. *Abordagens sócio-antropológicas de luta/jogo da capoeira*. Editora PUBLISMAI- Departamento de Publicações do Instituto Superior da Maia, Portugal, 1997

Costa Araújo Rosangela, *le, viva meu mestre. A Capoeira Angola da 'escola pastiniana' como práxis educativa*, Universidad de Sao Paulo, Sao Paulo, 2004.

De Certeau, Michel, *La cultura en plural*, Nueva Visión, Buenos Aires: 1999.

-----, *La invención de lo cotidiano 1. Las artes del hacer*, Universidad Iberoamericana, México: 1996.

Delgado Manuel, *El animal público. Antropología de los espacios públicos*, Anagrama, Barcelona: 1999.

Díaz Cruz, Rodrigo, "La creación de la presencia, Simbolismo y Performance en grupos juveniles" en Medina G. (coord.) *Aproximaciones a la diversidad juvenil*. El Colegio de México, México: 2000.

Domínguez Pérez, Moisés, Morales Gil Héctor "Políticas locales de juventud en México", en *Políticas públicas de Juventud en América Latina*, CIDPA ediciones, Chile, junio 2003.

Encinas, T, *Bandas juveniles, perspectivas teóricas*, Trillas, México: 1994.

Estrada, Álvaro, *Huautla en tiempo de hippies*, Grijalbo, México: 1996.

Mortiz, México: 1984

Feixa, Carles, *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*, SEP-Causa Joven/CIEJ, México: 1998.

-----, *De jóvenes, bandas y tribus*, Barcelona, Ariel: 1998.

Fernández Christlieb, Pablo, *La afectividad Colectiva*, Taurus, México:1999.

Fingueret, Manuela, Jóvenes en los 90: *La imaginación lejos del poder*.  
Almagesto,

Buenos Aires: 1993.

García Robles (1985), *¿Qué transa con las bandas?*, México, Posada: 1985

García Saldaña, Parménides, *En la ruta de la onda*. Diógenes, México: 1974.

-----, *El rey criollo*, Diógenes, México 1970;

-----, *Pasto Verde*, Diógenes, México: 1968.

Gaytán Pablo, "Notas sobre el movimiento juvenil. México: institucionalidad y marginalidad", en *Revista A, UAM-Azcapotzalco*, Ciencias Sociales y Humanidades. Vol. VI, Num, 16 México: 1985

-----, *La rebelión de los invisibles*, Ediciones Interneta, México: 1999.

-----, *Desmadernos. Crónica subpunk de algunos movimientos culturales en la submetrópoli defeña*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca: 2001.

Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid: 2001.

-----, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona: 1995.

-----, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, México: 2000

Guzmán Gómez, Carlota, *Entre el estudio y el trabajo. La situación y las búsquedas de los estudiantes de la UNAM que trabajan*. CRIM-UNAM, México: 2004.

Gomez E. Luis, "Le cas Michel Maffesoli", En: *Derive autour de l'oeuvre de Michel Maffesoli*, Centre d'Etudes sur l'actuel et le Quotiden, L'Harmattan, Paris: 2004.

-----, *Modernidad, Modernidades y Contemporaneidad*, (Texto Inédito). 2006.

Gomezjara Francisco, *Pandillerismo en el estallido Urbano*. Fontamara, México: 1985.

-----, *Las bandas en tiempos de crisis*, en Nueva Sociología, México: 1987

Gorz, André, *Misérias del presente, Riquezas de lo posible*, Paidós, Buenos Aires: 1998.

Hebdige Dick, *Subculture. The mining of style*, Methuen and Co. Londres: 1979.

Hobsbawm, Eric y Terrence, Ranger (eds), *La Invención de la Tradición*, Crítica, Barcelona: 2002.

Jiménez Guzmán, Héctor, *Punks en el Gueto hña: La construcción de prácticas discursivas de resistencia en las comunidades otomíes de la periferia de Toluca*, Universidad Iberoamericana, México: 2002.

Kaplún Gabriel, "Culturas juveniles y educación: pedagogía crítica, estudios culturales e investigación participativa", en *Los jóvenes: miradas múltiples*, UNC, Neuquen: 2004

Lopes da Cunha Fabiana. "Negócio ou Ócio? O samba, a malandragem e a política trabalhista de Vargas", en *Actas del IV Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular (IASPM)*, 2002.  
<http://www.hist.puc.cl/historia/iaspmla.html>

Maffesoli Michel, *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona: 1990;

-----, *El conocimiento ordinario. Compendio de Sociología*, Fondo de Cultura Económica, México: 1993;

-----, *Elogio de la razón sensible: una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona: 1997;

-----, *El nomadismo: vagabundeos iniciáticos*, Fondo de Cultura Económica, México: 2004;

-----, *La conquête du présent Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Presses Universitaires de France: 1979.

-----, *L'ombre du Dionysos, Contribution a une sociologie de l'orgie*. Meridiens, Klincksieck et Cie, Paris: 1985

-----, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Livre de Poche, Paris: 1995

-----, "Masses et politique", en *Masses et postmodernité*, Meridiens Klincksiek, en Paris: 1985.

-----, "Estética Comunitaria", en, *Sociología en otro tono*, Acta Sociológica mayo-dic., UNAM, México.: 2004.

Moreira, Roberto. *Malandragem e Identidade*. Série sociológica, n. 147, 1997.

Martín Barbero Jesús. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gill, Barcelona:1987.

-----, Jóvenes, des-orden cultural y palimpsestos de identidad. En *Revista Oficios Terrestres No.5*, Universidad Nacional de la Plata: 1998.

Morín Villatoro José Marco Antonio. *Jóvenes de sectores medios en Querétaro (1960-1998). Practicas recreativas. Usos del espacio urbano e identidades*, CIESAS Ángel Palerm, México: 2001

Muñiz Elsa, "Los jóvenes Elegidos. México en la década de los veinte", en Pérez Islas José Antonio. *Historia de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, Instituto Mexicano de la Juventud, México, 2004.

Nanteras, A. (comp.) *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, UAM-Xochimilco, México: 2002.

-----, "Trazos y Trayectos, de lo emergente juvenil contemporáneo". *En Nuevas Miradas*, México-Québec, IMJ-SEP Noviembre, México: 2003

Mota, Carlos Guilherme. *Ideología da Cultura Brasileira, pontos de partida para uma revisão histórica*. Ática, São Paulo: 1994.

Necochea, Gerardo, "Los jóvenes a la vuelta del siglo", en Pérez Islas José Antonio. *Historia de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*. Instituto Mexicano de la Juventud, México: 2004

-----, *Jóvenes: Una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México. 1986-1999*, Instituto Mexicano de la Juventud, México: 2000.

-----, *Nuevas miradas sobre los jóvenes*. México-Québec, IMJ-CIEJ, México: 2003.

Nestor Capoeira, *Capoeira Galo já Cantou*, Récord, Río de Janeiro: 1999.

-----, *Capoeira. Pequeno Manuel do jogador*, Record, Río de Janeiro: 1999.

Oliveira, José Luis, *A capoeira Angola na Bahía*, Pallas, Rio de Janeiro: 1997

Rego Waldeloir, *Capoeira Angola, Ensaio Sócio-etnográfico*, Itapuá, Brasil : 1968.

Reguillo, Rossana, *En la calle otra vez. Las bandas: Identidad urbana y usos de la comunicación*, ITESO, Guadalajara : 1991.

-----, "Las culturas juveniles: un campo de estudio" en Medina (ed.), *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, El Colegio de México, México:2000.

-----, "Obertura entre siglos", en *Tiempo de Híbridos*, INJUVE SEP Noviembre, México: 2004

-----, "Producir la identidad", en *JÓVENES, Culturas Juveniles*, julio-Diciembre, Instituto Nacional de la Juventud, México: 1997

-----, "Cuerpos juveniles políticas de identidad", en Carles Feixa y Carles Alsinet (eds.), *Movimientos Juveniles en América Latina, Pachuchos, Malandros, Punketas*, Ariel, Barcelona: 2002.

-----, "Cascadas: Agotamiento estructural y crisis del relato. Pensando la participación juvenil". En José Antonio Pérez Islas, Mónica Valdéz González, Madeline Gauthier, Pierre Luc Gravel, *Nuevas Miradas México-Quebec*, INJ\_SEP. Nov, México: 2003.

Rivas Ontiveros, "Proceso de Formación y Participación del sector Juvenil de Izquierda en la UNAM" en *Historia de los Jóvenes en México*, Instituto Nacional de la Juventud, México 2004.

Rodríguez Ernesto, "Cultura juvenil y cultura escolar en la enseñanza media del Uruguay de hoy: un vínculo a construir". En *Ultima Década*, No, 16, Viña del Mar:2002.

Schuster, F.: "Las protestas sociales y el estudio de la acción colectiva". En Schuster, Naishtat, Nardacchione y Pereyra (comp.), *Tomar la palabra. Estudios sobre protesta social y acción colectiva en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005.

Schelling, Vivian y Rowe, William. *Memoria y Modernidad, Cultura Popular en América Latina*. Grijalbo/CONACULTA, México: 1993.

Simmel, George, *Cuestiones fundamentales de sociología*, Gedisa, Barcelona: 2002.

Suárez Zozaya, María Herlinda, *Jóvenes mexicanos en la feria del mercado de trabajo. Conveniencias e inconveniencias de tener educación superior*, Porrúa-UNAM, México: 2005.

Szabó, Denise, *Criminología y política en materia criminal*, SXXI, México: 1980.

Urteaga, Castro-Pozo, Maritza, "Identidad Cultura y afectividad en los jóvenes punks mexicanos" en G. Medina C (comp.), *Aproximaciones a la diversidad Juvenil*, Colegio de México, México: 2000

-----, "Identidad y jóvenes urbanos", en *Estudios Sociológicos* XI:32, México: 1993.

-----, *Por los territorios del rock. Identidades juveniles y rock mexicano*, Culturas populares/Causa Joven CIEJ, México: 1998.

Urresti, Marcelo "Adolescentes-consumos-culturales y usos de la ciudad", en [http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T01\\_Docu3\\_Adolescentesconsumosculturales\\_Urresti.pdf](http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T01_Docu3_Adolescentesconsumosculturales_Urresti.pdf) Valenzuela Arce, José Manuel, "Culturas juveniles. Identidades transitorias", *JÓVENES, Revista de estudios sobre juventud*, núm 3, SEP-Causa Joven /CIEJ, México: 1997.

----- *¡A la brava ese! Cholos, punks, chavos banda*, El Colegio de la frontera Norte, Tijuana: 1988.

-----"Culturas identitarias juveniles" en Jaime Arturo Padilla (comp.), *La construcción de lo juvenil*, CEIJ. México: 1998.

-----"Las producciones culturales y el consumo cultural, en *JÓVENES, Culturas Juveniles*, Julio-Diciembre, CEIJ, México: 1997.

-----e I. Cornejo, "La privatización afectiva de los espacios comerciales por los y las jóvenes" en *Ciudades*, núm. 27, RNIU, México, Julio-Septiembre, CEIJ, México: 1995.

----- *Vida de barro duro. Cultura popular y graffiti*, El Colegio de la Frontera Norte, México: 1997.

-----, *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, El Colegio de la Frontera Norte, México: 1997.

-----, "Culturas juveniles. Identidades transitorias. Un mosaico para armar". En *Jóvenes, Revista de estudios sobre juventud*. No. 3 Enero-Marzo Causa Joven, México: 1997.

Vicente, Eduardo. *A música popular sobre o Estado Novo (1937-1945)*. Relatório Final da pesquisa de Iniciação Científica. PIBIC/CNPq-Jan/1994. <http://www.amazon.com.br/armando>.

Villafuerte, F. I.López, J, Nava y A. Atilano, "Las olas del silencio" en Francisco Gomezjara, *Pandillerismo en el estallido urbano*, Fontamara, México: 1987.

-----, *Donde empieza el silencio. Genealogía de las bandas juveniles*, SEP-CPJ, México: 1984.

Williams, Raymond. *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Península: 1980.

Zermeño, Sergio, México, *Una Democracia Utópica. El movimiento estudiantil del 68*, SXXI, México: 1978.

## **ENTREVISTAS**

Entrevista a Mariana Cavarozzi, Ciudad de México, Febrero, 2007.

Entrevista a Jagad, Ciudad de México, Febrero, 2007.

Entrevista a Alejandro Ruiz, Ciudad de México, Noviembre, 2006.

Entrevista a Pedro Luis Soares, Ciudad de México, Diciembre, 2006.

Entrevista a Ireri Morales, Ciudad de México Junio, 2010

Entrevista a Erika Lindig, Ciudad de México, Junio 2010

Entrevista a Adriana Nieves, Ciudad de México, Junio, 2010