

Estéticas de re(ex)sistencia. Por las sendas de la decolonización de la subjetividad*

nomadas@ucentral.edu.co • PÁGS.: 128-137

Juan Camilo Cajigas Rotundo**

El texto pretende hablar de la Capoeira Angola y del yajé como prácticas sociales en las que se lleva a cabo un proceso de descolonización de la subjetividad que pasa por el “des-aprender” las formaciones de conocimiento, subjetividad, política, economía y naturaleza provenientes de la matriz moderno/colonial, para permitir la re(ex)sistencia, la emergencia de los saberes negados, desautorizados por el aparato de saber/poder moderno/colonial, aún vigente. Estas prácticas pueden ser asumidas como espacios del “desaprender para reaprender” y se constituyen en historias locales que devienen proyectos alterglobales.

Palabras clave: descolonización de la subjetividad, capoeira, yagé, des-aprender, re(ex)sistencia, historias locales.

O texto pretende falar da Capoeira Angolana e do yajé como práticas sociais nas quais se realiza um processo de descolonização da subjetividade que passa pelo “desaprender” as formações de conhecimento, subjetividade, política, economia e natureza provenientes da matriz moderno-colonial, para permitir a re(ex)sistência, a emergência dos saberes negado, desautorizados pelo aparelho do saber/poder moderno/colonial, ainda em vigor. Estas práticas podem ser assumidas como espaços do “desaprender para reaprender” e são constituídas de histórias locais que devêm projetos alterglobais.

Palavras-chaves: descolonização da subjetividade, capoeira, yajé, desaprender, re(ex)sistência, histórias locais.

This text aims to talk of the Angolan Caopeira and yage as social practices where a process of decolonization of the subjectivity takes place, going through unlearning the forms of knowledge, subjectivity, politics, economy and nature that come from the modern/colonial matrix, to allow the re(ex)istence, the emergency of denied knowledges, unauthorized by the knowing/power modern/colonial machine, that still remains. These practices can be assumed like spaces to “unlearn to then relearn” and are constituted in local histories that become alterglobal projects.

Key words: decolonization of the subjectivity, capoeira, yage, unlearning, re(ex)istence, local histories.

ORIGINAL RECIBIDO: 08-XI-2006 – ACEPTADO: 09-II-2007

* Este artículo es resultado de la investigación “Capoeira Angola y procesos decoloniales” realizada en el marco del proyecto en relaciones étnicas y cultura negra, del Centro de Estudios Afro-Orientales de la Universidad Federal de Bahía, desde el 1o. de agosto de 2006. Co-financiada por el SEPHIS Program de Holanda.

** Filósofo, especialista en Estudios Culturales y miembro del grupo de investigación de Identidades Culturales del IESCO-UC. Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Central. Desarrolla su actividad en el campo de la teoría poscolonial y el análisis socioambiental. E-mail: lujanrot@yahoo.es

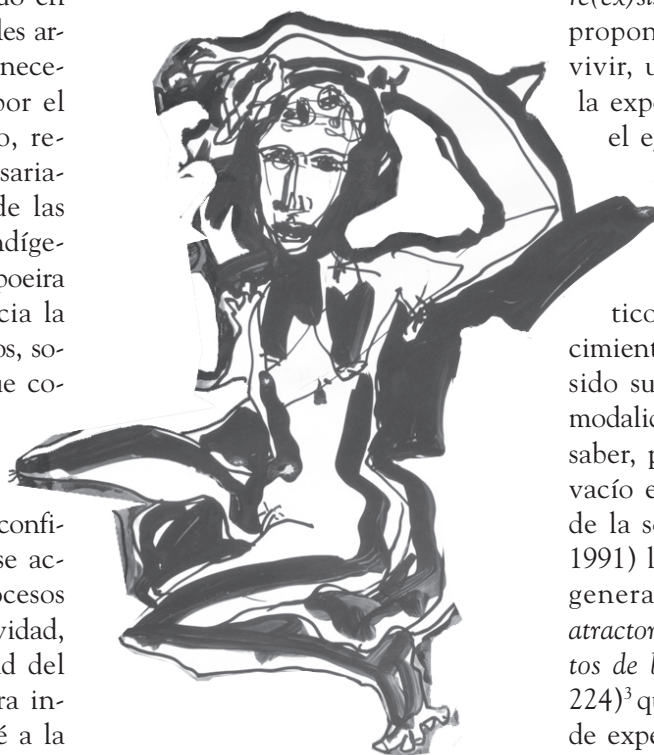
Desde hace aproximadamente quince años, prácticas urbanas como las tomas de yajé y las ruedas de Capoeira Angola vienen constituyendo parte de la cotidianidad de varias personas en el mundo (me refiero a ciudadanos de Colombia, Perú, Ecuador, Brasil, Estados Unidos, Francia, Alemania, Italia, España, Japón, entre otros)¹. Estas prácticas usualmente son adscritas a grupos indígenas y negros, sin embargo, personas de diversas condiciones sociales, étnicas, raciales e identitarias vienen participando en la consolidación de redes sociales articuladas a partir de éstas. Es necesario entonces cuestionarse por el alcance, redimensionamiento, recreación que actores no necesariamente identificados dentro de las categorías esencialistas de “indígena” y “negro” realizan de la Capoeira Angola y el yajé; avanzar hacia la exploración de los pensamientos, solidaridades, organizaciones, que comienzan a ser configuradas.

El *ethos del malandragem* y el *chamanizar la existencia* se configuran como prácticas donde se activan, a mi modo de ver, procesos de-colonizadores de la subjetividad, con respecto a la colonialidad del ser, del saber y del poder. Para introducir este proceso atenderé a la producción filosófica que vienen realizando dos practicantes/pensadores involucrados en dichas experiencias: Pedro Abib, con respecto a la Capoeira Angola, y William Torres, en relación con el yajé.

1. Estéticas de re(ex)sistencia²

Una de las lecturas que desde Latinoamérica se realiza de la mo-

dernidad evidencia la experiencia de la colonialidad. La modernidad es constitutivamente una colonialidad desde tres aristas: el saber, al deslegitimizar los saberes de cuño afroamericano e indígena; el poder, a través del control de la economía y la autoridad; y el ser, al depotenciar ontológicamente al sujeto racializado y colonizado. Ser conciente de la colonialidad es avanzar en el proceso de su desestructuración, teniendo en cuenta las inevitables heridas históricas que implicó (sociales, cul-



Umberto Giacomini, juegos eróticos.
Tinta/papel, 1980 (detalle)

turales, ambientales), aún vigentes. Con todo, en los espacios articulados por la colonialidad aparecen “páginas no escritas” que en los albores del siglo XXI comienzan a transformar formas de economía (economías no acumulativas), formas de democracia y autoridad (el “mandar obedeciendo” zapatista), formas de conocimiento (conoci-

mientos locales), pero también, formas de subjetividad que transforman los controles internos activados por la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2006). Estas “páginas no escritas” constituyen un proceso decolonizador que nos abre a un proyecto político pluriversal: “un mundo donde muchos mundos sean posibles” (Grosfoguel, 2006).

La Capoeira Angola y el yajé pueden ser asumidos en este proceso decolonizador como *estéticas de re(ex)sistencia*, en la medida en que proponen un *ethos* como arte de vivir, un sentido de la vida desde la experiencia personal que activa el ejercicio del poder y la libertad desde lo cotidiano, produciendo otras formas de biopoder. Ahora bien, este *ethos* autopoietico bebe de fuentes de “conocimiento y prácticas otras” que han sido subordinadas por las diversas modalidades de la colonialidad (ser, saber, poder). Por eso, a partir del vacío existencial que abre la crisis de la sociedad actual (Lypovetsky, 1991) las estéticas de re(ex)sistencia generan cuerpos-potencia como *atractores extraños, umbrales o puntos de bifurcación* (Guattari, 1993: 224)³ que nos abren a la generación de experiencias creativas amplificadoras del encantamiento de la Vida en los planos individual, social y ecológico en la perspectiva de la decolonización de la subjetividad.

Las estéticas de re(ex)sistencia son resistencia porque conjuran la obsolescencia en la que está envuelta nuestra cotidianidad en el marco de la sociedad de consumo. Son prácticas que activan un *cuidar de sí* constante (Foucault, 1991), un estado de acecho permanente fren-

te a los diversos axiomas y modos del aparato de captura global que en ocasiones logra eclipsar toda nuestra potencia-de-vida. El contexto en el que se desenvuelven los cuerpos-potencia es la sociedad de control y su estrategia biopolítica, estrechamente ligada al patrón de poder de la colonialidad global⁴. Se ha pasado de una *sociedad disciplinaria* que organizaba la vida social de acuerdo con unas dispositivos que imponían la dinámica disciplinaria a través de instituciones como la prisión, la escuela, el hospital, la universidad, a una *sociedad de control* que introyecta en los actores sociales los mecanismos de control: el policía está adentro de uno mismo. Este control pasa por una imagen de nosotros mismos que suele ser una fantasmagoría impuesta por dispositivos biopolíticos como los medios de comunicación. Esto se hace evidente en la manera en que está conformada nuestra

vida por máquinas binarias y líneas de segmentariedad dura que codifican los géneros, las clases sociales, los ciclos vitales: familia/trabajo, blanco/negro, hombre/mujer, rico/pobre. Nuestra identidad es producida por regímenes de significación sobre-codificados por la máquina abstracta Estado/capital. Estos microfascismos (o egofascismos) deben ser conjurados desde nuestra interioridad y nuestro campo de acción cotidiana⁵. En este punto emerge con fuerza la pregunta spinoziana: ¿qué puede un cuerpo? ¿De qué afectos es capaz? (Deleuze/Guattari, 2000: 162).

Los cuerpos-potencia emergentes de las prácticas re(ex)sistentes (que estetizan la existencia, que la hacen encantadora) operan en el contexto de la sociedad de control como una máquina de guerra que está al acecho de conjurar los egofascismos mediante la multiplica-

ción de los afectos y devenires que potencian y afirman la vida. Máquinas de guerra con estrategias no-violentas: *devenir-axè*, *devenir-yagé*. Los devenires de la subjetividad no son simples imitaciones, sino que son operaciones de contagio, resonancia y transformación, consustancialidades. Un cuerpo activa su poder en la medida en que pierde de manera prudente su organicidad para así poder ser atravesado por flujos e intensidades. Las prácticas que estetizan la existencia permiten la apertura del cuerpo hacia el rompimiento de las segmentariedades duras y la concreción de líneas de fuga, a la visita de nuevas territorialidades de existencia. Ahora bien, estas territorialidades no son campos cerrados entre sí, sino que operan por rizoma, a partir de bifurcaciones que los interconectan (Guattari, 1993).

De otro lado, estas estéticas “re-existen” porque reconfiguran prác-



Umberto Giangrandi, *Las visiones de Marat*. Dibujo a tinta sobre papel, 50 x 70 cm, 1966

ticas ancestrales transformadas por actores transculturales. Nuevos actores aparecen en escena, que no pueden ser representados con categorías esencialistas como “indígena” o “negro”. Estos se sitúan en los bordes, en las fronteras de diversos epistemes y culturas: ¿qué es un mestizo yajecero?, ¿qué es un blanco angolero? Los actores transculturales son viajeros de entre-mundos, colocan un puente de comunicación entre epistemes diferenciadas que han ejercido relaciones de fuerza entre sí. En este sentido los conocimientos y prácticas negados, silenciados en el juego de fuerzas propio de la colonialidad del poder “re-existen”, de ahí el potencial decolonizador de su emergencia. Los actores transculturales o sujetos nómades que actualizan una “gnosis de frontera” (Mignolo, 2000) pasan por el proceso de “desconectarse”, de “desaprender” las configuraciones de saber/poder aprendidas en el contex-

to moderno/colonial, para así “reaprender” en el plano de la subjetividad los “conocimientos y prácticas otros”, los sentidos de vida que ofrece la interacción cultural decolonizada, no eurocentrada.

2. El ethos del *malandragem*

La Capoeira Angola es un arte corporal que tiene su origen en Brasil⁶. Su historia es la historia de la diáspora africana⁷ en dicho país, ocasionada por la esclavización de diferentes pueblos africanos, especialmente de origen bantú, a mano de los comerciantes portugueses en el siglo XVI. Llegados de diversas zonas de África suroccidental, entre ellas Angola, los negros esclavos trajeron consigo sus tradiciones culturales, danzas, ritmos, prácticas curativas y alimentarias, ritos y formas religiosas, las cuales fueron re-

creadas en el “nuevo mundo” constituyéndose así una cultura del *malungo*, del compañero de viaje.

Bajo una perspectiva histórica encontramos que la Capoeira Angola presenta una gran capacidad de transformación y adaptabilidad a diferentes contextos (Pires de Olivera, 2004). Uno de los varios sentidos de la palabra capoeira es rastrojo; en este caso, se refiere a los espacios abiertos que quedaban en las plantaciones de caña de azúcar empleados por los esclavos en sus momentos de descanso para jugar, bailar y sobre todo para luchar contra las agresiones. Se presenta así una capoeira rural a partir del siglo XVII. Pero también, por la misma época, se practicaba capoeira los domingos en las plazas de mercado donde los hombres impecablemente vestidos de blanco se retaban entre sí en la *rôda* de capoeira.



Umberto Giacomini, *Espacios urbanos*. Litografía, 1975

La Capoeira Angola mantuvo un carácter marginal hasta el siglo XX, normalmente era prohibida por considerársele una práctica subversiva y delincuencial propia de las clases populares bahianas y de Rio de Janeiro⁸. Sólo hasta mediados del siglo XX es reconocida nacionalmente como parte de la cultura afro-brasileña al incluirla dentro de los deportes nativos en el contexto de consolidación de la identidad nacional. De ahí en adelante, comienza su proceso de expansión y proyección mundial⁹. Hoy día se encuentran escuelas de capoeira en las principales ciudades del mundo (Tokio, París, Londres, Nueva York, Bogotá, Tel Aviv) que constantemente alimentan intercambios globales entre maestros y aprendices a través de eventos, revistas, videos y páginas web. Este proceso expansivo está impulsado entre otras cosas por los flujos de población sur-norte-sur, por su adopción en la industria cultural y turística (especialmente la capoeira regional y contemporánea¹⁰) que alimentan en ciertos casos una dinámica de fetichización de lo negro (Carvalho, 2002), por la creciente necesidad de experiencias espirituales y étnicas en el norte global y, como asumo en el presente escrito, por los emergentes procesos decolonizadores a nivel de la subjetividad.

En las líneas que siguen presentaré algunas nociones propuestas por Pedro Abib, un pensador/prac-

ticante¹¹ transcultural de Capoeira Angola, aprendiz de uno de los *mestres* tradicionales de esta práctica, Joao Pequeno, en la ciudad de Salvador Bahía. Mi tesis es que a través de la Capoeira Angola se expresa un “ethos del *malandragem*” que concreta lo que aquí denomino una *estética de re(ex)istencia*. Abib destaca el carácter de resis-



Umberto Giangrandi. Obertura de Zampa. Técnica mixta, grabado en metal, 50 x 70 cm, 1982

tencia política, estética y cultural presente en la capoeira desde su aparición, en tanto que arte del encubrimiento y la ambivalencia frente al aparato moderno/colonial de poder¹². La Capoeira Angola es un espacio social de contrapoder, en el que se subvierten los significados dominantes y se establece una relación ambigua entre el do-

minador y el dominado (el dominador puede volverse dominado y viceversa). Esta ambivalencia, manifiesta en los movimientos y códigos internos en la rueda de capoeira, expresan la resistencia pasiva y activa del negro, o mejor, de la conciencia negra que re(ex)iste a través de personas de diversas identidades y nacionalidades. En este caso, la decolonización concreta un “oscurecimiento” de la subjetividad blanqueada, entendiendo que la blancura funcionó como el imaginario colonial por excelencia.

Como *estética de re(ex)istencia* la capoeira activa un espacio de contra-poder que posibilita la producción de subjetividades otras, articuladas a partir de un régimen de verdad autogenerado cuyos contenidos son: la singularidad de la existencia, la *mandinga*, la estética y la camaradería. Dentro de la ideo-praxis de la capoeira se concreta una noción de espacio-tiempo, propia de la filosofía bantú, como una unidad que se singulariza en el movimiento de los cuerpos. Cada movimiento en la dimensión espaciotemporal del presente es único y diferente, un *acontecimiento* integrado a partir de una cualidad diferenciada propia del evento. Esta singularidad del movimiento hace único al cuerpo que lo ejerce. Según Psthina, uno de los mayores *mestres* de capoeira, “cada cual é cada cual, e ninguem joga do mesmo jeito” (cada cual es cada cual, y nadie juega de la misma for-

ma) (Abib, 2004: 1999). En esta pedagogía se respetan profundamente los tiempos de aprendizaje y la potencia del cuerpo de cada practicante, dado el carácter singular de la existencia. La *mandinga*, por su parte, remite a la dimensión religiosa y espiritual de la capoeira; un jugador de capoeira puede o no tener *mandinga*; ésta desconcierta, embruja y captura al enemigo. Es una fuerza que se manifiesta como flujo de intensidad y resonancia en el cuerpo-potencia angoleiro; la *mandinga* activa el *axê*, esto es, la vibración de vida expresada en los seres singulares, una potencia cósmica. El cuerpo *mandinguero* que deviene *axê* cristaliza la inmanencia de la vida como principio activo que armoniza al ser humano con las fuerzas tutelares denominadas *orixas* en la religiosidad del *candomblé*¹³. La rueda de capoeira es un espacio de sacralidad circular donde se superan los dualismos y se conjuga el inicio y el fin, el pasado y el presente, el cielo y la tierra, el bien y el mal, la vida y la muerte; la muerte como una posibilidad siempre latente (Abib, 2004: 194).

De otro lado, la Capoeira Angola como arte integra aspectos de teatralidad, de juego y lucha; sus movimientos (*rabo da raya*, *cabrito*, *media lua*, *ginga*, etc.) constituyen lo que para algunos *mestres* es una *forma deformada* (Abib, 2004: 197), es decir una forma que no puede ser encasillada en categorías estables, que permite la manifestación

de la singularidad de cada practicante. Su carácter lúdico y escénico integra una cultura de la improvisación, del azar, de la no-linealidad, de la no-intencionalidad, de la instantaneidad y de la no-racionalidad, o mejor, de una racionalidad encarnada donde lo mental es una dimensión de lo corporal. Por último, el “ethos del *malandragem*” promueve

dad que se genera en la relación con el otro repercute en la producción de espacios de carácter comunitario y de tejidos sociales transnacionales. Me refiero, por un lado, a la existencia de los *quilombos* o casas comunales en las que habitan por determinados periodos de tiempo practicantes de Capoeira Angola bajo la tutela de un *mestre*. Estos

practicantes pueden provenir de diversas partes del mundo y además ellos interactúan con personas (en su mayoría jóvenes entre los 18 y 28 años) de diversas clases sociales¹⁴. De igual forma, las escuelas de capoeira funcionan como nodos en una red global de intercambios de conocimientos y solidaridades; es por esto que me refiero al trayecto alterglobal de la capoeira como una fuente de comunicación de valores y pensamientos, pero también de redes laborales.

3. Chamanizando la existencia

Desde la década del 90 viene emergiendo en América Latina y en otras regiones del mundo, un proceso de apropiación y recreación de prácticas y rituales amerindios relativos a la salud y a la espiritualidad por parte de actores no indígenas. Algunos autores han denominado a este proceso *neochamanismo* (Fericgla, 2000). Rituales como la toma de yajé (culturas del Sibundoy), la lectura del calendario maya (mayas contemporáneos), los inipis (culturas nativas estadounidenses), los



Umberto Boggioni, s.t.. Lápiz/papel, 1982

la generación de nuevas solidaridades, lo que se denomina una “camaradería entre angoleiros”. Por un lado se recalca la importancia del otro en el juego: éste sólo puede ser desenvuelto a partir de las estrategias corporales que el adversario propone. Se maneja entonces un profundo respeto hacia el otro. Un juego se hace entre dos, y en general, con todos los participantes de la rueda. Con todo, esta solidari-

mambeaderos (cultura Uitoto) toman fuerza como espacios de revaloración de la identidad indígena y a la vez de reconfiguración de identidades urbanas, mestizas y modernas a partir de nuevas religiosidades. Estos procesos impactan la vida social actual concretando nuevas formas de sociabilidad, economías alternativas ligadas a técnicas agroecológicas, redes laborales que consolidan los espacios rituales, nuevas formas de apropiación del espacio y el hábitat (neorurales), pero también redes virtuales y comunicacionales que constituyen una especie de *ciberchamanismo*.

Con todo, quiero enfatizar en el proceso emergente propio de los rituales del yajé, prestando atención, de manera sucinta, a otro pensador/practicante que activa lo que aquí denomino estéticas de re(ex)istencia. Me refiero al trabajo que desde finales de la década del 80 viene realizando en Colombia la figura polémica de William Torres. A través de su pensamiento expresado en diversos artículos, correspondencia personal y libros, pero también en los mismos espacios rituales que alimenta, es posible expresar el proceso emergente ligado al yajé¹⁵.

“El chamanizar” es definido por Torres como una “estética de existencia en la plenitud de embriagarse de universo” (Torres y Corredor, 1989). Se habla de estética de existencia en el sentido que da Torres

a la categoría de Foucault, en tanto que las tomas de yajé como otras “tecnologías del yo” proyectan una recreación constante de la vida que potencian el “cuidado de sí”. Por eso cuando chamanizamos partimos de la condición nómada de la existencia; nos montamos en “espacios lisos”, trazamos “líneas de fuga” que rompen con nuestra segmentariedad densa –la composición de identidades definidas

da, para gestar “apetito de vida”. La pregunta entonces es ¿cómo chamanizas tu vida? “Chamanizar” significa fugarse de las rutinas preestablecidas, romper con aquello que reduce y limita el movimiento de la existencia. “Chamanizar” es un acto de crueldad: romper con las ataduras que nos identifican, reifican y adormecen; fugarse de las suposiciones que mantenemos sobre nosotros mismos y que son perjudiciales para la salud vital.

Para Torres “el chamanizar” es una práctica del cuidado de sí, un ethos del arte de vivir nómada que conjura los afectos que de-potencian la vida, que restan salud. Por eso se habla de los enemigos del conocimiento: miedo, claridad, poder y vejez¹⁶, y de las enfermedades de la existencia: tristeza, miedo, rabia, pereza, envidia. El saber chamánico es una fuerza intempestiva, que irrumpe con *violencia de vida* y desbloquea los defectos de la organicidad: complacencia del dormir en nuestros hábitos y costumbres. ¿Qué es lo que reduce nuestra vida? ¿Qué es lo que nos quita libertad? Un combate supone

–así sólo sea por las exigencias de la expresión– un enemigo; en este caso, el enemigo es el *ego* y sus manifestaciones. Somos *ego* cuando nos construimos como una cierta identidad, *identidad miedo, pereza, rabia, envidia o tristeza*. Estas identidades capturan nuestra existencia reduciendo nuestra potencia de vida, por lo cual se hace necesaria



Umberto Gianrandi, Carrera 12, serigrafía, 1979

dentro del complejo de articulación social–. Por eso, según Torres “el chamanizar” es también un acto que se desenvuelve en la *crueldad* de la existencia. “Crueldad” no significa aquí el hecho de causar a propósito algún mal físico contra alguien o algo, más bien designa la capacidad de rompimiento con cualquier clase de identidad rígi-

la actitud acechante del guerrero, quien lucha incansablemente contra estas identidades. *Acechar* estas identidades implica colocarse en un estado de alerta centrado en la práctica vital del *cuidado de sí*. Esta práctica se traduce como la escrupulosidad con nuestra vida, estando al tanto de todo aquello que la reduce y anula. Siempre al acecho, siempre en combate, activos en la práctica del cuidado de sí, para generar la existencia como arte de vivir.

Por último, “el chamánizar” se actualiza en el encuentro con plantas-conocimiento: devenir-vegetal. Hablamos entonces de los enteógenos: lo que genera la divinidad en mí¹⁷. El devenir en este caso opera como *consustancialidad*: somos entonces la potencia de la sustancia vegetal, el devenir-yajé. Su consustancialidad activa la *potencia del ver: claridoscopia* (Torres, 1999). La claridoscopia (del griego *scopeo*: ver) brinda la *claridad*, devela al mundo tal como es, “en su multiplicidad material e inmaterial”. Ver al mundo tal como es significa ver el continuo flujo de energía que trasunta los multiversos, de caos a cosmos, de cosmos a caos. La claridoscopia es la claridad impersonal del ver. La *pinta*¹⁸ muestra códigos multicolor que permiten el agenciamiento sobre aspectos de los diferentes territorios existenciales: guerrear, danzar, conjurar, proteger, soplar, curar.

Coda

Atrás es adelante, adelante es atrás. La re(ex)sistencia de estas prácticas que estetizan la existencia comienza a plantear escenarios concretos para una decolonización de la subjetividad. Los actores inscritos en estas prácticas actualizan una epistemología y una praxis fronteriza (Mignolo, 2000) que enlaza diferentes mundos socioculturales,



Umberto Boggioni, *Espacio urbano*. Óleo sobre material impreso, 1986

con la particularidad de que su énfasis está en la generación de un ethos que amplifica la sacralidad y el carácter encantado de la Vida como valor absoluto de la existencia humana. Re-existen y re-sisten transformando los saberes y las formas de vida silenciadas por la colonialidad.

Esta auto-de-colonización nos invita a un trabajo sobre nosotros mismos, a una apertura hacia la experiencia de constitución de un sí mismo que toma como referencia procesos psicológicos y cinéticos de otras cosmologías. Más aún, el trabajo sobre la subjetividad plantea un nivel ontológico del proceso de decolonización al revalorar los modos de experiencia de los sujetos colonizados, negados por la colonialidad del ser. Por eso la decolonización de la subjetividad es a la vez una decolonización del ser.

Citas

1 Para hacer estas afirmaciones parto de mi vinculación a dos procesos. El primero llevado a cabo desde principios de la década del 90 por la revista *Visión Chamánica*, dirigida por Ricardo Díaz (www.visionchamanica.com); esta organización realiza tomas y prácticas de salud asociadas al yajé. El segundo proceso lo constituye el grupo de capoeira angola “Volta do Mundo”, coordinado por la brasileña Deborah Miranda, el cual periódicamente organiza eventos de intercambio a los que asisten “maestros” de capoeira angola.

2 El término re(ex)sistencia fue acuñado por Adolfo Albán en el contexto del Doctorado en Estudios Culturales de la Universidad Andina Simón Bolívar. Hace referencia a los procesos de re-existencia cultural amerindios y afroamericanos activos en Ecuador y Colombia.

3 Metáfora sacada de las teorías de la complejidad y del caos. Todo organismo frente a las fluctuaciones del entorno genera puntos de bifurcación que le permiten establecer adaptaciones para seguir viviendo. En el campo social Guattari hace referencia a las dinámicas sociales, existenciales, que se producen en contextos caóticos que permiten nuevas posibilidades.

- 4 “El poder se ejerce ahora a través de maquinarias que organizan directamente los cerebros (en los sistemas de comunicación, las redes de información, etc.) y los cuerpos (en los sistemas de asistencia social, las actividades controladas, etc.) con el propósito de llevarlos a un estado autónomo de alienación, de enajenación del sentido de la vida y del deseo de creatividad” (Hardt y Negri, 2002: 36).
- 5 Según Deleuze: “La prudencia con la que debemos manejar esta línea, las precauciones que debemos tomar para suavizarla, inmovilizarla, desviarla, minarla, dan cuenta de un largo trabajo que no sólo se hace contra el Estado y los poderes, sino directamente sobre uno mismo” (Deleuze y Parnet: 1980: 156).
- 6 Este arte corporal integra una serie de elementos estéticos: la danza-movimiento, el juego (azar y no intencionalidad), la musicalidad (cantos y ritmos), la lucha (objetividad del movimiento), e intrínsecamente una filosofía de la solidaridad y el respeto por sí mismo y por los otros. Se pone en práctica en las ruedas de capoeira (*rôda*), en la que los capoeiristas, hombres y mujeres, danzan, luchan, juegan sobre el ritmo que impone la batería (*atabaque, a gogo, berimbau*, entre otros).
- 7 Sobre la dinámica política, estética e identitaria de la diáspora negra, y en general la constitución de una modernidad negra, me remito al trabajo de Paul Gilroy (Gilroy, 2001). Si bien, vale recalcar que Gilroy centra su trabajo en manifestaciones culturales anglófonas. La idea de diáspora en el caso de la capoeira angola y la relación entre estética y política debe tener en cuenta la perspectiva del sistema mundo moderno/colonial.
- 8 Entre el siglo XVIII y XIX se tienen registros de las “maltas”, unidades básicas de actuación de los capoeiras, entre los que se encontraban esclavos libertos, población marginalizada, blancos y mulatos, alcohólicos, delincuentes e inmigrantes (Abib: 2004: 139).
- 9 Sobre la expansión de la capoeira angola se presenta un debate entre sus representantes tradicionales, los *mestres* de capoeira articulados en organizaciones afrobrasileñas de carácter transnacional como la Federación Internacional de Capoeira Angola (FICA), y grupos internacionales como el “Semente do Jogo de Angola”. Para algunos, partiendo de una posición esencialista, la capoeira se está desvirtuando y perdiendo sus valores tradicionales al expandirse; para otros, es importante recalcar el carácter móvil de este arte y la posibilidad de re-humanización que presenta su filosofía de solidaridad, respeto y sacralidad de la existencia, en el contexto de un mundo des-humanizado y des-sacralizado. La última posición es sostenida por *mestres* contemporáneos como Môa do Katende. Conversación personal, Salvador Bahía, agosto de 2006.
- 10 La capoeira regional y la contemporánea son recreaciones de la capoeira angola; incluyen elementos de la gimnasia, de la acrobacia, y últimamente, de las artes marciales. Estos tipos de capoeira suelen estar asociados a las industrias culturales (películas, videojuegos).
- 11 Es importante insistir aquí que parto de la reflexión de personas inmersas en estas prácticas. Ellos hablan desde estos lugares y se articulan a sus exigencias políticas. La idea de una neutralidad, objetividad científica, entendida según el paradigma decimonónico de ciencias sociales, no tiene aquí sentido. Me refiero en consecuencia a una articulación orgánica con los procesos a partir de los cuales se genera reflexión. El practicante/pensador ha sido transformado en su fuero interno por la investigación; ésta es un proceso integrador de la vida personal, los procesos políticos-sociales y los programas intelectuales.
- 12 Según Abib: “[El *ethos* del *malangragem*] (...) tiene elementos que subvierten y critican al orden establecido, a la vez que proporcionan una cohesión al grupo social marginalizado, y una mayor solidaridad entre sus miembros” (traducción mía) (Abib, 2004: 167).
- 13 Religiosidad presente en el área de Bahía; relacionada con el culto a los orixas, dioses tutelares que cuidan aspectos diferenciados de la cotidianidad.
- 14 Cabe destacar en este punto que la capoeira angola es ampliamente utilizada como herramienta pedagógica en procesos de educación popular en las clases desfavorecidas de Brasil, y más recientemente en otras partes del mundo.
- 15 Para referirse a este proceso emergente de re(ex)istencia en Colombia particularmente, es necesario destacar el trabajo que vienen realizando grupos como el ligado a la revista *Visión Chamánica*, liderado por Ricardo Díaz. Pero también, a nivel periodístico y sociológico cabría destacar el trabajo de Jimmy Weifcoft (Weifcoft, 2002). Actualmente existe una gran variedad de grupos de trabajo en torno al yajé, con una amplia gama de dimensiones que van desde la pintura hasta la sicoterapia. Por ejemplo, en Pasto (Colombia) se genera una producción de arte ligado a las pintas del yajé, donde se destacan pintores como Javier Lasso y Danengel Jurado.
- 16 La expresión “enemigos del conocimiento” tiene su origen en la obra del antropólogo Carlos Castaneda. En ésta presenta el testimonio de su transformación en las sendas del chamanismo (Castaneda, 1993).
- 17 El término “enteógeno” busca marcar un contraste con la expresión “alucinógeno” para denotar la dimensión religiosa de las plantas-conocimiento. Alucinógeno trae consigo el carácter peyorativo de las drogas. Al respecto ver Wasson (1991).
- 18 La “pinta” hace referencia al conjunto de visiones y percepciones corporales que se tienen en las sesiones de toma de yajé.

Bibliografía

- ABIB, Pedro, 2004, *Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda*, Salvador Bahía, Editora da Universidade Federal de Bahía.
- CARVALHO, José, 2002, *Las culturas afroamericanas en iberoamérica: lo negociable y lo innegociable*, Brasilia, Universidad de Brasilia.
- CASTANEDA, Carlos, 1993, *Las enseñanzas de don Juan*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
- DELEUZE, Gilles y Claire Parnet, 1980, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles y Felix Guattari, 2000, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- FERICGLA, Joseph M., 2000, *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis al Internet*, Barcelona, Cairós.
- GILROY, Paul, 2001, *O Atlântico Negro*, Rio de Janeiro, Editora 34.
- FOUCAULT, Michael, 1991, *Las Tecnologías del Yo*, Barcelona, Paidós.
- GROSGOUGEL, Ramón, 2006, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, en: Ramón Grosfoguel,

- Nelson Maldonado-Torres y Jose Saldivar, *Unsettling postcolonial studies: coloniality, transmodernity and border thinking*, Duke University Press, en prensa.
- GUATTARI, Felix, 1993, *El constructivismo guattariano*, Cali, Universidad del Valle.
- HARDT, Michael y Antonio Negri, 2002, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
- LYPOVETSKY, Gilles, 1991, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama.
- MALDONADO-TORRES, Nelson, 2006, "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", inédito.
- MIGNOLO, Walter, 2000, *Local Histories / Global Designs*, Princeton, University of Princeton Press.
- PIRES DE OLIVEIRA, Josivaldo, 2004, *No tempo dos valentes. Os Capoeiras na Cidade da Bahia*, Salvador Bahía, Quateto.
- TORRES, William, 1999, *Yajé, Nomadismo del Pensamiento*, Bogotá, inédito.
- , 2004, "El chamán, el tigre y el cuerpo sin órganos", en: José Ariel Jamés y David Jiménez, *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICAHN.
- TORRES, William y Blanca de Corredor, 1989, *Chamanismo: un arte del saber*, Bogotá, Anaconda.
- WASSON, Robert, 1991, *El camino a Eleusis*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WEIFCOFT, Jimmy, 2002, *Yajé. El nuevo purgatorio*, Bogotá, Villegas.

