



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

ALAN CALDAS

**VALENTIA E LINHAGEM:**  
VALORES SOCIAIS EM NEGOCIAÇÃO E MUDANÇA ENTRE  
OS CAPOEIRISTAS

ALAN CALDAS

**VALENTIA E LINHAGEM:**  
VALORES SOCIAIS EM NEGOCIAÇÃO E MUDANÇA ENTRE  
OS CAPOEIRISTAS

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Nilza da Silva

Londrina  
2012



ALAN CALDAS

**VALENTIA E LINHAGEM: VALORES SOCIAIS EM MUDANÇA E  
NEGOCIAÇÃO ENTRE OS CAPOEIRISTAS**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação, em Ciências Sociais, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Maria Nilza da Silva.  
UEL – Londrina - PR

---

Profa. Dra. Teresinha Bernardo  
PUC - São Paulo

---

Profa. Dra. Maria José de Rezende  
UEL – Londrina - PR

Londrina, 27 de abril de 2012.

**A todos que se investem na capoeira.**

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais, Gil e Silvia, e à minha companheira de todos os dias, Ayodele, pelo apoio incondicional.

Aos capoeiristas Mestre Anande das Areias, Mestre Vandi, Mestre Cidinho, Professor Robson e Bernardo Pellegrini, pelos depoimentos gentilmente cedidos a mim e que foram decisivos para este trabalho.

Aos amigos na capoeira e nas investigações, Celso, Lê e Alisson 2Pac, que tornaram menos solitário o caminho desta pesquisa.

À minha orientadora, Profa. Maria Nilza pela paciência e pela liberdade que me concedeu para desenvolver este trabalho.

Ao pessoal da Associação de Capoeira Angola Forte Santo Antônio, pelo reconhecimento que me deram como capoeirista, trago vocês no coração.

CALDAS, Alan. **Valentia e linhagem**: valores sociais em mudança e negociação entre os capoeiristas. 2012. 220 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

## RESUMO

As práticas referidas por diversos agentes pelo nome de capoeira são um fenômeno de grande difusão na sociedade brasileira. O objetivo deste trabalho é uma compreensão histórica dos valores que orientam os indivíduos autônomos capoeiras ou capoeiristas. Estes valores foram analisados em quatro contextos históricos diferentes, a saber, na cidade do Rio de Janeiro no século XIX, na cidade de Salvador no início do século XX, na cidade de São Paulo na segunda metade do século XX e na cidade de Londrina no final do século XX e início do século XXI. Do ponto de vista teórico metodológico, estes valores são analisados na sua relação com os campos sociais dominantes e subalternos por onde transitam os capoeiristas. Os dados do trabalho foram construídos a partir de pesquisa bibliográfica sobre o tema da capoeira no Brasil e, nas análises referentes à cidade de Londrina, a partir de entrevistas semi-estruturadas com capoeiristas da cidade e observação participativa. Conclui-se que os capoeiristas pautam-se em um conjunto de valores variáveis segundo o contexto e que são a reelaboração dos valores vigentes nas famílias patriarcais, em algumas sociedades coloniais da África Centro-Occidental, no campo esportivo e no campo artístico. Os valores mais recorrentes e mais reatualizados são denominados “valores da valentia”, isto é, uma crença baseada numa visão de mundo religiosa que supõe as técnicas marciais da capoeira como dons divinos. No contexto das grandes metrópoles brasileiras estes valores foram reinterpretados e deram origem à “estrutura de linhagem” que organiza as relações entre os capoeiristas em diversos lugares.

**Palavras-chave:** Capoeira. Valores populares. Clientelismo. Capoeira em Londrina.

CALDAS, Alan. **Courage and lineage:** changing social values and negotiation among capoeira athletes. 2012. 220 f. Dissertation (Master's Degree in Social Science) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

### **ABSTRACT**

The practices reported by several agents by the name of capoeira is a phenomenon widely distributed in Brazilian society. The objective of this work is an understanding historical values that guide individuals or self-appointed barns capoeiristas. These values were analyzed in four different historical context, namely the City of Rio de Janeiro in the nineteenth century, the city of Salvador in the early twentieth century, in city of the second half of the twentieth century and the city of Londrina at the end of twentieth century and early twenty-first century. From the standpoint of theory and method, these values are analyzed in their relationship with the dominant and subordinate social fields where transiting the capoeiristas. The data of this study were constructed from survey literature on the subject of capoeira in Brazil and in the analyzes regarding the city of Londrina, from semi-structured interviews with the city and capoeiristas participant observation. The conclusion is that the capoeiristas guide themselves on a set of values that are derivative from the present values of the patriarchal families in some colonies in Mid-West Africa, both in the sporting and artistic fields. The most recurrent and updated values are called "bravery values", which is a belief based in a religious view of the world, presuming the martial techniques of capoeira as divine gifts. In the context of brazilian greatest metropolis these values were reinterpreted, creating the "lineage structure" that organizes the relationship among capoeira athletes in several places.

**Keywords:** Capoeira. Popular values. Clientelism. Capoeira em Londrina.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>CAPÍTULO 1 - OS CAPOEIRAS E A FORMAÇÃO DAS PRÁTICAS E VALORES DA VALENTIA NO RIO DE JANEIRO DO SÉCULO XIX</b> .....	14
1.1 VALORES E PRÁTICAS DOMINANTES .....	15
1.2 AS ORIGENS DOS GRUPOS ESCRAVIZADOS.....	19
1.3 POSIÇÃO SOCIAL, IDENTIDADE, GRUPOS E ESTRATÉGIAS DOS INDIVÍDUOS LIGADOS À CAPOEIRA NO SÉCULO XIX .....	23
1.3.1 Perseguição Policial e Resistência dos <i>Capoeiras</i> .....	28
1.4 NEGOCIAÇÃO, APROPRIAÇÃO E A CRIAÇÃO DE NOVOS VALORES: A CULTURA DA VALENTIA .....	34
1.5 VALENTIA COMO <i>ILLUSIO</i> PRÓPRIA À SOCIEDADE PATRIARCAL .....	45
1.6 AS ESPORTIVAÇÕES DA CAPOEIRA: ESPORTIVIZAÇÃO DA VALENTIA E ESPORTIVIZAÇÃO MODERNA .....	48
<b>CAPÍTULO 2 - CAPOEIRA COLONIAL E MODERNA NA BAHIA</b> .....	57
2.1 CONTEXTO .....	57
2.2 A CAPOEIRA DA BAHIA E A VALENTIA .....	60
2.4 MODERNIZAÇÃO DA CAPOEIRA .....	69
2.4.1 Mestre Bimba: O Último Valente e o Primeiro Esportista? .....	70
2.5 MESTRE PASTINHA: A VALENTIA COMO ARTE .....	79
2.5.1 A Formação da Capoeira Angola .....	88
2.6 ACADEMIA DE CAPOEIRA: UMA INSTITUIÇÃO DE FRONTEIRA .....	100
<b>CAPÍTULO 3 - A CAPOEIRA EM SÃO PAULO: FORMAÇÃO DAS LINHAGENS</b> .....	102
3.1 IMIGRAÇÃO DE NORDESTINOS E DE CAPOEIRAS.....	103
3.1.1 Conexão Itabuna - BA – São Paulo: uma Rota da Capoeira Paulista .....	106
3.2 A FEDERAÇÃO DE CAPOEIRA E O GRUPO CAPITÃES D'AREIA: A CAPOEIRA SECULARIZADA .....	114
3.3 MESTRE ANANDE OS CAPITÃES D'AREIA.....	117
3.4 SOMATERAPIA E CAPOEIRA.....	123

3.5 O DECLÍNIO DA VALENTIA: GRADUAÇÃO, LINHAGEM E PUREZA DA CAPOEIRA BAIANA.....	126
<b>CAPÍTULO 4 - CAPOEIRA E CAPOEIRISTAS EM LONDRINA .....</b>	<b>132</b>
4.1 A DIFUSÃO DAS ACADEMIAS DE CAPOEIRA EM LONDRINA: A LINHAGEM PIONEIRA.....	134
4.2 MESTRE FRAN E O GRUPO DE CAPOEIRA MACULELÊ .....	143
4.3 RELAÇÕES ENTRE AS LINHAGENS .....	147
4.4 REDE DA CIDADANIA E BERIMBAU DA CIDADANIA: NOVAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE CULTURA .....	155
4.4.1 As Políticas de Cultura Municipal .....	156
4.4.2 Os Agentes Envolvidos .....	158
4.4.3 Bernardo Pellegrini.....	159
4.4.4 Professor Robson.....	165
4.4.5 Mestre Vandí .....	174
4.4.6 Mestre Cidinho .....	179
4.5 O PROJETO BERIMBAU DA CIDADANIA E AS MUDANÇAS NO CAMPO DA CAPOEIRA EM LONDRINA .....	184
4.6 DEPOIS DO BERIMBAU DA CIDADANIA.....	197
<b>CAPÍTULO 5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>202</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>208</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>216</b>
ANEXO A – Termo de Consentimento Esclarecido.....	217

## INTRODUÇÃO

Este estudo tem por objeto os valores dos indivíduos que usam de técnicas corporais, por eles nomeadas de capoeira, para conquistar posições na sociedade brasileira. Estes valores foram estudados desde um ponto de vista histórico, que procura compreender como os indivíduos se agenciam com determinadas práticas e valores, buscando uma melhor posição no interior dos campos sociais. Parte-se da prerrogativa de que os fenômenos da sociedade moderna sejam estudados em relação às sociedades coloniais que lhe deram origem (HALL, 2008, p. 105-9).

Em termos teóricos, os campos sociais são pensados em analogia com o funcionamento do campo religioso, como propõe Pierre Bourdieu em seu texto *Gênese e estrutura do campo religioso* (2007, p. 34-78). Nesse modelo, os campos sociais são o resultado de um processo de complexificação da divisão do trabalho que deriva em espaços onde os agentes produzem, consagram e distribuem valores simbólicos em meio a um conjunto de clientes. Seguindo ainda Bourdieu, supõe-se que há uma tendência de autonomização dos campos sociais que levam a um crescente processo de racionalização e sistematização dos valores e ritos e, também, a um aumento da concorrência dentro do campo que resulta em processos de exclusão dos agentes não legitimados.

Ao contrário de Bourdieu (2000), que defende a “hipótese de que existem homologias estruturais e funcionais entre todos os campos” (p. 76), parte-se da hipótese de que cada campo social possui uma lógica de funcionamento e temporalidades específicas que devem ser interpretadas a partir da análise histórica – neste sentido, a noção de campo se aproxima daquilo que Althusser (1979) denominou “contradição materialista”<sup>1</sup> (p. 90-6). Essa aproximação com o filósofo marxista é importante para que possamos pensar as articulações entre elementos ligados à sociedade colonial dentro da sociedade moderna.

Para entender o agenciamento dos sujeitos, utiliza-se a ideia na qual os agentes buscam se apropriar e transformar os valores dominantes vigentes em cada campo social. Para isso, os agentes se utilizam dos valores incorporados em suas estruturas de hábitos para criarem “distinções”, isto é, diferenças significativas

---

<sup>1</sup>Sobre a relação entre os modos de investigação propostos por Pierre Bourdieu e Louis Althusser, bem como a conjuntura de debates em que se inseriam, ver Hall (1983, p. 40-1).

entre eles e os outros agentes (BOURDIEU, 2000, p. 144). A lógica do posicionamento dentro dos campos é similar à lógica das identidades entendidas como resultados de um processo de exclusão e marcação das diferenças que ocorrem no interior de relações de poder específicas (HALL, 2005, p. 109-111).

Com base nessas ferramentas teóricas, no capítulo 1, procura-se entender o surgimento dos valores dos escravos e libertos praticantes de capoeira a partir das estratégias destes grupos para adentrar o campo de poder das famílias patriarcais. Analisando os valores das sociedades angolanas do período colonial, de onde vinham o maior volume de presos por capoeira, e os valores da sociedade aristocrata brasileira, busca-se traçar os hábitos acionados por estes indivíduos para conquistarem melhores posições dentro das estruturas patriarcalistas.

O argumento utilizado é de que destas estratégias surgem um conjunto de noções e crenças chamadas “valores da valentia”, produto da mescla de visões de mundo e ideias das sociedades centro-africanas e da sociedade colonial brasileira. A valentia é uma crença sustentada nas visões religiosas de mundo que supõe que as artes marciais são dons divinos usados para expressar o autorrespeito ou a honra que cada indivíduo julga possuir. Essa forma de defesa da honra individual levou, através das redes de clientelismo dos aristocratas do período, muitos capoeiristas a defenderem a honra das famílias aristocráticas (quando passaram a atuar como capangas a serviço de senhores importantes) e, mais tarde, da nação brasileira (quando adentraram ou foram recrutados para as corporações militares). Essas limitadas chances de ascensão projetaram imagens de capoeiristas bem sucedidos que serviram de incentivo para que muitos jovens investissem em um novo modo de vida que se instalaria no seio da sociedade colonial – o modo de vida da valentia.

O capítulo 2 foca as mudanças que ocorreram nesse modo de vida durante o processo de academização da capoeira em Salvador, depois de 1930. Em meio ao interesse crescente dos setores dominantes pelos modos de vida que começam a se desenvolver nas sociedades modernas do norte, a valentia deixa de ser um valor conquistado nas ruas desta cidade através de duelos e conflitos de grupos de capoeiristas e torna-se um bem simbólico produzido dentro de espaços chamados academias, comandados por mestres de capoeira. O crescente interesse dos jovens, filhos das aristocracias e da classe média local, resulta em duas alterações importantes dos ideais da valentia: a “esportivização da valentia” (que é a

tradução de noções próprias aos esportes modernos dentro do paradigma religioso que a valentia sustenta) e a “culturalização da valentia” (processo semelhante, que usa da noção de cultura vigente nos grupos artísticos de vanguarda do período para pensar os comportamentos motivados pela valentia). Esses processos de tradução e resignificação foram possíveis devido à alianças de classes, entre descendentes de escravos e a juventude rebelde da cidade, e foram baseados, em grande medida, nas relações de favores.

A formação de um sistema de ensino e a consagração dos capoeiristas, com base na crença de uma relação de ancestralidade entre mestres e discípulos, é o tema do capítulo 3. Na cidade de São Paulo, na segunda metade do século XX, imigrantes baianos praticantes de capoeira estabelecem pela primeira vez um mercado relativamente amplo de pessoas dispostas a pagar pelo ensino da capoeira. Constitui-se um mercado simbólico que reatualiza as academias de capoeira, a valentia-esporte e a valentia-cultura. As academias diferentes passam a disputar não apenas discípulos, mas, também, os critérios de regulação da circulação dos bens produzidos nestes espaços: seriam as instâncias de consagração esportiva que deveriam reger a transmissão da capoeira? Ou seriam as instâncias dos campos intelectuais e artísticos? Aparecem como critérios de regulação os mecanismos de linhagem, crenças vigentes nas famílias aristocráticas e populares, que crê que cada indivíduo representa a honra do grupo (ou, no caso, a valentia do grupo). Os mestres de capoeira tornam-se as instâncias máximas de legitimação dentro das academias e impõem seus valores sobre critérios vindos de outros campos. Novamente, os grupos com maior sucesso são aqueles que contam com favores de políticos ou de indivíduos da pequena burguesia da cidade.

O capítulo 4 trata da formação do campo da capoeira na cidade de Londrina, Paraná. No início da década de 1980, nesta cidade onde a ideologia do branqueamento impediu que os capoeiristas, sobretudo os de tom de pele mais escura, adentrassem nas tradicionais redes de clientelismo, os ideais da valentia se difundem com grande força entre jovens das classes populares que buscam nos combates físicos uma forma de conquistar respeito no espaço urbano. No final da década de 80, jovens da pequena burguesia da cidade começam se interessar pela capoeira, no entanto, este grupo privilegia apenas um grupo de capoeira cuja “linhagem” tinha acumulado grande quantidade de capital cultural graças às alianças que estabeleceram na cidade de São Paulo. As diferenças de oportunidades de

profissionalização, entre os capoeiristas das duas linhagens que dividiam a cidade, geraram diversos combates físicos entre estes grupos, e a valentia se impôs como um valor comum a maior parte dos capoeiristas locais.

No início da década de 2000, mudanças no cenário político londrinense levam a eleição de um prefeito<sup>2</sup>, que apoiava um programa cultural revolucionário para os padrões elitistas vigentes até então. Dentro deste programa estava um amplo projeto de reforma dos valores dos capoeiristas da cidade e de profissionalização dos capoeiristas que aderissem aos novos valores baseados na arte e na cultura. Em meio a grande resistência, a ideia da capoeira como arte e cultura, garantiu uma valorização sem precedentes desta prática no município. Ao mesmo tempo, as posições de poder dentro do campo se enrijecem, e muitas dezenas de capoeiristas abandonam a atividade. Entre os capoeiristas, uma parte expressiva tinha o direito reconhecido pelos mestres fundadores das academias londrinenses de dar aulas de capoeira na cidade, o reconhecimento desse contingente de pessoas fez parte de um processo de mais de vinte anos de ensino de capoeira em academias. Depois das políticas culturais promovidos na gestão do referido prefeito, o ensino da capoeira tornou-se, em grande parte, uma atividade de poucos professores reconhecidos pela Secretaria de Cultura da cidade. Também neste processo, as relações de troca entre os capoeiristas e os dirigentes políticos e culturais foi um elemento fundamental.

Para analisar os valores dos capoeiristas da cidade de Londrina realizei diversas observações participantes em eventos políticos que contaram com a participação dos capoeiristas entre os anos de 2008-2011, como por exemplo, comícios políticos, reuniões com candidatos a prefeito em busca de apoio eleitoral, entre outros. A partir destes dados procurei realizar entrevistas com alguns capoeiristas que participaram ativamente da implantação das políticas municipais de cultura entre os anos de 2000-2004. A escolha dos entrevistados buscou contemplar as diversas posições políticas dos capoeiristas. Uma vez que este processo ocorreu em grande medida dentro de espaços onde os agentes tiveram que se posicionar publicamente, não foi possível utilizar nomes fictícios para os entrevistados, foi acordado com os entrevistados que seus nomes reais seriam utilizados. Como forma de evitar que os dados das entrevistas pudessem ocasionar algum dano a imagem

---

<sup>2</sup>Nedson Michelleti filiado ao Partido dos Trabalhadores (PT) exerceu o cargo de prefeito de Londrina por dois mandatos (2000-2008).

pública dos entrevistados, uma cópia deste trabalho foi enviada para cada um dos entrevistados afim de que fosse avaliada por eles e seus pedidos serão acrescentados à versão final deste trabalho. Além das entrevistas foi utilizado um vídeo de uma discussão pública sobre *As rotas da capoeira em Londrina*, realizado pela Vila Cultural Brasil em 18/03/2008<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup>Agradeço aos organizadores do evento pela disponibilização do vídeo.

## CAPÍTULO 1

### OS CAPOEIRAS E A FORMAÇÃO DAS PRÁTICAS E VALORES DA VALENTIA NO RIO DE JANEIRO DO SÉCULO XIX

Procurando sintetizar as contribuições de pensadores brasileiros sobre as mudanças ocorridas na sociedade brasileira no início do século XIX, o historiador Jurandir Malerba afirma que este período se caracteriza pela desagregação do mundo colonial fundado nas práticas do antigo regime, por uma rápida transformação dos hábitos devido ao rápido processo de urbanização e pela formação das primeiras estruturas do Estado moderno. O centro deste processo era a cidade do Rio de Janeiro cujos padrões sociais se alteraram profundamente com a chegada da corte portuguesa em 1808 (MALERBA, 2010, p. 167-173)

Segundo as estimativas de Karasch (2000, p. 28-29), quase um milhão de escravos passaram pela cidade do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX, quando “a cidade era o principal mercado de distribuição dos escravos para as províncias do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo”. Uma parcela significativa destes escravos ficou na cidade para suprir as demandas geradas pela família real. Mesmo depois do retorno da Corte portuguesa, a população escrava da cidade continuou a crescer, em 1848 havia quase 80 mil escravos nesta que era a maior *urbe* escravista das Américas.

As antigas formas de controle desta população, o controle ideológico exercido pelos agentes eclesiais e o castigo físico ministrado pelos senhores e seus subordinados se tornaram-se insuficientes para manter o comportamento dos escravos dentro de padrões aceitáveis, segundo os valores da época. Segundo Holloway (1997, p. 22-24), é neste cenário que ocorre a fundação da polícia do Rio de Janeiro, uma instituição que nasce e se desenvolve no entrelaçamento entre práticas punitivas do Antigo Regime e formas impessoais de controle ligadas à modernidade. Embora contemporânea das polícias britânica, francesa e estadunidense, a polícia carioca desenvolveu-se segundo as necessidades das elites locais de manter o controle da população escrava, isso resultou em uma sofisticação das técnicas repressivas em meio à ausência de debates sobre a legitimidade da ação policial (p. 22-4). Deste dado pode-se inferir que a autoridade social continuava fundada nos valores absolutistas que, sobretudo, mantinham unidas as autoridades política e religiosa.

Dória (1994, p. 90-91) afirmou que no sertão nordestino no final do século XIX, quando as grandes famílias patriarcais perderam o monopólio do uso da violência, emergiu o cangaço. Esse movimento, formado de grupos armados que vagavam pelo sertão, apropriava e reelaborava os valores e as práticas dominantes ligadas à ideologia da honra e ao uso da violência vigentes nas famílias patriarcais para opor-se a estas instituições.

Um processo semelhante, de apropriação de práticas de coerção e de valores dominantes, ocorreu no Rio de Janeiro, em princípios do século XIX, com um movimento de escravos conhecidos como capoeiras. Provavelmente, este processo iniciou-se no final do século XVII, quando parte significativa dos escravos da cidade provinha de unidades militares derrotadas na porção centro-ocidental da África, sobretudo, onde hoje é território da Angola (MILLER, 2010, p. 62-3, 71). E estendeu-se pelo século XIX, quando escravos feitos em incursões militares contra os reinos Ovimbundos (sociedades onde as práticas marciais eram instituições centrais) foram enviados para o Rio de Janeiro (DESCH-OBI, 2008, p. 48-50). Estes indivíduos ajudaram a difundir uma cultura marcial que será apropriada por escravos africanos vindos de outras regiões e por escravos nascidos no Brasil.

Os capoeiras, mesmo sob forte repressão policial, ao entrarem nas redes de clientelismo dos aristocratas locais e, mais tarde, nas forças armadas nacionais, conseguiram meios para desenvolver uma instituição de ensino de técnicas marciais e de controle do espaço urbano. Essa instituição, conhecida como maltas, nações ou partidos, veiculou um conjunto distinto de valores e práticas, produtos da reelaboração das ideologias dominantes e de outros comuns às sociedades da África Centro-Occidental. Esses valores, que aqui se convencionam como valores da valentia, são os objetos de investigação deste capítulo.

## 1.1 VALORES E PRÁTICAS DOMINANTES

A Igreja exerceu um papel determinante na formação dos valores da sociedade colonial brasileira. Desde o início da colonização, graças à instituição do padroado real, diversos Papas concederam aos reis portugueses o direito à administração da religião cristã tanto em Portugal quanto nos territórios de Ultramar. Neste contexto, Hofbauer (2008) afirma, em seu trabalho sobre os processos de inclusão e exclusão no Brasil que a Companhia de Jesus atuou no Brasil como

"supervisor ideológico' do projeto colonial". O autor sugere que os jesuítas teriam difundido nesse território uma visão de mundo desenvolvida no interior da filosofia escolástica, que entendia o cosmo como uma ordem hierárquica, uma espécie de pirâmide que 'se movimentava' em direção a Deus. Nessa ordem cósmica, todas as coisas e seres animados - desde a pedra até os anjos tinham sua função e lugar material (*locus naturalis*) determinada pela providência divina (HOFBAUER, 2008, p. 141-2).

Esta visão de mundo se articulava também com os valores usadas pelos grupos dominantes para pensar a si próprios e a seus "outros". Oliveira Viana em *Introdução à História Social da Economia Pré-Capitalista no Brasil* (1958, p. 40-1) afirma que os "padrões de vivência das classes superiores ricas" derivam dos valores surgidos no processo de formação da nobreza de corte em Portugal no momento dos descobrimentos. Segundo Oliveira Viana, com o desenvolvimento urbano, a nobreza rural altamente militarizada devido ao permanente confronto com os "sarracenos", começou a se "civilizar" ao mesmo tempo em que perdia suas bases latifundiárias e buscava ocupar cargos públicos no interior do Estado português. Do convívio entre esses fidalgos desenvolveu-se o que o autor chamou de "leis dos nobres", um código de honra que impedia os nobres de exercerem ofícios manuais, os "obrigavam" a desenvolver atividades públicas, a ocupar os cargos do Estado e levar um modo de vida ostentatório baseado na recusa do trabalho manual (OLIVEIRA VIANA, p. 34-5, 69-71).

Edvaldo Cabral de Mello, na sua obra "O nome e o sangue" (2000) trata deste processo de formação dos valores da nobreza portuguesa ligados à honra. Segundo ele, na sociedade portuguesa e nas suas colônias,

[...] em primeiro lugar, ela [a honra] dizia respeito a virilidade e à bravura do indivíduo; à fidelidade conjugal da sua mulher e à castidade das suas filhas. Mas quando se instalam no coração da sociedade peninsular a Inquisição, a distinção entre cristãos-velhos e cristãos novos e o intrincado sistema de discriminação contra as 'infectas nações', a honra passou a definir-se também como 'limpeza' ou 'pureza de sangue', a inexistência de ascendentes judeus, cristãos-novos, negros<sup>4</sup> ou mouros (MELLO, 2000, p. 27-8).

---

<sup>4</sup>Hofbauer (2006) afirma que é no período das expedições portuguesas no norte da África no século XV, momento em que o número de escravos não islâmicos começa a aumentar, que a palavra "preto" começou a ser usada para "designar um escravo batizado provindo da África pagã, em oposição a um 'escravo mouro'" (p. 76). Neste contexto, as diferenças de tonalidade de pele começam a ganhar importância como critérios de inclusão e exclusão nos grupos sociais.

Carlos Alberto Dória (1994), em *A tradição honrada*, nota que a honra é um conjunto de valores que varia segundo cada sociedade e que servem para hierarquizar os indivíduos e os grupos sociais (p. 48). Ele afirma que nas “sociedades ibéricas ou delas derivadas “[...] o papel da Igreja foi determinante para a 'publicidade' da honra" (p. 52). Nestas sociedades, a honra tem um fundamento divino, de modo que, assim como na visão escolástica do mundo, cada ser ocupa no universo uma posição segundo o “grau de ser” – atributo dado pelo criador – também, no mundo social, cada pessoa ocupa uma posição devido ao seu “grau de honra” – que é pensado como um dom divino. Esse “valor divino” é regulamentado por instâncias que entrecruzam a autoridade secular e a autoridade religiosa<sup>5</sup>.

Os “outros” da honra são aqueles que não trazem consigo o dom divino, ao contrário, carregam a mácula e o pecado. No caso dos africanos e seus descendentes, a cor de pele relativamente mais escura em relação aos portugueses, foi interpretada como sinal do pecado e nesta condição funcionou como mecanismo de legitimação da escravidão de africanos<sup>6</sup>.

Em cada contexto social, a honra se particulariza em um conjunto de valores. No interior da família patriarcal, ela está ligada à noção de “pureza de sangue”, esta noção delimita os grupos sociais, suas atividades e seus direitos. Ter o “sangue puro” é possuir um “dom divino”, dado por Deus a algum ancestral e preservado no interior de uma linhagem familiar. Cabe à família a preservação e a manutenção desse dom de Deus dado aos cristãos, sobretudo, aos cristãos velhos. A posse do “sangue puro” garante a honorabilidade de um grupo social que, uma vez reconhecida pelas instâncias competentes, garante o acesso a bens e privilégios sociais (DÓRIA, 1994, p. 62).

A noção de “sangue puro” divide os espaços sociais e a divisão sexual de tarefas. O espaço público é entendido, segundo esses valores, como o lugar onde os homens honoráveis procuram expressar as virtudes herdadas pelo sangue, ao mesmo tempo em que disputam entre si bens sociais na forma de títulos nobiliárquicos, cargos públicos e número de clientes. Nesta arena pública, bens sociais eram ganhos e perdidos, mas, uma vez que os bens sociais de uma família eram tidos como da honra familiar, qualquer ataque a estas propriedades era

---

<sup>5</sup>Sobre essas instâncias legitimadoras que incluíam as ordens militares, os tribunais da Inquisição e genealogistas, entre outros, consultar Mello (2000).

<sup>6</sup>Sobre o uso das variações de cor de pele como mecanismo de exclusão dentro do cristianismo ver Hofbauer (2008).

interpretada como uma ofensa ao “sangue da família”, uma “contaminação” (DÓRIA, 1994, p. 62). Como forma de combater qualquer contaminação do sangue familiar, diversas práticas de coerção física foram usadas na forma de rituais de purificação como, por exemplo, a vingança, os duelos e as guerras de sangue entre famílias (p. 89-90).

O espaço privado é onde o sangue deve ser mantido puro, o que ocorre através da manutenção através da pureza sexual feminina. À mulher cabe a função de garantir a transmissão dos dons divinos veiculados pelo sangue através da manutenção de sua “pureza sexual” (antes do casamento) e da fidelidade ao marido (depois do casamento) (p. 63). Esse controle da sexualidade feminina torna possível a prática da endogamia que, por sua vez, restringe a circulação de bens sociais entre os possuidores do “sangue puro” (p. 106)<sup>7</sup>.

Por esses mecanismos sociais a noção de pureza de sangue organiza o grupo dominante no núcleo central da família patriarcal, enquanto as relações de clientelismo na forma do compadrio ou do favor organizam um segundo grupo de dependentes ligados à aristocracia dominante. Estes dois grupos formariam aquilo que Oliveira Viana chamou de “clã feudal”, a organização social básica da sociedade brasileira pré-capitalista (apud DÓRIA, 2000, p. 99).

O clientelismo, entendido como relações entre patrões e clientes assentadas na troca de favores, cargos públicos e proteção por lealdade, inclusive nas eleições, era, segundo o texto de Richard Graham *Clientelismo e política do Brasil do século XIX* (1997), a base da política no Brasil. A partir de pesquisas em correspondências e outros documentos intimamente ligados à experiências dos políticos do século XIX, Graham afirma que sustentar e expandir redes de clientelismo era a maior preocupação desses homens. Duas características deste sistema são importantes para entender a penetração dos capoeiras na ordem patriarcal (fenômeno que será tratado mais adiante).

---

<sup>7</sup>No entanto, essas práticas ligadas ao feminino são muito instáveis. A pureza sexual da mulher depende de um controle de seus desejos e do desejo de outros, apesar de toda uma estrutura de vigilância ser montada para garantir este aspecto, Dória defende que este é um dos principais espaços de agência feminina, uma vez que ele pode colocar abaixo toda a honra da família (p.87). Já a endogamia é constantemente inviabilizada pelos ciclos econômicos que, ao possibilitarem a ascensão de indivíduos de sangue não puro, obrigam as antigas famílias a integrarem estes indivíduos em seu interior. Quando esta integração não é possível dado à rigidez dos códigos de honra, o não nobre enriquecido funda uma nova linhagem familiar que se oporá militarmente ao antigo grupo dominante (DÓRIA, 1994, p. 106-9).

Primeira característica: As eleições no Império eram indiretas, isto é, os cidadãos votavam em um eleitor que, por sua vez, votava nos deputados. Em nível nacional, os resultados das eleições eram previsíveis, no entanto, em nível local, as eleições “testavam e ostentavam a liderança do chefe local” (p. 17). Quer dizer, em cada eleição os chefes locais mobilizavam suas extensas relações familiares e suas redes de clientelismo para serem nomeados como eleitores. Toda oposição devia-se fazer com iguais meios, ou seja, mobilização da família e da rede de dependentes e, não raramente, resultava em conflitos violentos. Desse modo, é justo inferir que a honra dos chefes locais era posta em questão a cada eleição e os ritos de purificação (coerção física que, por meio do sacrifício corporal dos inimigos, purificava o sangue dos ofendidos) buscavam reestabelecer as honrarias familiares.

Segunda característica: “O próprio chefe local estava enredado num sistema que o fazia cliente de outra pessoa, a qual dependia de outras” (p. 18, 21) indo até as instâncias superiores do governo. Assim, o resultado da eleição influenciava na capacidade do chefe local em angariar favores das instâncias superiores a eles. Mesmo na capital federal, era através deste mecanismo que Graham chama de “ideologia do clientelismo” que os políticos e a população em geral entendiam a esfera política. Essa ideologia fornecia um padrão de conduta que não podia ser facilmente transgredido, dado seu nível de aceitação social. De maneira indireta, esses valores beneficiavam os grandes latifundiários, pois estes eram os responsáveis por articular as maiores redes de dependentes<sup>8</sup>.

## 1.2 AS ORIGENS DOS GRUPOS ESCRAVIZADOS

Os primeiros negros escravizados que chegaram ao Rio de Janeiro no início do século XVII eram oriundos dos declives a oeste das terras altas, ao sul do rio Cuanza, na região sul do que hoje é o território de Angola. Mais tarde, no final dos setecentos, quando da descoberta de ouro nas Minas Gerais, houve um

---

<sup>8</sup>Mafalda Soares da Cunha afirma em *Nobreza, Rivalidades e Clientelismo na primeira metade do século XVI: Algumas reflexões* (2003) que o tipo mais característico de disputas internas entre as casas nobiliárquicas de Portugal do século XVI estavam ligadas às redes de clientelismo. Segundo ela, as relações clientelistas são marcadas pelo caráter pessoal, envolvendo a honra e a reputação das pessoas. Esta relação é intermediada pela troca de favores, um patrono é alguém que realiza um favor e em troca gera uma dívida. Em outra instância, um patrono torna-se um cliente que consegue favores conforme o número de clientes que possui, de tal modo que entre a corte central e os territórios dos nobres uma grande rede de clientelismo formava as bases da política no período (p. 41-3).

aumento da demanda de escravos na cidade, e esta demanda foi suprida com pessoas capturadas nas montanhas centrais angolanas. Nesse momento, a escravização era feita por meio de incursões militares contra grupos possuidores de fortes exércitos. Um dos resultados deste tipo de meio de obter escravos é que os que eram feitos cativos possuíam extenso repertório militar, pois provinham de unidades militares treinadas. Joseph Miller, em *África central durante a era do comércio de escravizados de 1490 a 1850* (2010, p. 62-3), defende que este repertório cultural comum poderia ter servido de base para a criação de laços de solidariedade entre os indivíduos escravizados.

Os “benguelas”, nome como eram conhecidos os escravos dessa região, formaram o “primeiro grupo substancial de centro africanos” na cidade do Rio de Janeiro, e suas origens linguísticas comuns certamente favoreceram o estabelecimento de solidariedade entre estes grupos (MILLER, 2010, p. 62). É possível que seja deste período a difusão de técnicas marciais e militares entre os grupos escravizados, o domínio destas técnicas, como veremos mais adiante, era um dos elementos caracterizados dos capoeiras.

No mesmo período, um segundo fluxo de escravos foi formado por povos “ovimbundos” vindos de Luanda, alguns destes familiarizados com as normas culturais da sociedade Ibérica e outros familiarizados apenas com os valores de suas sociedades de origem. Segundo Miller, a “geração fundadora da escravidão urbana” no Rio de Janeiro provinha de indivíduos familiarizados com uma “cultura colonial ‘umbundo’”, constituída de “costumes africanos [que] equilibravam aspectos europeus da vida colonial” (p. 62).

Estes indivíduos “treinados, batizados e cristãos catequizados, de fala portuguesa”, escravizados por meio de dívidas, foram empregados em serviços domésticos e urbanos, que podem ter sido responsáveis pela difusão de alguns temas da cultura dominante entre os outros escravos<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup>A partir de 1570, os portugueses começaram a utilizar o termo “angola” para referirem-se à região *ngola a kiluaje* que estava sob o domínio de governantes africanos e ficava ao longo do Rio Cuanza. Já no século XVII, quando Luanda torna-se o principal porto da escravatura, os portugueses usaram o termo “reino e conquista d’Angola” para referirem-se às regiões do interior, além do rio Cuanza, que estavam sob seu controle militar (MILLER, 2010, p. 38, 42-4). O comércio de escravos na região começou a partir de 1520 quando os Estados da África Ocidental interromperam a venda de escravos para os portugueses e fazendeiros portugueses instalados em São Tomé começaram seus próprios empreendimentos escravistas. Entre 1520-1530, alguns destes comerciantes chegaram até a emergente aristocracia escravista cristão do Congo, já outros passaram a comprar escravos dos líderes guerreiros *ngola* no baixo do rio Cuanza. Em 1575, os portugueses estabeleceram em Luanda bases militares e deste lugar, que seria um dos principais portos do

No geral, segundo Miller, os escravos “ovimbundos” vindos de Luanda, “se movimentavam numa verdadeira mistura cultural de matizes portugueses e africanos com variações sutis que reduziam para total insignificância a transição entre estereótipos dicotômicos modernos como ‘africanos’ e ‘europeus’” (MILLER, 2010, p. 63-4).

Já no século XVIII, a origem e a composição dos escravos se alterou profundamente e o processo de escravidão torna-se menos militar e se torna cada vez mais comercial. Os negociantes instalados em Luanda passam a adquirir os cativos através das diversas redes comerciais que adentram o interior da região. Neste momento, a maioria dos escravizados eram indivíduos isolados, sobretudo crianças filhos de escravos, com poucos meios para construir vínculos através de tradições comuns com outros escravos (MILLER, 2010, p. 65-66). No século XIX, os escravos novamente passam a vir da região de fala “ovimbundo” e, a partir de 1820, novamente de Luanda, continuam sendo, em sua maioria, crianças e jovens de diversas origens (p. 70).

Os povos designados de “ovimbundos” são falantes de uma língua banto do sudoeste e organizavam-se em pequenos Estados (chefarias) desde antes de 1500. De acordo com Jan Vansina em *A África Equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados*, a organização dos Estados Ovimbundos é caracterizada pela existência de uma instituição denominada quilombo<sup>10</sup> (*kilombo*), um tipo de "associação de iniciação militar". Entre os povos Ovimbundos, a partir do século XVI, os Imbangalas se destacavam como uma etnia<sup>11</sup> distinta (VANSINA: 2010a, p. 627-8; 645). Esta etnia foi formada por indivíduos iniciados na cultura militar do quilombo e que como parte dos ritos de iniciação, renunciaram aos seus lugares nas estruturas de parentesco vigentes na região para viver exclusivamente de saques e pilhagens. Segundo Desch-Obi (2008), os “poderosos *kilombos*

---

tráfico de escravos, estenderam suas redes de compra de escravo para o interior do continente. No ano de 1580, “as guerras angolanas que se espalharam apoiadas no desejo de expansão dos *ngola* e *kilujaje* e nas crescentes intrusões de forças militares portuguesas baseadas em Luanda” fizeram aumentar de forma sem precedentes o número de escravos enviados para as Américas (MILLER, 2010, p. 31-33). Durante todo o período do tráfico internacional de escravos, como veremos adiante, esta região foi responsável por grandes fluxos de escravos enviados para a cidade do Rio de Janeiro.

<sup>10</sup>Mais característica desta instituição e sua relação com instituições surgidas no Brasil serão apontados mais adiante.

<sup>11</sup>Os autores citados neste trabalho e que se utilizam do termo *etnia* o fazem no sentido proposto por F. Barth (1998, p.195-6) que considera o grupo étnico como construído por uma constante reelaboração dos critérios de inclusão e exclusão.

Imbangala varreram o centro-oeste africano e dominaram militarmente grande parte dos habitantes anteriores” ajudando a difundir as práticas marciais do “quilombo” para toda a região (trad. do autor, p. 21). Entre 1600 a 1720, os Imbangalas se impuseram militarmente sobre os outros povos da região, alguns destes grupos abandonaram a vida nômade e estabeleceram fortalezas a partir das quais exerciam influência em diversos outros reinos ovimbundos. No século XVII, estes grupos estabeleceram alianças com os portugueses e realizaram saques na região, o que resultou na captura de milhares de escravos (p. 48-50).

Agrupados entre os *Nyaneka-Humbe*, também estão os povos moradores da curva do Rio Cunene – denominados pelos pesquisadores como povos Cunene. Estes grupos organizam-se em unidades familiares voltadas para a criação do gado, as artes marciais eram uma instituição central nestas sociedades e estavam vinculadas à defesa do gado, que era o bem social mais valorizado. O ensino das artes marciais ocorria dentro da unidade familiar (*eumbo*) e fazia parte dos processos de socialização primária e dos ritos de iniciação à vida adulta. Os *eumbos* recebiam proteção de uma unidade estatal chamada *ombala* (reino) que possuía uma organização administrativa bastante desenvolvida que controlava as rotas comerciais da região e que ligavam o interior com o comércio Atlântico. A base da riqueza era o gado e a política era exercida por meio do chamado “sistema de presentes compulsórios” que ligavam os reis com as unidades familiares distantes. O rei controlava as artes marciais indiretamente através dos ritos de iniciação que só podiam ocorrer depois de suas ordens e ele também recrutava os melhores guerreiros do reino para sua guarda pessoal (DESCH-OBI, 2008, p. 28-30).

É entre as práticas sociais próprias às formações sociais desses povos que serão encontrados os elementos que, em interação com as práticas da sociedade colonial, permitem interpretar o desenvolvimento das maltas de capoeira e dos valores da valentia na sociedade. Dado o caráter militar dos posicionamentos das pessoas envolvidas com capoeira, supomos que “sob a escravidão nas Américas, adultos teriam a tendência de utilizar sua experiência de instituições públicas na África, incluindo o treinamento militar” (MILLER, 2010, p. 71) como forma de recriar suas vidas do outro lado do Atlântico. O que é chamado de capoeira no século XIX, seria a reelaboração destes treinamentos militares em contexto colonial. Deste modo, a posição deste trabalho com relação a origem da capoeira está em

consonância com aquela perspectiva recuperada por Desch-Obi (2008b, p. 109-110) de que as raízes desta luta deva ser localizada no sul de Angola.

### 1.3 POSIÇÃO SOCIAL, IDENTIDADE, GRUPOS E ESTRATÉGIAS DOS INDIVÍDUOS LIGADOS À CAPOEIRA NO SÉCULO XIX

Acerca da posição dos capoeiras na sociedade patriarcal, entre 1810 a 1821, Carlos Eugênio Líbano Soares, em "A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro, 1808-1850" (2002) encontra o seguinte padrão social para os presos<sup>12</sup> por capoeiras: "Ser capoeira naquele tempo, era principalmente ser escravo, do sexo masculino, africano, da região Centro-Occidental" (p. 127)<sup>13</sup>. Uma alteração importante ocorre nos anos de 1849 e 1850, quando o número de crioulos - descendentes de escravos africanos nascidos no Brasil, presos por capoeira - aumenta em relação ao dos africanos<sup>14</sup> (p. 131-4). Já na década de 1860, o autor detecta um processo de transição da capoeira de "fenômeno marcadamente escravo e negro para uma capoeira mesclada da participação de livres e até imigrantes" (SOARES, 1994, p. 103). Neste período, o número de escravos crioulos presos por capoeira é maior que o número de africanos, entre os africanos há uma menor concentração de centro-africanos<sup>15</sup>.

No final dos anos de 1860, muitos escravos foram alforriados com o intuito de servirem como soldados na guerra do Paraguai, este foi um período "anômalo", já que os portugueses foram o principal grupo preso por capoeira (SOARES, 1994, p. 112). Na década de 1870, com o fim da guerra, os descendentes de africanos forros tornam-se o principal grupo de indivíduos presos por capoeira. A eles somam-se homes indivíduos livres e forros de diversas

---

<sup>12</sup>A criminalização da capoeira será tratada mais adiante.

<sup>13</sup>Neste período, quanto à origem dos presos por capoeira, 77% era africanos, 6% crioulos e 11,7% de origem desconhecida. Quanto à condição jurídica, 91% eram escravos e 8% livres. Quanto à "nação" – termo altamente variável que se referia ao porto de embarque dos escravos, há estereótipos atribuídos aos escravos e a reformulação pelos escravizados destes temas para afirmação de alianças e rivalidades em contextos específicos (sobre o tema da nação ver Karasch: 2000, p. 42ss; Oliveira: 1995\1996, p.176; Parrés: 2007, p.23-26), 84% remetiam à África centro-occidental, 9% à região oriental da África e 7% à região ocidental (SOARES, 2002, p.125).

<sup>14</sup>Com base nos dados da casa de correção referentes ao ano de 1850, Soares afirma que "cerca de 30% dos presos são nascidos no Brasil, e os africanos, se bem que ainda amplamente majoritários (70%) estão bem mais reduzidos que nos primórdios do século". A este processo ele chama criouliização da capoeira (2002, p. 133).

<sup>15</sup>Na década de 1860, os dados disponíveis indicam que dos presos por capoeira, 24% eram centro-africanos, 22% eram africanos orientais e 15% africanos ocidentais (SOARES, 1994, p.104-5).

províncias do país, assim como alguns imigrantes europeus e norte-americanos. Nos anos de 1870, os africanos se tornam minoria no interior da capoeira (p. 108-112; 123; 134; 263). No final do século, jovens filhos das elites políticas aparecem envolvidos com o que se chamava capoeira (p. 198, 218, 237).

Sabendo que a estrutura da sociedade patriarcal está vinculada às noções de honra, os indivíduos envolvidos com capoeira, em geral, ocuparam as mais baixas posições dessa ordem social. As variações de posição no decorrer do século XIX, foram pequenas e podem ser explicadas em relação às mudanças demográficas da cidade (diminuição do número de africanos com o fim do tráfico internacional em 1850, aumento dos crioulos, aumento do número de imigrantes portugueses e de outras províncias na cidade a partir da década de 1870) e ao declínio do regime escravocrata (de prática massivamente escrava, no início do século, para uma prática onde os libertos e livres representam uma proporção significativa dos praticantes).

A exceção é a ligação de jovens filhos das elites políticas com a capoeira no final do século XIX. Este fato é, por sua vez, resultado da atuação dos posicionamentos dos capoeiristas dentro dessa ordem social, que tornou a capoeira uma prática atraente para os jovens de tal posição social.

Sobre a identificação dos capoeiras, na primeira metade do século XIX, alguns tipos de comportamento garantiam aos indivíduos a denominação de capoeiras: o uso de técnicas marciais como a cabeçada<sup>16</sup>, o uso de armas brancas (facas, navalhas, sovelões, cassetes), a participação em grupos armados conhecidos como maltas e o envolvimento em conflitos físicos nas ruas da cidade. Os indivíduos envolvidos com estas práticas eram denominados “capoeiras”. Na primeira metade do século XIX, essas pessoas já formavam um “tipo social”, esses sinais eram reconhecidos pela população da cidade e pelos agentes policiais como símbolos de sujeitos envolvidos com capoeira (SOARES, 2002, p. 92).

Os conflitos entre os capoeira eram algo constante. Os capoeiras conflitavam com indivíduos de posição social mais ou menos igual à sua, ou seja,

---

<sup>16</sup> Desch-Obi (2008, p. 41-2, 173) a cabeçada (head-butting) era uma técnica marcial muito difundida em toda a África Centro-Occidental, inclusive entre os povos do sul da Angola. Na sociedade Cunene, está técnica marcial está ligada a rituais que se remetem à cultura pastoril, onde os indivíduos performatizam o comportamento do gado. Um dos capoeiras mais conhecidos do final do século XIX, segundo Melo Morais Filho (1957, p. 468) desenvolveu suas habilidades marciais “no curro da rua do Lavradio, canto da do Senado [...] que êle [Manduca da Praia] iniciou a sua carreira de valentão, agredindo touros bravios sôbre os quais saltava, livrando-se”.

com escravos libertos, homens pobres livres e pequenos comerciantes. Segundo Soares,

A capoeira, mais do que um elemento da resistência escrava aos desmandos da ordem escravista, era uma peça fundamental no jogo de poder entre os próprios escravos, no qual os libertos e livres entravam marginalmente. Jogo em que as maltas eram a unidade fundamental (SOARES, 2002, p. 85).<sup>17</sup>.

Desch-Obi (2008) afirma que os atos dos capoeiras eram formas de reivindicar honra<sup>18</sup> em meio às comunidades de africanos reconstruídas no Rio de Janeiro. Os capoeiras reivindicavam honra participando de grupos armados que impunham padrões de comportamento a estas comunidades, exibindo suas habilidades marciais em apresentações públicas e protegendo os membros das maltas contra atos que podiam impugnar sua honra (p. 187-191).

Desde o início do século, a malta de capoeira torna-se a principal forma de organização dos indivíduos envolvidos com capoeira. Segundo Soares, a importância da malta reside em três fatos. Primeiro, as maltas forneciam bases de pertença ligadas ao território de moradia ou de trabalho do escravo. Além dessa

<sup>17</sup> Para Soares, estes conflitos de poder se davam em torno da disputa por espaço físico e condições de trabalho. Essas disputas estariam na origem da capoeira, uma vez que os escravos em sua sociabilidade marcada pelo “conflito e pela convivência” deram a origem às maltas de capoeira, segundo ele “vemos dois elementos da solidariedade escrava [o conflito e a convivência] se articulando numa faceta aparentemente ordinária da vida comum nas cidades coloniais: o compartilhar de uma geografia comum, um ponto de referência que igualava cativos de diferentes senhores e residências; e a disputa diária por água, com negros de outras partes, hostis, que no mais das vezes se tornavam agressivos apenas para colocar o barril sob a fonte, na frente de outros cativos. Assim, disputa e solidariedade se articulam num todo, colaborando para a formação de uma geografia das gangues, que tinham interesses próprios e viviam em disputa por ‘domínio’” (2002, p.181). No entanto, o autor não se interessa pelos valores que orientam estas disputas no espaço urbano, tudo se passa como se fosse natural dos escravos agirem desta forma no contexto no qual estavam inseridos. Penso que sem a mediação cultural, que tentarei realizar mais adiante através do conceito de “cultura da valentia” não se pode explicar adequadamente as ações e comportamentos dos capoeiras.

<sup>18</sup> Desch-Obi usa o termo honra diferente da forma como o define anteriormente. Para ele a honra dos capoeiras não tem relação com os valores da sociedade colonial carioca, segundo ele “The honor that is being discussed here is quite distinct from these [honra dos cavaleiros medievais] or Christian moral honor. This reflexive honor of *capoeiras* shared more in common with the honor of feuding or the demand for ‘respect’ that currently leads to tragic violence in urban America” (2009, p.307, n. 207). Este autor aplica o conceito de honra para explicar o comportamento dos capoeiras – o que considero um acerto -, porém, não define quais valores orientam este comportamento, a não ser referindo-se à necessidade dos escravos africanos refazerem suas comunidades como forma de retomar sua liberdade e enfrentar o regime escravista (p.187-191).

Como afirma Fabíola Rohden, em *Para que serve o conceito de Honra, ainda hoje?* (2006), o conceito de honra é perigoso porque se remete a domínios importantes da vida social como gênero, família, política, religião e por isso deve ser trabalhado com uma definição clara e precisa. Caso contrário, “honra pode se transformar em um conceito mágico que fecha as explicações sem levar a uma compreensão mais aprofundada dos fenômenos” (p.103).

pertença territorial, as maltas forneceriam uma série de símbolos (uso de fitas de cores, padrões de vestimentas, gritos de guerra) e práticas (assobio, jogo da capoeira, uso de armas, etc.) que sustentavam a pertença do escravo a um grupo social que superava as diferenças de nascimento (ser crioulo ou africano) ou de nação. Segundo motivo, uma vez que era formada por grupos de indivíduos armados (o número de indivíduos variava de um a dez na primeira metade do século; e chegou a mais de cem na segunda metade), as maltas conseguiam impor o controle sobre certas regiões da cidade, assim como proteger seus membros das investidas de outras maltas e da polícia. Terceiro motivo. Era através das maltas que as práticas da capoeira eram difundidas,

[...] neste momento [primeiros anos do século XIX] o ensino e a aprendizagem possivelmente já estavam conectadas a complexos de rituais, talvez não tão apurados como na segunda metade do século, mas já bastante sofisticados e marcadamente coletivos (SOARES, 2002, p. 88).

Desch-Obi (2008) afirma que as maltas de capoeira do Rio de Janeiro possuem elementos similares às sociedades paramilitares existentes na África, como por exemplo, o *ekpe*<sup>19</sup>. Entre esses elementos estariam “diversos níveis de iniciação, conhecimento esotérico, organização segmentada, emblemas rituais, recreações periódicas e a aplicação de uma justiça comum” (trad. do autor, p. 159)<sup>20</sup>.

Plácido de Abreu, literato português que viveu no Brasil no final do século XIX, participou das maltas de capoeira desse período e escreveu um romance sobre elas. Neste romance o autor afirma que os capoeiras se dividiam em duas grandes “nações”, os Nagoas e os Guaimuns. Cada uma destas nações

<sup>19</sup>O *ekpe* é uma instituição central em algumas sociedades existente no Golfo de Biafra, esta instituição opera como uma sociedade paramilitar que é restrita aos guerreiros que já participaram de combates, ela se ramifica em diversos segmentos que estão subordinados uma única autoridade e que desempenham a função de força militar, realizam apresentações artísticas e garantem a manutenção das leis comuns (DESCH-OBI, 2008, p. 159).

<sup>20</sup>Desch-Obi afirma que o uso do conceito de sociedades fechadas africanas não quer enfatizar a continuidade de instituições da África no Brasil e, sim, fornecer um recurso metodológico para pensar as maltas de capoeira (2008, p. 159-160). No entanto, o autor tende a supor um nível de autonomia, sistematização e hierarquização muito alto nas maltas de capoeira. Ele parece não avaliar corretamente o fato de que as sociedades paramilitares africanas eram uma instituição central dentro das formações sociais do continente africano, enquanto que as maltas de capoeira constituem uma instituição periférica que gradativamente vai ganhando espaço na cidade do Rio de Janeiro. Concordo com Soares que as maltas de capoeira só atingem seu maior nível de sistematização na segunda metade do século XIX como resultado da entrada dos capoeiristas nas redes de clientelismo dos políticos do Império (1994, cap. 5-6).

agrupava um conjunto de grupos menores ligados a determinados espaços urbanos, estes grupos eram denominados “partidos”. Os nomes deles faziam referências aos espaços urbanos controlados pelos partidos, os Guaiamuns controlavam os partidos do centro da cidade e os Nagoas os partidos do entorno. Cada uma dessas nações possuía um local específico de treinamento, se identificava com cores específicas (vermelho para os Guaiamuns e branco para os Nagoas), tinham gritos de guerra singulares, possuíam uma hierarquia baseada em critérios militares, declamavam cantos próprios e se enfrentavam na disputa pelo controle das regiões da cidade (apud PIRES, 2001, p. 18-21).

Para Soares, os Nagoas e os Guaimauns representam o apogeu das maltas de capoeira e, desse modo, o momento de maior complexificação dos rituais e saberes e, também, de maior influência na sociedade carioca. O apogeu das maltas foi o resultado de um longo processo que se iniciou com o recrutamento em massa de escravos (que eram antes alforriados para poderem ser recrutados) e libertos – muitos dos quais tidos como capoeiras – para a Guerra do Paraguai (1864-1870). Esses grupos, quando retornaram da guerra, passaram a reivindicar melhores posições dentro da sociedade carioca, essas reivindicações se expressaram no aumento dos conflitos urbanos, principalmente, contra a polícia. Diante do aumento do poder dos soldados capoeiras sobre o espaço urbano, os políticos do partido conservador passaram a estabelecer uma série de alianças políticas com estes grupos, recrutando-os para suas redes de clientelismo e utilizando de seus serviços militares durante as eleições. Em troca, os capoeiras receberam proteção contra a polícia, ajuda judicial quando eram presos, cargos dentro da polícia e certo prestígio por manterem relações com políticos importantes (SOARES, 1994, p. 158-238). Depois da abolição, como consequência direta desse processo, foi fundada a guarda negra<sup>21</sup>, a primeira associação de tipo moderna, formada por pessoas que se identificam como “negros”.

---

<sup>21</sup> A Guarda Negra foi fundada em junho de 1888, por iniciativa de escravos libertos pela lei de 13 de maio com o apoio do abolicionista Emílio Roudé (SOARES, 1994, p.231-2). A Guarda Negra definia-se nos jornais do período como um “partido negro”, e envolveu-se em diversos conflitos com os grupos republicanos. Através do cruzamento dos registros de prisões ocorridas nestes conflitos, Soares identificou diversos indivíduos ligados à capoeira. Este autor discorda das interpretações dadas por outros historiadores sobre esta instituição, para ele a Guarda Negra não pode ser explicada pelo contexto imediato da Abolição e, sim, por todo o processo de integração dos combatentes da Guerra do Paraguai na estrutura social a partir dos aliciamentos do partido conservador e depois dos abolicionistas (SOARES, 1994, p. 255-8).

O autor defende a hipótese de que Nagoas e Guaiamuns foram parte de uma “tradição inventada”, no final do século XIX, quando a capoeira deixava de ser uma prática de escravos e no momento em que os africanos “desapareceram da cena principal”. Os Nagoas seriam grupos que reelaboraram símbolos ligados aos escravos da nação mineira que chegaram ao Rio de Janeiro depois da Revolta dos Malés (1835), enquanto os Guaiamuns seriam uma “tradição nativa, ‘crioula’, natural da terra ligada aos escravos nascidos no Brasil” (SOARES, 2002, p. 48-52).

As estratégias usadas pelos capoeiras indicam certa fluência na cultura e nos hábitos dominantes. Por um lado, os capoeiras não utilizavam a fuga como meio de melhorar sua posição social. Soares acredita que a fuga seria uma opção para aqueles pouco adaptados ao meio urbano, já para os capoeiras “ficar na cidade era uma opção de poder (política), que os escravos capoeiras escolhiam voluntariamente” (p. 80). Por outro lado, as estratégias mais comuns entre os capoeiras eram construídas dentro da ordem social. Uma das mais recorrentes era buscar apadrinhamento com os senhores de escravos, “os cativos na cidade agenciavam o prestígio de seus donos para contraporem-se aos soldados da polícia”. Outras estratégias envolviam a participação em sociedades religiosas, tentativas de comprar a liberdade com o dinheiro ganho no trabalho urbano e não apropriado pelo senhor, fingir-se liberto para confundir a força policial e subornar os agentes policiais (p. 77-80, 207).

### 1.3.1 Perseguição Policial e Resistência dos *Capoeiras*

Holloway (1997) qualificou a relação entre a instituição policial e os setores populares (principalmente, os grupos escravizados) no Rio de Janeiro, durante o século XIX, como uma “dialética de repressão e resistência” (p. 20). Nesta relação, os policiais tentavam controlar o comportamento das pessoas nas ruas da cidade, impondo padrões de conduta baseados nos valores dos burocratas do Império, enquanto que os grupos subalternos tentavam de todas as maneiras violar as normas e comportamentos que diminuía sua autonomia dentro do espaço urbano. Nessa luta desigual, não havia preocupação com a legitimidade da ação policial e o castigo físico era o recurso mais comum para contornar a rebeldia popular (p. 20-28). Esse processo durou todo o século XIX e, apesar da resistência

dos grupos populares, a sofisticação gradual do aparato policial, concomitante ao desenvolvimento das estruturas modernas do Estado Brasileiro, garantiu a vitória da polícia que passou a controlar a maior parte do espaço urbano (p. 247-264).

A repressão à capoeira tem duas causas principais. Primeiro, ela está articulada à tentativa da instituição policial monopolizar o uso da violência dentro da cidade. Os primeiros atos para reprimir as ações dos capoeiras se dão no contexto de um desarmamento geral da população. Uma evidência disso é um edital do ano de 1817, escrito pelo primeiro Intendente de polícia, que visa estabelecer meios para combater aqueles que, contrariando as ordens de “El Rei Nosso Senhor”, continuam a andar armados pela cidade. Este grupo de pessoas que andavam armados pela cidade inclui não apenas escravos, mas, também, todo tipo de trabalhador urbano incluindo “a gente do mar, e dos arrieiros e oficiais de terra”. Segundo esse edital, “todos os que se debandam pela cidade em assobios e paus e fazem desordens as mais das vezes sem destino certo, e que são conhecidos com o nome de capoeiras” devem sofrer uma vigilância ainda maior, pois “ainda quando não façam ferimentos e mortes nem outro crime, [...] devem ser punidos com as penas ordinárias que estão sempre em vigor” (apud SOARES, 2002, p. 556-7).

Outra causa da repressão da capoeira é a visão que os dirigentes da instituição policial tinham da escravidão e dos escravos. Desde os primeiros dirigentes, veiculava-se no interior da polícia a ideia de que a escravidão representava um atraso para a nação e que os africanos eram povos bárbaros que atrapalhavam a civilização do país<sup>22</sup>. Por exemplo, em uma carta a D. João VI, o primeiro intendente da polícia, preocupado em aumentar as rendas para cobrir as “despesas necessárias para ficar fundada a Maquina do Estado tranquilamente e de modo que nos garante a segurança”, sugere que isto seja feito por “vias de

---

<sup>22</sup> Hofbauer (2008) afirma que no início do século XIX, o predomínio intelectual dos jesuítas era bem menor, uma vez que estes foram expulsos em 1759 em meio às reformas pombalinas. Neste período iniciar-se-ia um debate diferenciado acerca da escravidão. Em meio às pressões internacionais, o pensamento político brasileiro começa a se colocar a questão do fim da escravidão. Intelectuais brasileiros, filhos das elites econômicas e políticas, formados nas universidades europeias, começam um debate com as novas ideias iluministas acerca do mundo e das diferenças humanas. Os traços gerais desse discurso são a defesa da diminuição gradual da população escrava e a sua substituição por imigrantes brancos livres, sobretudo europeus que ajudariam no processo de urbanização do país. Ocorre no ideário destes intelectuais uma nova síntese entre o termo “branco” e o “progresso” que substitui a relação entre “branco” e a “salvação” existente no pensamento jesuítico. O termo “negro”, por sua vez, passou a ser associado ao atraso e à falta de civilização. Ainda que permeados por ideias mais secularizadas sobre as diferenças humanas, estes intelectuais acreditavam em um “lento ‘processo de branqueamento’ tanto das características ‘morais’ como fenotípicas da população brasileira” (p. 181-2).

imposição" [impostos] sobre a "escravatura". Ele defende essa medida argumentando que ela "é mais política porque deixa já entrever que necessitado como Vossa Majestade está de ceder e concordar a opinião da Europa na abolição da escravatura, é este já um meio de ir dificultando e com o que Vossa Majestade desde já concorre com ela, como pode, para a sua abolição". Além disso, essa decisão serve também ao "país" que "precisa de muitos braços" uma vez que ela garante a retirada indireta dos "braços rudes" e sua substituição pelos "braços destros da gente branca" (apud LEMOS, 2008, p. 22).

Os capoeiras resistiam por dois motivos principais. O uso de armas e de técnicas marciais estava na base do poder que as maltas ou "partidos" exerciam sobre o espaço urbano. Toda a estrutura das maltas estava organizada na difusão dessas técnicas de combate, o conhecimento de tais técnicas gerava a hierarquia dentro dos partidos e nações e permitia aos capoeiras disputarem prestígio e honra no espaço<sup>23</sup> urbano. Como notou Desch-Obi (2008), de maneira semelhante aos costumes ibéricos, havia também entre os africanos centro-ocidentais uma ligação estreita entre honra, masculinidade e o uso de armas. O uso de armas era um elemento central para os escravos afirmarem sua masculinidade, uma vez que as condições da escravidão eram desfavoráveis para que se estabilizassem como homens devido à ausência de ritos de iniciação, à dificuldade no acesso as mulheres e ao exercício de atividades consideradas degradantes segundo os valores das sociedades da África centro-ocidental. Além disso, os duelos armados faziam parte de rituais de defesa do respeito (ou da honra) a partir dos quais os capoeiras afirmavam seu valor frente aos indivíduos que tentavam impugnar sua honra (p. 191-2).

O outro motivo de resistência dos capoeiras estava ligado a essas tentativas de impugnar seu valor social. Dória (1994) esclarece que nas sociedades onde os códigos do Antigo Regime continuava a vigorar, os castigos físicos eram formas de estigmatização que imprimiam a ausência de honra no corpo dos indivíduos. Nesse ideário da honra, o corpo era entendido como o recipiente que guarda o sangue que não deve ser tocado se este for puro. Uma vez que o corpo do rei e o dos nobres era considerado sagrado não podia sofrer punições (p. 83). Por outro lado, a imposição de castigos físicos a indivíduos não-nobres era parte de um

---

<sup>23</sup> O tema do uso de técnicas marciais para a conquista da honra será tratado mais adiante.

processo de estigmatização justificado pela lógica da purificação. Desse modo, aquele que recebe o castigo está em processo de purificação, por meio do castigo ocorrerá uma lenta purificação do sangue. Essas formas de punição baseadas na diferença dos indivíduos estava sancionada nas Ordenações Filipinas, que valeram no Brasil até a implantação do Código Criminal de 1830 (p. 83-4)<sup>24</sup>.

No entanto, o período estudado corresponde à substituição lenta e gradual dessas formas de controle. As famílias patriarcais perdem gradativamente o monopólio do castigo que se dirige cada vez mais para as instituições do Estado moderno. Nessa transição, os capoeiras que exerciam seu poder marcial nas ruas da cidade recusaram-se a esses processos de estigmatização promovidos pela força policial, esta uma instituição com quase nenhuma legitimidade entre os grupos subalternos do Rio de Janeiro, uma vez que não possuía aos olhos destes nem autoridade divina e nem legal.

Para resistir às ofensivas policiais, os capoeiras utilizaram-se de todos os recursos disponíveis, como demonstrarei abaixo. Até os anos de 1870, a polícia manteve duas estratégias repressivas contra os capoeiras. A repressão contra escravos africanos e crioulos era exercida por meio do castigo sumário. Já com relação aos descendentes de escravos que haviam conseguido a liberdade, e que, teoricamente não poderiam receber castigos físicos segundo a constituição de 1824, a polícia empreendeu um recrutamento forçado dentro das instituições militares.

Os escravos capoeiras tentavam resistir ao açoite, alegando que seus senhores eram homens poderosos e tentavam com esse artifício intimidar os policiais. Outra estratégia foi manipular seu *status* jurídico, usando símbolos que os permitissem passar por libertos. Os policiais eram sensíveis a esta estratégia e frequentemente castigavam aos descendentes de escravos livres e libertos como se fossem escravos, evitando, assim, serem enganados. Outra estratégia usada pelos escravos capoeiras foi buscar aquilo que Soares (1994) chamou de “lealdade de

---

<sup>24</sup>Para Dória, no livro V das Ordenações Filipinas (1999), que trata da classificação e das penas segundo os valores absolutistas, há claros mecanismos de administração da honra. Estes mecanismos expressavam-se, sobretudo, nas penas vis ou degradantes (que incluíam castigos físicos) e eram reservadas para indivíduos não-nobres ou peões (cristãos novos, mouros, negros, persas e ciganos). Esses mecanismos de discriminação articulavam as noções de pureza de sangue, sinais da condição econômica e distinções de cor de ele – sobre estas, o autor traz o caso, documentado pelo viajante Henry Koster, de um mulato que condenado a receber castigos físicos, alegou ter sangue nobre, o autor da pena mandou então que lhe castigassem apenas a parte do corpo não-nobre e o “costado aristocrático” ficaria ileso (apud DORIA, 1993, p. 93-7).

caserna”, isto é, estabelecer laços de solidariedade com os soldados das diversas corporações militares a partir de uma “ética da valentia e da força<sup>25</sup>, tão cara aos jovens pobres da Corte, naquele momento, [e que] tinha forte penetração na vida militar, e se coadunava fortemente com a visão de mundo daquele grupo” (p. 79).

As estratégias dos capoeiras livres e libertos, dado a sua condição jurídica, eram distintas dos capoeiras escravos. Os capoeiras livres e libertos frequentemente ingressavam nas corporações militares como forma de defender-se da ofensiva policial. Eles tinham unidades de preferência para o ingresso nas forças armadas e estas alianças possivelmente se davam por semelhanças existentes na organização das forças armadas e da capoeira (SOARES, 2002, p. 507-8). Outro recurso era ingressar nas unidades militares organizadas pelos senhores de escravos, os capoeiras eram frequentes tanto nas antigas ordenanças como na Guarda Nacional<sup>26</sup> (SOARES, 2002, p. 253).

A estratégia mais comum, ao menos na primeira metade do século XIX, usada por escravos e libertos, foi o enfrentamento direto com a polícia. Estes enfrentamentos resultaram na construção de identidades contrastivas entre polícias e capoeira<sup>27</sup>.

A guerra do Paraguai (1864-1870) alterou significativamente as relações entre policiais e capoeiras. Durante o período da guerra, os capoeiras deixaram de ser um problema para os policiais, graças a um recrutamento em massa dos mesmos para este conflito. Segundo Soares (1994), eles eram alvos privilegiados do recrutamento porque estavam numa faixa etária propícia (entre 21 e 35 anos), muitos eram libertos ou livres (escravos não podiam servir a nação como soldados, a não ser que fossem alforriados, que foi uma prática muito comum nesse período) e possuíam habilidades de luta importantes no campo de batalha (p. 255). Nesse momento, a estratégia usada pelas maltas para sobreviver foi o recrutamento

---

<sup>25</sup> Infelizmente o autor não desenvolve os elementos que constituiriam este tipo de ética.

<sup>26</sup> A Guarda Nacional foi criada em decorrência das instabilidades políticas decorrentes da abdicação de D. Pedro I. Esta instituição foi fundada para substituir as ordenanças herdadas do período colonial, que eram unidades paramilitares organizadas pelos aristocratas locais. Todo cidadão fisicamente apto do sexo masculino que atendesse as exigências de voto (100\$000 por ano) era obrigado a tornar-se membro da guarda (HOLLOWAY, 1997, p. 89-90).

<sup>27</sup> Segundo Soares (2002, p.77), “O conflito crônico de soldados da Polícia e cativos produzia fugazes vencedores, que tão rapidamente subiam na cotação dos negros como caíam em desgraça ao serem apanhados nas malhas da repressão. Um exemplo disso é o preto forro Antônio de Vera Cruz, que exibia na taverna da Rua do Sabão uma farda do 1º Regimento de Infantaria e, zombando de seus rivais, dizia querer se divertir com os 'morcegos' - mas foi 'caçado', em contrapartida” (p. 77).

de imigrantes portugueses pobres que atuaram nessas organizações junto a descendentes de escravos, um fato excepcional nas relações entre tais grupos, já que portugueses pobres e escravos mantinham, em geral, relações marcadas pela hostilidade (p. 122, ver também p. 151-173).

Com o fim da guerra, os capoeiras que retornaram do *front*<sup>28</sup> foram recebidos como heróis nacionais e foram integrados nas unidades militares do Império. Os capoeiras passaram a envolver-se cada vez mais nos conflitos urbanos da cidade e a desafiar a autoridade policial. Soares (1994) interpreta este fato como "expressão talvez de um inconformismo com os papéis anteriores por eles cumpridos na ordem social urbana" (p. 194-5). Devido a esta nova condição dos capoeiras, os policiais não puderam mais utilizar de seu principal meio repressivo: o açoite.

O apogeu das maltas de capoeira ocorre durante a década de 1870 e se estende até a proclamação da República. Neste momento, as maltas de capoeira complexificam suas práticas e esta se torna uma importante instituição da vida social carioca. A estratégia fundamental para esta situação foi o desenvolvimento de novos tipos de relações clientelistas com as figuras políticas importantes do período, os capoeiras, sobretudo a partir de 1872, começaram a atuar nas eleições e se tornaram um elemento decisivo nesse processo. Após essa data, nos momentos em que o chefe de polícia foi indicado pelo gabinete conservador, os capoeiras tiveram maior liberdade de ação e consolidaram amplo domínio sobre o espaço urbano. Outro fator desse período é que, cada vez mais, os capoeiras eram integrados no interior da instituição policial<sup>29</sup> (SOARES, 1994, p. 266-281).

---

<sup>28</sup> Não há dados precisos sobre o número de capoeiras que foram recrutados para a Guerra e os que retornaram desta. O que há são relatos feitos por participantes da guerra sobre as "bravuras" dos capoeiras (ver, por exemplo, QUERINO, 1963). Além disto, as análises de Soares (1994) percebem mudanças significativas na documentação sobre a prisão de capoeiras, na segunda metade do século XIX – estas mudanças são tratadas logo abaixo.

<sup>29</sup> Raul Pompéia (1946) [1885], um importante cronista do período, ironizou a entrada dos capoeiras dentro da instituição policial promovida pelo novo chefe de polícia Coelho Neto: "Entrou na repartição Deus sabe por que e para quê. Faltava a guarda urbana das gloriosas tradições: o *bas fond* policial tinha uma lacuna. O Sr. Coelho lembrou-se dos capoeiras ... rapazes aproveitáveis! Além disto: sendo por ele, não seriam contra ele: aplainava-se um obstáculo... às navalhas! E a navalha começou a ser uma coisa imprescindível, na Rua do Lavradio. Hoje em dia, a navalha reina. Aquilo que, em princípio, era um simples recurso secreto, para completar o quadro dos mantenedores da segurança pública! É agora o elemento vital e o característico de uma administração. [...] A navalha é a obsessão do Sr. Bastos. [...] Comprou até, para o seu uso, uma esplêndida folha Rodgers de cabo de marfim, sua companheira inseparável. Com esta navalha, ele raspa a cabeça dos negros. Os seus agentes subalternos raspam as barrigas, o chefe raspa a cabeça" (p. 130-1).

O declínio do poder das maltas de capoeira sobre o espaço urbano ocorreu imediatamente após a proclamação da República. Deodoro da Fonseca nomeou Sampaio Ferraz, ex-promotor de justiça e inimigo declarado dos capoeiras, para ocupar o cargo de chefe de polícia. A primeira ação do novo chefe de polícia foi extinguir a polícia secreta, constantemente denunciada pelos jornais como um reduto de capoeiras. Em seguida, elaborou por meio de informantes uma lista com os nomes dos principais capoeiristas da cidade e, por fim, em operação secreta que não contava com nenhum respaldo legal, prendeu dezenas de capoeiristas e os embarcou para uma prisão na ilha de Fernando de Noronha (SOARES, 1994, p. 296-300). O resultado dessa ofensiva republicana inicial e das outras de menor intensidade que a seguiram foi o aumento da autoridade policial sobre o espaço urbano e o definhamento das maltas de capoeira que perderam suas bases de atuação.

Em paralelo a esta repressão ocorreu um movimento de valorização da capoeira enquanto “uma herança da mestiçagem no conflito das raças” e que poderia servir de esporte nacional e treinamento para o exército da nação (MORAES FILHO, 1957 [1888], p. 457). Diversos políticos, intelectuais e militares do período apoiaram este projeto que será encabeçado por trabalhadores descendentes de escravos e *sportmans*, jovens das classes médias interessados nos valores dos esportes modernos (PIRES, 2001, p. 95 ss.).

Segundo Nicolau Sevcenko, em *A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio* (2004), no período da *belle époque* carioca, “para os jovens anônimos, os esportes e exuberância física do corpo atlético criaram novas oportunidades de visibilidade no espaço público e possibilidades de ascensão social” (p. 568).

#### 1.4 NEGOCIAÇÃO, APROPRIAÇÃO E A CRIAÇÃO DE NOVOS VALORES: A CULTURA DA VALENTIA

Paul Lovejoy, em “A escravidão na África: uma história de suas transformações” (2002), propôs um modelo capaz de pensar no fenômeno da escravidão em sua generalidade. Partindo da noção de que os direitos e as obrigações de uma pessoa são dados pelo seu pertencimento a um grupo social, em todas as formações sociais, os escravos são aqueles que participam de um grupo social sem, no entanto, terem seu pertencimento reconhecido. A escravidão seria

assim "um meio de negar aos estrangeiros os direitos e privilégios de uma determinada sociedade, para que eles pudessem ser explorados com objetivos econômicos, políticos e\ ou sociais" (p. 31-2).

Mesmo que a violência seja um recurso imprescindível para a manutenção dessa relação de exploração, ela sempre é combinada com as formas de coerção indireta (ou simbólica, ou ideológica) ligadas à construção de distâncias culturais.

A noção de estrangeiro é contextual, ela é dada pelas diferenças culturais construídas para separar senhores e escravos. Quanto maior for essa diferença, maior o nível de exploração dos escravos. O domínio da cultura dos senhores tem um efeito inverso, isto é, quanto mais os escravos se apropriam dessa cultura, menor é o nível de exploração.

Essa relação faz com que os filhos de escravos, em geral, tenham melhores condições sociais que seus pais, porém, essa regra varia conforme as possibilidades de acesso à cultura dominante encontrados em cada sociedade (p. 31-2).

O estudioso da escravidão afirma, ainda, que a dinâmica das relações entre senhores e escravos tende a resultar em acomodações. Essa tendência, segundo ele,

[...] envolvia um reconhecimento por parte dos escravos de que eles eram dependentes, cuja posição requeria subserviência ao seu senhor, mais igualmente necessitava da aceitação por parte dos senhores de que existiam limites até onde os escravos podiam ser forçados (LOVEJOY, 2002, p. 35-6).

Os resultados desse processo eram contraditórios, pois tanto levavam a uma aceitação da "identidade do senhor" quanto à construção de "uma identidade de camaradagem com outros escravos" (LOVEJOY, 2002, p. 34).

O estudioso da capoeira Carlos Eugênio Líbano Soares (2002) defende um ponto de vista similar ao de Lovejoy ao afirmar que a relação entre senhor e escravo também baseada na negociação "traz um equilíbrio, uma acomodação, uma situação de troca, de acordo mútuo" e "a capoeira, diz ele, fazia parte desse equilíbrio, dessa acomodação.

“E esse foi um dos motivos pelos quais ela resistiu fortemente, durante décadas, à violência ensandecida das autoridades policiais instaladas em 1808”<sup>30</sup> (p. 501-2).

Quais valores estão imbricados no “processo de acomodação”? Como vimos, o cristianismo era a ideologia dominante do período, ele fornecia a ideia de que o cosmo era uma ordem hierárquica de seres organizados pelo Criador. O cristianismo, em associação com os valores fidalgos, representava o mundo social como uma hierarquia nobiliárquica, entendendo a honra como um dom de Deus que podia ser transmitida através do sangue.

Visando transmitir a pureza de sangue, a família patriarcal organizava um espaço privado e um espaço público – este último entendido como o lugar onde os homens disputavam os bens sociais através, entre outras coisas, de vastas redes de clientelismo.

O cristianismo fornecia também as justificações para a instituição da escravidão. Na maior parte de sua história, a relação do cristianismo com a escravidão nunca foi de oposição e sim de regulamentação (HOFBAUER, 2008, p. 66-7). No pensamento do padre jesuíta Antônio Vieira, o mais elaborado para justificar a escravidão de africanos no Brasil, essa instituição é tida como um remédio que permite aos escravos libertarem-se da sua condição de pecadores e se aproximarem de Deus.

---

<sup>30</sup> Esta afirmação se dá no contexto de discordância com Holloway (1989). Este autor estabeleceu o caso do escravo Graciano, preto-mina, espancado e torturado por seu senhor devido a sua rebeldia (segundo seu senhor, o escravo dizia que “ia tirar a teima dos brancos”, praticava furtos e bebia em demasia) como paradigmático para pensar as relações entre capoeiras e seus senhores. Quando questionado acerca das restrições impostas por lei para os castigos domésticos, o senhor defende-se argumentando que não queria causar a morte do escravo, mas caso isso acontecesse o prejuízo seria apenas seu. Soares (2002) que analisou detalhadamente o conjunto da documentação policial que se refere aos capoeiras discorda do posicionamento de Holloway. A partir da análise diversos Ofícios entre o Intendente de Polícia (cargo que existiu até 1832), Chefe de Polícia (cargo fundado em 1832) e o Ministro da Justiça, Soares defende que “quanto aos capoeiras, a maior parte das evidências aponta uma complacência senhorial que as autoridades policiais não aceitam” uma vez que “a capoeiragem - pelo menos na sua versão de brincadeira ou folguedo - está inscrita na margem de autonomia permitida pelos senhores urbanos aos cativos”. Uma das evidências mais significativas desta “indulgência” (conforme os textos policiais) é que “não por coincidência, grade parte da atividade das maltas se desenrola durante as saídas noturnas, estas comprovadamente permitidas pelos proprietários” (p. 500) – o que não é problematizado pelos dois autores é a influência das identidades de nação, os minas no Rio de Janeiro eram bastante temidos e, em geral, os escravos da África-Occidental tinham hábitos e valores que contrastavam mais radicalmente com os valores coloniais portugueses (HEYWOOD, 2010, p.24).

A condição pecadora dos escravos é evidenciada pela cor mais escura de sua pele em relação aos portugueses, esta diferença de cor seria um indício da aproximação dos africanos com os descendentes de Ham (p. 165-9)<sup>31</sup>.

O cristianismo, em associação com os valores da fidalguia, representava o mundo social como sendo formado por indivíduos mais próximos ou mais distantes do Deus cristão. Os mais próximos teriam mais honra – isto é, mais dom divino – o que garantia o acesso a funções políticas, o afastamento das atividades mecânicas e a possibilidade do consumo ostentatório. Aos mais distantes de Deus cabia o dever ser governados, exercer atividades mecânicas e ter acesso a poucos privilégios sociais. Como forma de hierarquizar os subordinados, diversos outros critérios, além do nascimento e do pertencimento a comunidade cristã, foram utilizados, sobretudo, no contexto da escravidão de africanos, a cor da pele.

A partir desses elementos, pode-se afirmar que a relação dos escravos com o cristianismo gerava efeitos contraditórios. De um lado, aquele que não reconhecia o Deus cristão estava em posição desprivilegiada no interior dessa ordem, já que a apropriação<sup>32</sup> do cristianismo era condição básica para diminuir a exploração dos escravos. Do outro lado, a adesão ao cristianismo implicava relacionar-se com ideias que justificavam a instituição escravocrata. A saída dos escravos provavelmente foi a de reelaborar estas ideias a partir das noções e conceitos que traziam em sua experiência.

Muitos dos temas afirmados pelo cristianismo não eram estranhos aos africanos centro-ocidentais que poderiam ter os aceitado sem grandes complicações. Kabengele Munanga, em “Origem e histórico do quilombo na África” (1995/1996), afirma que os povos bantos “acreditam num criador único ou divindade

---

<sup>31</sup>Hofbauer (2008) argumenta que no contexto das grandes religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo), a inclusão e a exclusão de pessoas nos grupos sociais ocorria por meio da reelaboração dos valores sagrados (p.42). Em diversos contextos, a escravidão foi interpretada a partir de um trecho do velho testamento no qual aparece a palavra escravo pela primeira vez, “conta o texto em questão que um dia Ham encontrou seu pai Noé, bêbado e nu, dormindo em sua cama. Ham comunica a seus irmãos, Shem e Lefét, o acontecido. Quando Noé acorda e descobre o que tinha acontecido, amaldiçoa Canaã, filho de Ham, a escravidão”. Mais tarde, a maldição de Ham é associada a diferenças de cor de pele (p.43-4ss). No contexto da expansão da escravidão de africanos, essas interpretações são retomadas como justificativa para a escravidão dos povos da África subsaariana (p. 76-9).

<sup>32</sup>Esse processo, no entanto, não tão simples. Karasch (2000) observa que existiam diversas restrições à participação de escravos dentro do catolicismo, muitas delas vindas de senhores de escravos e religiosos que consideravam os cativos “ignorantes” e incapazes de aprender o cristianismo (p. 345). A autora afirma que na década de 1840, mesmo o rito do batismo, uma das principais exigências dos religiosos, era bastante restrito tanto na África quanto no Rio de Janeiro (p. 342).

suprema [...] que criou o mundo e distanciou-se dele, deixando a administração a seus filhos divinizados que são ancestrais fundadores de linhagens” (p. 61-2). Além disso, afirma que:

Segundo essa filosofia [banto], o mundo é um conjunto de forças hierarquizadas por uma relação de energia ou força vital. Essa energia ou força vital, cuja fonte é o próprio deus criador, é distribuída em ordem decrescente aos ancestrais e defuntos que fazem parte do mundo divino; em seguida ao mundo dos vivos, numa relação hierárquica, começando pelos reis, chefes de aldeias, de linhagens, pais e filhos; e finalmente ao mundo animal, vegetal e mineral (MUNANGA, 1996, p. 62)

Desse modo, parece que as visões dos centro-africanos e dos padres cristãos não divergiam<sup>33</sup> na sua percepção do universo e do mundo social, pelo menos nos seus traços gerais. Ambos acreditavam em um Deus criador, organizador do mundo e que delegava seus poderes para reis e chefes conduzirem os grupos sociais. Os centro-africanos não teriam, portanto, nenhum problema em aceitar e entender os traços gerais do pensamento cristão.

A ideia de um valor divino que hierarquiza os homens, como é o caso da honra, também não era estranha para esses povos. Segundo Munanga (1996), os povos bantos identificam a ideia do ser com a de força de modo a estabelecer uma “causalidade metafísica entre o criador e a criatura” (p. 63). Desse modo, as hierarquias do mundo social são pensadas, dentro dos dois tipos de pensamento, como tendo uma origem divina. No entanto, há uma diferença importante: para a manutenção da força divina, o culto aos ancestrais é um rito central. Segundo John K Thornton em “Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700” (2010), no caso da conversão do reino do Congo ao cristianismo, o culto aos ancestrais foi uma “lacuna teológica” que não pode ser suplantada pelas crenças cristãs de que os mortos iriam para o purgatório e deixariam de atuar sobre os vivos. Segundo ele, “isso foi resolvido ao não se enfatizarem esses pontos e por aceitar que certos feriados cristãos [...] fossem

---

<sup>33</sup> É preciso apontar que a “filosofia bantu” apresentada por Munanga parte das elaborações do Padre Placide Temples elaborada através da análise das línguas banto. Pode-se argumentar que esta proximidade entre a visão de mundo escolástica e a dos povos bantos deriva de uma projeção feita pelo religioso. Outros estudos sobre o tema como o de Batsíkama (2008) procuram “reler” os dados apontados por Temples e não contrariam os pontos essenciais apontados acima. Os estudos de Lauand (2000) não se apoiam nos estudos de Temples e também reafirmam a proximidade entre o pensamento escolástico e a metafísica banto.

dedicados também aos ancestrais” (p. 96). Processo parecido deve ter ocorrido no Rio de Janeiro, já que as práticas religiosas ligadas aos ancestrais exerciam ali grande influência (KARASCH, 2000, p. 350-362).

Os capoeiras pareciam seguir essa tendência, isto é, aceitavam os aspectos gerais da doutrina cristã – a ideia de uma ordem social criada por Deus que delegava sua autoridade para os homens, a ideia que o valor dos homens é dado em relação a Deus – e terem acrescentado ao cristianismo o culto aos ancestrais, sob a forma de culto aos santos ou a capoeiras respeitados do passado. Há diversas evidências desse fato. Segundo Mello Moraes Filho, em “Festas e tradições populares do Brasil” (1888) “os capoeiras, até quarenta anos passados prestavam juramentos solene, e o lugar escolhido para isso eram as tôrres das igrejas” (p. 460). Raul Pederneiras, em *Geringonça carioca: verbetes para um dicionário da gíria* (1922), registrou no seu compêndio de gírias de capoeira e outros “vadios” diversas menções a santos católicos e a mitos bíblicos. Waldeloir do Rego, em “Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico” (1969) coletou entre os praticantes de capoeira da Bahia diversas “cantigas agiológicas” – “que se referem a santos católicos ou personagens bíblicas, em que detalhes ou toda história de suas vidas são mencionadas direta ou indiretamente” – e “cantigas de devoção” que invocam a proteção de santos católicos sincretizados, ou não, com divindades africanas (p. 242-5). Nesse sentido, Soares (2002) afirma que o prestígio dos capoeiras do Rio de Janeiro, desde a primeira metade do século XIX, “pode também estar ligado, em alguns casos, a conhecimentos mágicos religiosos e ao conseqüente exercício destas práticas altamente relevantes para a massa escrava (p. 75-6).

Quanto ao questionamento da escravidão como instituição legítima, os centro-africanos não encontrariam nas suas experiências nenhuma ideia que servisse para esta função. Nas sociedades da África subsaariana, baseadas no parentesco, a escravidão era uma instituição importante, embora estas sociedades não fossem sociedades escravocratas (isto é, onde a escravidão é uma instituição central). Nestas sociedades os escravos eram indivíduos sem relação com os grupos de parentesco, e eram empregados em atividades econômicas e serviam como símbolos de poder político para a linhagem à qual estavam subordinados. Nessas sociedades a incorporação dos escravos à linhagem era um processo gradual e que ocorria com bastante frequência (LOVEJOY, 2002, p. 43-4). Desse modo, a concepção da escravidão como uma instituição legítima, que podia ser

superada pela incorporação, deve ter gerado estratégias de integração a família patriarcal e não de contestação da escravidão, pelo menos até a primeira metade do século XIX, quando ideias liberais apenas começam a se difundir no meio urbano.

Devido à importância do parentesco nessas sociedades, a visão das relações políticas dos centro-africanos aproximava-se das dominantes na sociedade carioca. Segundo Miller (2010), os centro-africanos "pensavam em metáforas de poderes protetores exercidos por benfeitores (patronos) pessoais e poderosos em favor de clientes leais, por meio de demonstrações *ad hoc* contínuas de eficácia, muitas vezes apoiadas metaforicamente nos ancestrais e em outras figuras espirituais" (p. 52). Essa visão da autoridade política favorecia o entendimento e a aceitação da ideologia do clientelismo que sustentava as práticas políticas cotidianas na sociedade patriarcal.

Os escravos africanos capoeiras, muito dos quais possuíam contato com as práticas militares da África, diferenciavam-se dos outros escravos pela posse de hábitos e práticas marciais e militares. Essas práticas eram muito valorizadas no contexto de uma sociedade cujo espaço público era definido pelas disputas entre indivíduos nobres, como já vimos, lugar onde cada derrota era interpretada como uma ofensa ao sangue familiar e gerava conflitos físicos em contrapartida. Assim como ocorria nas sociedades com práticas marciais do sul de Angola (DESCH-OBI, 2008, p. 33), muitos escravos tidos como destacados lutadores tiveram a possibilidade de adentrar nas redes de clientelismo dos aristocratas do período. Muitos destes indivíduos devem ter tido uma relativa melhora nas suas condições de vida, o que deve ter influenciado muitos jovens escravos e libertos a buscarem esse conhecimento marcial. Essa valorização do saber marcial permitiu que seus portadores, os capoeiras, se distinguissem no interior dos grupos de escravos e libertos e, também, que organizassem instituições para a transmissão desses saberes.

Essas organizações, denominadas pela polícia como maltas de capoeira, desenvolviam-se com grande vigor na medida em que incorporavam indivíduos de todas as origens e posições sociais interessados em desenvolver habilidades marciais para manterem seu valor social. Essa estratégia de incorporação de indivíduos pertencentes a diferentes grupos sociais por meio da iniciação, possivelmente tem relação com os *kilombos* africanos já que estes, através de ritos de iniciação e complexos códigos de pertencimento (DESCH-OBI,

2008, p. 18-9), conseguiam se impor sobre outras formas de pertencimento social. Kabengele Munanga (1995/1996) afirma existir grande semelhança entre a instituição *kilombo* desenvolvida pelos Imbangalas na África Centro-Occidental, e os quilombos rurais desenvolvidos no Brasil. As mesmas características dessas duas instituições encontram-se também nas maltas ou partidos de capoeira do Rio de Janeiro.

O quilombo africano, no seu processo de amadurecimento, tornou-se uma instituição política e militar transétnica<sup>34</sup>, centralizada, formada por sujeitos masculinos submetidos a um ritual de iniciação<sup>35</sup>. A iniciação, além de conferir-lhes forças específicas e qualidades de grandes guerreiros, tinha a função de unificá-los e integrá-los ritualmente, tendo em vista que foram recrutados das linhagens estrangeiras ao grupo de origem.

---

<sup>34</sup> No caso da capoeira o caráter transétnico é evidente. Desde o início do século XIX, africanos de várias “nações” são presos por capoeira e, apesar da maioria desses presos estarem relacionados com a região centro-occidental da África, havia também indivíduos ligados à África Oriental e África Occidental. Por exemplo, segundo os boletins de ocorrência do período regencial 75% dos presos eram da África Centro Occidental, 21% da África Oriental e 2,75% da África Occidental (Soares, 2002, p.130-1). Os crioulos também desde o início do século são presos “por capoeira”. As matrículas da Casa de Correção na década de 1850 indicam que mais de 30% dos presos são nascidos no Brasil. Esses dados também evidenciam as diferentes “nações de cores” dos nascidos no Brasil: 84% eram pretos e 16% eram pardos (p. 133-4). Representantes de diferentes nações modernas também foram presos por capoeira, como foi o caso de dois pretos norte-americanos presos em 1812 (Soares, 1994, p. 32). Já a partir da década de 1860, os registros indicam que os crioulos compõem a maior parte dos capoeiras escravos presos na cidade e que os africanos de diferentes nações continuam ligados à prática da capoeira e, provavelmente, ocupam os postos de chefe de malta (Soares, 1994, p. 104-5). Quanto aos capoeiras livres e libertos, entre 1861 e 1868, os “brasileiros” representam 66,7% e os “portugueses” representam o restante dos presos por capoeira. Segundo Soares (1994), o grupo de brancos que começam a entrar na capoeira a partir dos anos de 1860 é formado por imigrantes portugueses que começaram a substituir os escravos enviados para o interior para trabalhar nas fazendas de café e por isso terminaram por compartilhar os mesmos espaços e valores culturais que alguns grupos escravos. Isso se evidencia nas roupas usadas pelos portugueses presos por capoeira que eram aparentemente as mesmas que a dos outros presos por capoeira. Além disso, portugueses foram presos junto com escravos e libertos como pertencentes à mesma malta (p. 107-8, 110). Após 1870, imigrantes de diversas regiões do país (do Pará ao Rio Grande do Sul) (p.108) e dos Estados Unidos à Itália, foram presos por capoeira (p.123, 134).

<sup>35</sup> Plácido de Abreu, escritor português que frequentou os “partidos” de capoeira do final do século XIX descreve o treinamento dos capoeiras do período. Pode-se perceber nestas descrições elementos que se remetem a ritos de iniciação: “Há pouco tempo o bando guaiamu costumava ensaiar os noviços no morro do livramento, no lugar denominado Mangueira. Os ensaios faziam-se regularmente nos domingos de manhã e constavam de exercícios de cabeça, pé e golpe de navalha e faca. Os capoeiras de mais fama serviam de instrutores àqueles que começavam. A princípio os golpes eram ensaiados com armas de madeira e por fim serviam-se dos próprios ferros, acontecendo muitas vezes ficar ensanguentado o lugar dos exercícios. Os Nagoas faziam os mesmos ensaios, com a diferença que o lugar escolhido por eles era a praia do Russel, para os partidos de São José e Lapa e o morro do Pinto para o de Santana (apud PIREs, 1996, p. 71)”

Como instituição centralizada, o quilombo era liderado por um guerreiro entre guerreiros<sup>36</sup>, um chefe intransigente dentro da rigidez da disciplina militar<sup>37</sup> (MUNANGA, 1995/1996, p. 62).

Com o aumento da perseguição policial, os capoeiras buscavam cada vez mais proteção junto aos aristocratas da cidade, deste modo, caso fossem presos, podiam ser soltos com mais facilidade e não sofrer os castigos corporais (SOARES, 2002, p. 86, 228, 475; 1994, p. 76-7, 204-5). Por outro lado, as redes de clientelismo dos aristocratas cariocas eram limitadas, restringiam-se ao trabalho de guarda costa ou nas ordenanças (SOARES, 2002, p. 53, 61, 71), por isso poucos escravos deveriam ter conseguido melhorar significativamente sua condição de vida ou quem sabe conseguir a alforria. Os crioulos libertos tiveram mais chances, pois encontraram nas unidades do exército mecanismos de solidariedade parecidos com os existentes nas maltas de capoeira, Soares chamou estes mecanismos de “lealdades de caserna” (1994, p. 75-9). Somente com a Guerra do Paraguai, quando um grande contingente de descendentes de escravos foi recrutado para dentro das unidades militares nacionais, é que os capoeiras tiveram uma melhora significativa dentro da sociedade carioca já que muitos conseguiram sua alforria, além de uma emprego numa unidade militar que apesar do baixo soldo garantia algum *status* social. A partir desse momento, as alianças entre capoeiras e políticos conservadores se fortalecem, a repressão policial diminui, a estrutura das maltas se fortalece e se diversifica, e formas de organização “mais modernas” começam a aparecer, por exemplo, a Guarda Negra<sup>38</sup> (SOARES, 2002, p. 185-238).

---

<sup>36</sup>“Pela década de 1820, a capoeiragem do Rio de Janeiro estava sistematicamente organizada. Grupos conhecidos como maltas estavam organizadas em várias partes da cidade, com o fim de proteger seus territórios e participantes. “Cada malta tinha um líder escolhido entre o mais hábil capoeira (fosse escravo ou livre), cujas decisões era obedecidas pelos outros membros” (SOARES, 2002, p. 391, n.72). Assim, pode-se concluir que a hierarquização dos capoeiras era baseada no nível de conhecimento marcial, um importante valor na sociedade colonial carioca. Também pode-se supor que esses grupos como outros formados por centro africanos fossem “basead[os] em parte na habilidade e em parte na liderança” assim como propõe Vansina (2010c, p. 9) já que as sociedades da África centro-ocidental baseavam na gerontocracia.

<sup>37</sup>Até mesmo os escrivães de polícia que, em geral, representavam negativamente os praticantes de capoeira, reconheciam as habilidades bélicas destes grupos. Segundo Soares, “por mais orientados pelo olhar da autoridade repressiva, pelo ódio racial, pelos preconceitos de classe, eles também deixavam passar, em momentos raros e subliminares, o elogio da coragem, da altivez, do dom de liderança, do companheirismo da malta” (2002, p. 35).

<sup>38</sup>Nos jornais, a Guarda Negra se apresentava como um “partido político negro”, cujo fim era colocar o homem de cor a frente dos negócios públicos (“Somos um corporação que preza a sua pátria e a quer elevar à altura que não deixaram atingir trezentos anos de escravidão. O nosso fim não é levantar o homem de cor contra o branco, mas restituir ao homem de cor o direito que lhe foi roubado de intervir nos negócios públicos”). Waldeloir Rego (1968), de um ponto de vista favorável aos republicanos, traz uma descrição que atenua estes traços modernos: “Criada para salvar a

Muitos capoeiras devem ter se interessado por esta estratégia de ascensão social baseada nas relações de favores e proteção com senhores importantes do período. No entanto, em meio ao enfraquecimento das instituições do antigo regime e o lento desenvolvimento da instituição policial, os capoeiras construíram um novo meio de conquistar honra na sociedade carioca. Dória (1994) afirma que no sertão nordestino, os descendentes de escravos livres, uma vez que não possuíam nenhum valor nobiliárquico assegurado pelo sangue, deviam conquistar seu valor social através de constantes duelos e desafios (p. 95-7). Os capoeiras parecem ter seguido a mesma estratégia e usaram de técnicas marciais para disputar bens e privilégios junto à população subalterna da cidade. Foi este comportamento que Desch-Obi (2008) procurou aprender com o conceito de honra reflexiva, isto é, uma disputa por valor social entre pessoas da mesma condição e que reconheciam os mesmos padrões valorativos.

Entre indivíduos de posição subalterna, as disputas pela honra eram “traduzidas” ou “apropriadas” a partir da ideia de valentia, ou seja, a noção de que um conjunto de comportamentos bélicos (propensão para o combate físico, coragem, força, domínio de técnicas marciais, entre outros) são virtudes que propagam expressões de dons divinos e que possibilitam aos homens o direito de se apropriar dos espaços urbanos, de serem agentes administrados da violência, de exigir pagamentos de taxas para o uso do espaço urbano (extorsão de comerciantes), e de ter acesso facilitado às mulheres. Esses comportamentos bélicos eram ainda muito valorizados entre os grupos dominantes, no entanto, quando praticados pelos grupos subalternos eram considerados como inadequados e duramente reprimidos pela instituição policial. Isso gerou uma oposição entre

---

monarquia e lutar contra os republicanos, os dirigentes da Guarda Negra exploraram os sentimentos de gratidão dos negros libertos, a 13 de maio de 1888, para defender a princesa Isabel e, como era de se esperar, incorporaram-se todos os capoeiras e mais toda uma avalanche de desordeiros e delinquentes. Tinham como preocupação dar um caráter maçônico à organização, não obstante os republicanos saberem todas as deliberações que tomavam por antecipação. Reuniam-se na Rua da Carioca, 77 (antigo), transferindo-se depois para a Rua Senhor dos Passos, 16, onde deliberaram fundar a Sociedade Beneficente Isabel, a Redentora, instalando depois no Largo de São Joaquim, hoje Marechal Floriano Peixoto. Era uma associação de fanáticos. Ajoelhados, mão direita sobre o evangelho e olhos fixos na imagem de Cristo, os iniciados prestavam o seguinte juramento: ‘Pelo sangue de minhas veias, pela felicidade de meus filhos, pela honra de minha mãe e pela pureza de minhas irmãs e, sobretudo por este Cristo que tem séculos, juro defender o trono de Isabel, a Redentora – porque esta minha própria vida, por considerar acima de tudo este meu juramento. Em qualquer parte que meus irmãos me encontrem, digam apenas – Isabel, a Redentora – porque estas palavras obrigar-me-ão a esquecer a família e tudo o que me é caro.918 Os capoeiras da Guarda Negra fizeram miséria, não houve uma reunião fechada ou um comício público dos republicanos, que não fossem dissolvidos’ (p. 313-4).

capoeiras e policiais, que se manifestou, como já foi dito, em identidades contrastivas que duraram todo o século XIX e início do século XX.

O controle do espaço urbano pelos capoeiras tinha grande importância econômica, já que garantia o exercício de atividades econômicas valorizadas pelos escravos, como, por exemplo, “ficar a ganhar” - atividade que garantia autonomia e permitia aos escravos que guardassem algum dinheiro para compra da alforria. Para Soares (2002), a capoeira estava profundamente imbricada no trabalho dos escravos, “qualquer oportunidade era usada pelos escravos, e prática da capoeira tinha tanto de manual como de folguedo, jogo exercício, relaxamento da faina do trabalho de carregar água ou de ficar a ganhar” (p. 77). Para Desch-Obi (2008) as maltas de capoeira eram organizações similares as que escravos “a ganhar” organizavam e se chamavam “cantos” (p. 152). Havia, também, uma dimensão política nas disputas territoriais envolvendo capoeiras, já que a divisão dos capoeiras correspondia à divisão sócio-política da cidade. Analisando os lugares de prisão dos capoeiras, Soares afirma que a freguesia de Sacramento, centro político do Império, era o ponto central de conflito entre as maltas (2002, p. 222-3)<sup>39</sup>.

Outra forma de conquistar poder a partir de práticas marciais foi a extorsão de comerciantes. Analisando os processos de crimes dos presos por capoeira no final do século XIX e início do século XX, momento de importantes transformações na cidade, Antônio Liberac Cardoso Simões Pires, em *Movimentos da Cultura afro-brasileira: a formação histórica da capoeira contemporânea 1890-1950* (2001), encontrou dois tipos de conflitos ligados ao território nos quais os capoeiras estavam envolvidos. O primeiro tipo, mais frequente, assemelhava-se a duelos entre indivíduos de posições sociais próximas onde existiam agressões

---

<sup>39</sup>Segundo Soares (2002, p. 222-3), “Sacramento se assemelhava a um imenso campo aberto, um palco de batalhas, aonde cativos vindos de Santana, Santa Rita e São José iam, resolver suas diferenças [...]. Acreditamos que Sacramento era mão de um ponto de passagem, como reiterado pela documentação policial desde os primórdios do século, mas o ponto divisor, a coluna vertebral da capoeira, é a partir de onde todos os grupos se ramificavam”. Durante a noite, além do centro político da cidade, os capoeiras tinham como marco de sua disputa territorial as praças e igrejas. As praças seriam o lugar onde os capoeiras se reuniam durante a noite e de onde partiam em incursões contra outros partidos, funcionavam como uma espécie de “base de operação”. As igrejas eram pontos importantes para os capoeiristas, há relatos que faziam juramentos solenes nestes espaços e também que exibiam sua destreza nos altos das torres em momento de festas religiosas e outros eventos. O uso de torres de igrejas como espaço de exibição acrobática (que operavam como eventos de exercício do saber e do poder marcial sobre população da cidade) foi registrado durante toda a primeira metade do século XIX. As tabernas também eram espaços importantes para os capoeiras e serviam como lugares de reunião e, também, de conflitos (SOARES, 2002, p. 479-480).

verbais e físicas que atentavam aos valores pessoais dos indivíduos. O segundo tipo, envolvia conflitos entre comerciantes e indivíduos com “fama de valentão” que procuravam extorquir dinheiro desses comerciantes (p. 58-62). Neste tipo de conflito, a reputação de “valentão” é usada como meio para finalidade diretamente econômica, no entanto, este tipo de prática foi uma exceção, pois, em geral, a valentia aparecia mais “desinteressadamente” – isto é, uma forma de assegurar bens materiais de forma indireta, mediada pelos bens simbólicos.

As práticas marciais ligadas à capoeira foram importantes elementos na disputa por mulheres que se desenvolvia no cotidiano nas classes subalternas da cidade do Rio de Janeiro. Pires (2001) afirma que as “brigas de amor” foram um motivo frequente de prisão de capoeiras durante o período republicano (p. 185-7). Desch-Obi (2008) afirma que as noções de masculinidade e honra afirmadas pelos capoeiras geravam diversos confrontos que, não raro, terminavam em assassinatos. (p. 191-2).

Existem relatos da associação dos dons marciais da capoeira com os bens religiosos que eram um componente muito importante das relações de troca e poder estabelecidas no cotidiano do Rio de Janeiro. Para os capoeiras, além das práticas marciais, o saber religioso ligado tanto ao catolicismo quanto às crenças em ancestrais era usado para legitimar ou buscar os dons divinos. Assim, há de evidenciar que os capoeiras fossem respeitados também por suas práticas de “feitiçaria” que, possivelmente, eram ensinadas dentro das maltas de capoeira (SOARES, 2002, p. 75-6). Desch Obi (2008, p. 153) afirma a existência de ligações entre capoeiras e os calundus.

### 1.5 VALENTIA COMO *ILLUSIO* PRÓPRIA À SOCIEDADE PATRIARCAL

Pierre Bourdieu, em *Razões Práticas: Sobre a teoria da ação* (1996), formula a noção de *illusio* como forma de pensar o interesse que os agentes têm em relação ao campo social, deste modo, a *illusio* seria uma categoria mais rigorosa para pensar o interesse do ponto de vista sociológico (p. 137-140). Ela procura apreender a relação do indivíduo com o jogo social, relação que é sempre interessada, no sentido em que o indivíduo aceita as regras e os alvos (ou valores) do jogo. Segundo o autor, "a *illusio* é essa relação encantada com um jogo que é

produto de uma relação ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social”<sup>40</sup>.

A *illusio* se opõe a indiferença. Os indiferentes são aqueles agentes que não compreendem e nem se interessam por compreender as regras que operam em um campo social. No caso dos capoeiras, certamente houve um interesse em participar desta sociedade e se apropriar dos valores nela existentes. Como nota Bourdieu, mesmo aqueles que discordam das relações de força existentes em um campo social, somente podem participar desse espaço caso aceitem, de maneira inconsciente ou naturalizada, alguns princípios gerais desse campo.

Na sociedade carioca, uma sociedade em que os campos sociais têm pouca autonomia em relação aos campos familiares patriarcais (talvez, o único campo realmente desenvolvido nestas sociedades), os princípios gerais do campo, ou aquilo que Bourdieu chama de arbitrário cultural, são os valores cristãos da nobreza descritos anteriormente. Os capoeiras interessaram-se por estes valores, pois, eles tinham ressonância com as estruturas de hábitos desenvolvidas no interior de muitas sociedades da África Centro-Ocidental, e mesmo nas “comunidades de escravos” do Rio de Janeiro (caso elas tenham existido). Por meio de suas técnicas marciais eles viram a possibilidade de serem reconhecidos, de serem valorizados e terem acesso aos bens materiais e simbólicos dessa sociedade. Eles pensaram nessa possibilidade de reconhecimento como algo encantado, como expressão dos dons divinos que demarcaria o lugar de cada um dentro desse mundo social. Dentre os grupos subalternos, os capoeiras se constituíram em um grupo mais distinto, com valores e práticas singulares transmitidas dentro das malhas de capoeira – que podem ser pensadas como um campo em incipiente estágio de autonomização. Do interior desse campo, surge o que se define como “valentia”, uma relação encantada com o mundo patriarcal, ainda que possivelmente contrária às relações de força existentes.

---

<sup>40</sup>O pressuposto desta noção é o “princípio da razão suficiente”, pressuposto filosófico aplicado ao campo sociológico, que supõe que os agentes não agem sem estarem guiados por algum sentido a partir do qual suas condutas podem ser explicadas. Segundo Bourdieu, “a sociologia postula que há uma razão para os agentes fazerem o que fazem (no sentido que falamos de uma razão de série), razão que deve descobrir para transformar uma série de condutas aparentemente insuficiente, arbitrárias, em uma série coerente, em algo que se possa compreender a partir de um princípio único ou um conjunto coerente de princípios. Nesse sentido, a sociologia postula que os agentes não realizam atos gratuitos” (BOURDIEU, 1996, p. 137-8).

Portanto, o que seria a valentia neste contexto? Ela era a crença na existência de um valor individual de origem divina – honra – que se expressa nas disputas marciais e (em menor medida) religiosas entre homens no espaço público. Esses valores garantem acesso a diversos bens sociais e são transmitidos pelas maltas de capoeira. Como valores ou ideologias, eles possuem uma dupla instância de legitimação. Primeiro a família patriarcal, que tem valores próximos a estes, e consagra os indivíduos que vencem os conflitos com a entrada destes nas redes de clientelismo. Segundo, uma instância não autorizada de caráter popular e difuso no espaço urbano, que atribuía bens simbólicos (posições nas maltas de capoeira, títulos de valentia), bens materiais (através da apropriação dos melhores postos de trabalhos) e melhor acesso às mulheres (já que estes valores tinham ampla repercussão nos grupos populares).

A família patriarcal impediu o desenvolvimento destas instâncias subalternas, porque seus prêmios e recompensas tinham um valor social maior. Aos que recebem esses prêmios, ou seja, a entrada nas redes de clientelismo e seus benefícios, estes aparecem como manifestação de um dom divino, um reconhecimento social pelos dons individuais dados por Deus. Essa visão não é produto de uma mera aceitação dos valores dominantes, é, também, uma tradução e/ou articulação dos valores existentes nas sociedades centro-africanas de onde derivam a valorização de técnicas de manipulação do sagrado não autorizadas pelas instâncias dominantes.

A valentia entendida como expressão de um dom divino está ambigualmente em consonância com os valores dominantes quanto representa uma forma de insubordinação na medida em que reinterpreta estes valores deslocando seus elementos centrais. De um lado, a valentia é um valor que opera no espaço da ideologia dominante, já que entre a aristocracia dominante<sup>41</sup>, práticas como o duelo, as vinganças e as guerras de sangue eram consideradas práticas legítimas como forma de assegurar a honra do grupo familiar, pois, como já foi dito, a honra era vista como uma concessão divina a algum ancestral familiar e se manifestava em virtudes excepcionais que eram transmitidas pelo sangue. Por outro lado, a valentia pode ser

---

<sup>41</sup>É preciso notar que existem semelhanças na estrutura social das sociedades coloniais portuguesas e nas sociedades da África Centro-Occidental. Ambas tiveram nas práticas de guerra uma instituição central, o que favorece a formação de aristocracias de espada e a valorização de comportamentos bélicos. Oliveira Viana (1959) notou em suas análises sobre a sociedade brasileira pré-capitalista, que vigoravam nesta ainda, muitos valores próprios à nobreza de espada.

vista em relação aos valores e hábitos de escravos vindos das sociedades centro-africanas, onde cada indivíduo era pensado como uma quantidade de força divina que podia aumentar ou diminuir na medida em que este estreitasse suas relações com seus ancestrais ou com outros intermediários de Deus.

A valentia é, também, uma recusa dos valores do sangue. Os capoeiras não tinham nenhuma virtude assegurada pelo nascimento e, por isso, deviam provar seu valor unicamente por práticas marciais, não tendo interesse nos laços de sangue. Para os indivíduos, as práticas marciais aparecem também como dons divinos, porém, distintos dos aristocratas, pois não estavam fundados no sangue. Essa “diferença” cria uma ambiguidade nos valores da valentia, estes podem tanto legitimar a família patriarcal na medida em que os indivíduos aceitam proteger a honra destas famílias e suas redes de clientelismo como capangas e guarda costas, quanto podem recusar a esperança de entrar nas redes de favores destas famílias e passar a viver somente de confrontos marciais – nasce aí a figura do valentão, aquele cujo valor é afirmado pela entrada constante em duelos e conflitos urbanos<sup>42</sup>.

A dominação colonial se evidencia na medida em que não permite a emergência de outros valores sociais e instituições não ligadas às famílias dominantes.

## 1.6 AS ESPORTIVAÇÕES DA CAPOEIRA: ESPORTIVIZAÇÃO DA VALENTIA E ESPORTIVIZAÇÃO MODERNA

Nos primeiros anos do regime republicano, a cidade do Rio de Janeiro entra na era da revolução técnica e científica que revolucionou a experiência urbana a partir do surgimento de novos meios de comunicação e de transporte. Segundo Sevckenko (2004), neste período, a “sede do governo, centro cultural, maior

---

<sup>42</sup>Manuel Antônio de Almeida, em seu folhetim *Memórias de um Sargento de Milícias*, publicado entre 1852 e 1853, coloca o personagem Chico Juca como alguém que vivia da valentia. "O Chico-Juca era um pardo alto, corpulento, de olhos avermelhados, longa barba, cabelo cortado rente, trajava sempre uma jaqueta branca, calça muito larga nas pernas, chinelas pretas e um chapeuzinho branco muito a banda; ordinariamente era afável, gracejador, cheio de dictérios e chalaças; porém nas ocasiões de sarilho, como ele chamava, era quase um feroz. Como outros tem o vício da embriaguez, outros o do jogo, outros o do deboche, ele tinha o vício da valentia; mesmo quando ninguém pagava, bastava que lhe desse na cabeça, armava brigas, e só depois que dava pancada a faltar é que ficava satisfeito; com isto lucrava: não havia taberneiro que lhe não fiasse e não tratasse muito bem" (apud SOARES, 2002, p.36).

porto, maior cidade e cartão de visita do país” torna-se modelo de “civilização” atuando como “eixo de irradiação e caixa de ressonância das grandes transformações em marcha pelo mundo, assim como no palco de sua visibilidade e atuação em território brasileiro” (p. 521).

A passagem do século XIX para o XX é também caracterizada pelos debates acerca da viabilidade da nação brasileira. Segundo Hofbauer (2008, p. 198; 212-4), as elites deste período estavam divididas acerca das formas de lidar com uma população que viam como formada de “mestiços” e de “raças inferiores”<sup>43</sup>.

Duas posições matizavam o debate, a do médico Nina Rodrigues que defendia uma concepção biologizada de raça e medidas de segregação das “raças inferiores” e, do outro lado, a posição de João Baptista Lacerda que argumenta a favor de uma ideia menos essencializada de raça e supõe que com a miscigenação a população não branca iria desaparecer em poucas gerações. Esta última posição prevaleceu depois de 1930, trata-se de uma reatualização das ideias do branqueamento que apareceram pela primeira vez no Novo Mundo nos discursos jesuíticos. Hofbauer argumenta que estas noções serviram como “suporte ideológico para a continuidade do poder patrimonial escravista” que favorece as negociações pessoais em detrimento das reivindicações coletivas e esconde a discriminação.

Esse debate influencia fortemente os projetos políticos do momento, a capital federal foi escolhida como uma espécie de laboratório desse processo, uma ampla reforma urbana e política que abre amplas avenidas, disponibiliza *bonds* e

---

<sup>43</sup>O surgimento da noção de raça numa acepção moderna se deu nos debates entre intelectuais e cientistas da Europa Ocidental durante os séculos XVIII e XIX. Num primeiro momento, no contexto de pensadores como George Leclerc Buffon (1707-1788), Johann Gottfried Herder (1744-1803) e o barão de Montesquieu (1689-1755), a ideia de raça aparece como uma forma de pensar as diferenças humanas, sobretudo de cor de pele branca e negra, a partir de pressupostos religiosos (o homem como criatura divina) e de fatores geográfico-climáticos que podiam ser mais ou menos favoráveis ao desenvolvimento moral e físico do ser humano. Esta argumentação, embora enfatizasse que em condições geográfico-climáticas favoráveis o negro podia se branquear, era uma das formas utilizadas para justificar a escravidão de africanos e seus descendentes por europeus (HOFBAUER: 2008, p.106-118). Já no século XIX, no contexto de pensadores como Artur de Gobineau (1816-1882), Cesare Lombroso (1836-1909) e Charles Darwin (1809-1882), as raças tornam-se ideias que buscam explicar as diferenças humanas em relação à um paradigma secularizado que acredita na razão como faculdade capaz de descobrir as causas naturais dos fenômenos e na ideia de um progresso moral e físico dos indivíduos e grupos sociais. A partir destas ideias desenvolve-se o evolucionismo enquanto ideário que pensa haver uma hierarquia de desenvolvimento moral e físico entre os seres. Neste ideário, as diferenças humanas tornam-se irreversíveis, pois derivaria de causas biológicas, o cruzamento entre as raças passa a ser percebido como fator de degeneração e surgem medidas para preservar a “pureza racial” (ib., p. 181-132). Hofbauer (ib. p.198) afirma que o pensamento social brasileiro de final do século XIX e início do século se constrói a partir de uma espécie de afinidade seletiva com estes dois momentos do pensamento europeu, onde a ideia de raça muitas vezes é retomada mantendo conteúdos mais antigos.

empurra os grupos subalternos para os morros e periferias da cidade. Enquanto isto, as elites importam alucinadamente novos padrões culturais e estilos de vida dos grupos dominantes europeus (SEVCENKO, 2004, p. 523-543).

Os pesquisadores Pires, em *Movimentos da Cultura afro-brasileira*, e Reis, em *O mundo de pernas para o ar* (2000), escreveram sobre a capoeira nesse período e concordam que a repressão à capoeira, uma das primeiras ações do governo republicano, insere-se no contexto destas tentativas de segregar a população negra da cidade (PIRES, 2001 p. 40-1; REIS, 2000, p. 55-9). Nesse momento, afirma Reis, o medo, que caracterizava a representação que os agentes policiais faziam dos capoeiras, deixa de fazer referências ao medo da agressão física e passa a remeter-se a um medo moral. Segundo a autora, depois que o pressuposto do evolucionismo social passa a ser usado para pensar a realidade do Rio de Janeiro, a capoeira torna-se uma "doença moral dessa grande e civilizada cidade", "um carcinoma inextirpável" desta "civilização" (p. 56, 57).

Pires (2001, p. 95-135) e Reis (2000, p. 60-8) também concordam no fato de que, concomitante às ações e representações do governo republicano quanto à capoeira (criminalização, repressão e "biologização"), houve dois projetos de valorização da capoeira que chamarei de *esportivização da valentia* e *esportivização moderna da capoeira*. Esse projeto teria três características básicas: a identificação da capoeira como um esporte; a associação desse esporte à mestiçagem e a singularidades do povo brasileiro. Essas ideias teriam se iniciado com Melo Moraes Filho, com o deputado Coelho Neto e se desenvolvido por militares e *sportmans* do início do século XX, estando elas mais próximas a posição de João Batista Lacerda;

Neste trabalho, considero que estes dois momentos de esportivização são distintos e que esta distinção é importante para entender o posicionamento dos capoeiristas frente às transformações sociais que se operaram no país. Assim, defendo a ideia de que houve, mais ou menos simultaneamente, duas esportivizações que se articulavam em diferentes pontos, mas que se distinguiam pela motivação dos agentes e pelo posicionamento em relação as ideologias dominantes.

O primeiro projeto a surgir foi a esportivização da valentia. Reis (2000) sintetiza a caracterização feita por Moraes Filho<sup>44</sup> (1844-1919) acerca da capoeira: “era um esporte (como jogo, ginástica, luta), era uma herança mestiça e era nacional, constituindo-se em um dos elementos formadores da identidade brasileira” (p. 61). No entanto, a autora faz a seguinte ressalva, “tal representação da capoeira na forma de esporte não tem o mesmo sentido que atribuímos hoje ao termo, pois as descrições do autor nos remetem ao imaginário medieval”. Dessa forma, Moraes Filho construíra uma “versão idealizada e romântica das maltas”, realçando a participação das elites, destacando os “espantosos feitos” e a “valentia” dos membros das maltas (p. 62)<sup>45</sup>.

De fato, a posição de Moraes Filho se opunha frontalmente ao projeto de modernidade republicano<sup>46</sup> e isso refletia na sua forma de pensar e valorizar a capoeira<sup>47</sup>. Para o autor, as lutas são “aptidões que variam de povo para

---

<sup>44</sup>Alexandre Mello Moraes Filho (1844-1919), médico e também intelectual, escreveu sobre literatura, história, costumes populares, ciganos, entre outros. Seu pai era médico, havia sido deputado provincial pelo estado do Alagoas e historiador conceituado ligado ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Abreu, 1998, p.179-180), assim como seu pai e outros membros do IHGB, Mello Moraes Filho preocupava-se com a caracterização do povo brasileiro. Abreu (1998) destaca o caráter precursor do trabalho de Mello Moraes Filho no estudo das “tradições culturais” a partir de registros feitos por observações diretas. No início do século XX, ele seria considerado por escritores como Câmara Cascudo, Édison Carneiro e Basílio Magalhães como um precursor dos estudos folclóricos (p. 172-3).

<sup>45</sup>Em seguida, no entanto, a autora não segue essa linha argumentativa e considera Moraes Filho o precursor da esportivização do tipo moderna que começa a ocorrer no início do século XX. Discordo da posição da autora de que Moraes Filho inventou uma nova tradição que “inverte positivamente os elementos da capoeira”, valorizando os elementos “brancos” da capoeira em detrimento dos elementos “negros” e “africanos”. Primeiro, os elementos não invertidos da capoeira, descritos pela autora, não levam em conta o significado das ações dos capoeiristas, ela os considera apenas enquanto “negros” buscando superar as condições da escravidão. Segundo, Moraes Filho não usa as categorias “branco” e “preto”, ele utiliza as categorias “africanos”, “portugueses”, “europeus”, “crioulos” cada uma destas constituindo uma raça\ cultura\ civilização, distinta e coerente em si mesma (com exceção dos crioulos que são produtos da mistura de civilizações). Terceiro, o autor apesar de considerar os povos e costumes da África como “bárbaros” (no que ele, meio ambigualmente, institui uma hierarquia entre as civilizações), defende que é a esta “raça afetiva por excelência a quem deve o Brasil a maior parte de sua população, de sua riqueza e de seu progresso” (Moraes Filho, 1967, p. 192).

<sup>46</sup>Segundo Sílvio Romero, de quem Mello Moraes Filho foi amigo, este autor caracterizava-se pela influência romântica, especialmente de Quinet e Bittercourt Sampaio, e também pelo “nacionalismo pátrio” que advinha da influência do próprio Romero sobre a sua obra (apud ABREU, 1998, p.180). No prefácio ao texto de Mello Moraes Filho, Romero afirma que esse autor se definia como “um homem do passado, um homem para quem o Brasil só tem atrativos nos tempos que já foram em umas poucas tradições que já morreram” (MELLO MORAES FILHO, 1957, p. 21).

<sup>47</sup>Para entender a posição de Moraes Filho é preciso não apenas remetê-la para seu contexto histórico social, mas também percebê-la no conjunto de sua obra. Seu livro *Festas e culturas populares no Brasil* [1888] procura descrever elementos que seriam característicos da formação da índole do povo brasileiro. Partindo da perspectiva de que o povo brasileiro teria se formado das civilizações indígenas, europeias e africanas, o autor procura descrever festas, tradições e comportamentos que sejam expressivos desta formação. Assim, diferente do cucumbi ou congos que ele considerava uma “tradição africana [que] acha-se corrompida pelas gerações crioulas, mas

povo”, mas com o fim de contribuir para o aperfeiçoamento desse povo. No entanto, essas lutas, características de cada povo, podem deixar de contribuir para seu “desenvolvimento” e resultar em “degeneração”, é o que aconteceu com a capoeira já que “de 1870 para cá, os capoeiras não existem” porque “navalhar a traição, deixar-se prender por dois ou três soldados e espancar um pobre velho ou a uma criança, ser vagabundo e ratoneiro, nunca constituíram os espantosos feitos das maltas do passado” (MORAES FILHO, 1957, p. 465). Tendo em vista que os dados anteriores que mostram que a partir de 1870 a capoeira atinge seu auge como instituição, parece claro que Moraes Filho constrói um mecanismo ideológico para desqualificar os capoeiras do presente e, desse modo, justifica a repressão aos capoeiras. No entanto, para ele há muitos elementos positivos na capoeira que podem contribuir para a elevação do povo brasileiro, já que esse esporte “entrava nos nossos costumes”.

Quais eram esses elementos positivos dos capoeiras antigos que deveriam ser recuperados? São valores muito próximos aos ideais da honra, da aristocracia nacional e da valentia ligada aos grupos populares. Segundo Moraes Filho, os “espantosos feitos do passado”, que constituíam a autêntica capoeira, eram que [essas] “brigavam freguesia com freguesia, disputavam eleições arriscadas, levavam a distância à cavalaria e soldados de permanentes” (p. 465). O autor condena os novos meios dos capoeiras conseguirem “fama” por meio da “bobagem

---

não a ponto de desconhecer o que há de primitivo como costumes autênticos” (p.193), a capoeira é considerada “uma herança da mestiçagem no conflito das raças” que primeiramente se constituiu de “costumes de uma torrente de imigração africana” (p.457). Sua abordagem da capoeira consiste em uma comparação entre a “capoeira antiga” e a “capoeira moderna”. A capoeira antiga, praticada por “africanos” e “mestiços” ligados às “maltas do passado” ou “capoeira isolado” era mais valorizada. Os capoeiras do passado tinham um “tipo” (físico-racial) que permitiu “transpôr as barreiras coloniais” que “elevaram a arte à altura de uma instituição” (p.460). Estes capoeiras se reuniam em determinados bairros, onde tinham “suas escolas [que] eram as praças, as ruas e corredores”. Os capoeira antigos tinham “como distintivo as cores e o modo de botar a carapuça”, tinham também uma hierarquia baseada na valentia e em “juramento solenes” (p.460). Por meio desses capoeiras teriam sido constituídos os “capoeiras de fama” que tinham lugares “no Senado, no Câmara dos Deputados, no Exército, na Marinha, no funcionalismo público” (p.464). Essa forma de capoeira teria acabado depois da Guerra do Paraguai. Já a “capoeira moderna” é representada negativamente. Está ligada a um “tipo” que demonstra “na compleição de aço uma verdadeira atividade circulatória verdadeiramente tropical” (p.460). Essa forma de capoeira começou a se popularizar na segunda metade do século, mas estava ligada a “navalhar a traição, deixar-se prender por dois ou três soldados e espancar um pobre velho ou uma criança, ser vagabundo ou ratoneiro” (p.465). Devido a esses elementos presentes no momento em que o autor escreve, “o jôgo nacional da capoeiragem é apenas visto pelo que tem de mau e bárbaro” (p.466). Dessa perspectiva, o autor defende que a capoeira “que é uma luta nacional”, seja punida apenas nos seus excessos que levam à sua degeneração. Assim, o autor defende que a capoeira, como “essas lutas, essas aptidões, que variam de povo para povo” tenha seu lugar “no quadro da história dos nossos costumes” (p. 458)

dos duelos [que] arma a popularidade e o desfrute”. Para ele, o “capoeira de fama” era aquele que usava sua arte nos eventos cívicos (como as “garrafadas de março”, “eleições” e Guerra do Paraguai) que se enfrentava nos confrontos de maltas, que “afrontava a força pública e só se entregava morto ou quase morto” (p. 465). Era esse tipo de capoeira que o Moraes Filho pretendia valorizar e que contribuiria para o desenvolvimento do povo brasileiro quando voltasse a ser como no passado, quando “não havia menino que botasse boné à banda e soubesse gingar, nem escolas que se não desafiassem para brigar, sendo de data recente as lutas entre os famosos colégios Sabino, Pardal e Vitória” (p. 466). Essa ideia de capoeira não passaria nos projetos do futuro republicano, mas teria grande adesão entre os grupos populares, de onde, aliás, tais valores foram retrabalhados por Moraes Filho. A tradição que o autor “inventou” foi a de permitir pensar a capoeira enquanto prática que expressa os ideais da honra e da valentia dentro da nação brasileira. Para realizar esta síntese, o autor usou de vasto conhecimento histórico (a maior parte dos seus apontamentos podem ser confirmados em relação à documentação policial) e seus registros feitos por observação direta, o que antecipa tradições acadêmicas posteriores.

Uma transição entre os dois projetos de associar a capoeira ao mundo dos esportes foram os eventos que levaram a capoeira para os ringues de artes marciais. As lutas de ringue entre capoeiras e lutadores de outras artes marciais foi um fenômeno recorrente no Rio de Janeiro do começo do século. Estas lutas foram rapidamente apropriadas por jornais do período como eventos símbolos da nação brasileira e refletiam as expectativas e ansiedades sobre o futuro da nação brasileira. A luta de ringue mais famosa foi realizada entre Ciriaco, um estivador de cor de pele escura e um lutador de jiu-jitsu de origem japonesa. O jornal *O malho* de maio de noticiou esta luta onde a “luta nacional” venceu a poderosa arte marcial oriental. O jornal traz um depoimento de Ciriaco descrevendo os golpes usados na luta e no final uma reclamação do lutador que se queixa de uma foto sua que circulava na imprensa onde sua cor teria sido alterada, ele diz que era mais negro do que estavam mostrando nas fotos. Em outubro do mesmo ano, este jornal mostra uma foto de Ciriaco “repousando” em Minas Gerais na fazenda de um grande proprietário de terras do Rio de Janeiro (apud MOURA, 2009, p. 127, 136). Segundo Moura (2009), este “embate contribuiu decisivamente para credibilidade, a difusão e o renascimento da capoeiragem depois das incursões militares” (p. 127).

Este evento que foi destaque nos principais jornais e revistas do período mostra uma forma de imaginar os capoeiristas dentro da nação brasileira que, como a manipulação na foto de Ciríaco demonstra, baseia-se na necessidade do branqueamento de seus praticantes, como condição para que a capoeira possa tornar-se uma luta nacional. Além disto, a foto de Ciríaco na fazenda de um latifundiário do período mostra quais eram as instâncias de consagração que se preparavam para dar reconhecimento aos capoeiristas, isto é, as mesmas que recrutavam lutadores nas redes de clientelismo das famílias aristocratas.

Já esportivização moderna tem haver com transformações, mas intimas que ocorram no processo de modernização de alguns espaços da sociedade carioca. De acordo com Sevcenko, os esportes modernos tiveram sua origem em “práticas lúdicas arcaicas, algumas populares outras aristocráticas” cujo “caráter essencial mantinha sempre um sentido ritual, com conotações estamentais, cerimoniais e confirmatórias de papéis e simbolizações sociais” (p. 30). Já os esportes modernos são algo completamente diferente.

O que caracteriza por excelência essa nova atividade é a pressão dos desempenhos contra o rigor do relógio, a circunscrição precisa do espaço da ação, a definição de regras fixas e padrões de arbitragem e sua institucionalização em ligas locais, nacionais e internacionais. Desempenhos medidos na linguagem abstrata dos números, desenvolvidos num espaço abstrato, num tempo padronizado, segundo um andamento meticulosamente normatizado e configurado numa escala global (SEVCENKO, 1994, p. 30).

Um novo modo de vida se desenvolve conjuntamente aos esportes modernos, trata-se segundo a linguagem da época dos *sportmans*, muito atraente para os “jovens anônimos” já que “os esportes e a exuberância física do corpo atlético criaram novas oportunidades de visibilidade no espaço público e possibilidades inéditas de ascensão social” (SEVCENKO, 2004, p. 568).

Anníbal Bularqui, conhecido como Zuma, “escritor, político republicano e importante esportista da época [início do século XX]” foi “o primeiro a aparecer no cenário carioca como capoeirista desportivo” (Pires, 2001, p. 97). Esse *sportman*, que “dedicava grande parte do tempo da sua vida prática da capoeira desportiva”, projetou a capoeira como um esporte nacional que era o resultado da evolução da capoeira. Em seu livro *Gymnástica Nacional (Capoeiragem) Methodizada e Regrada* (1928), o autor desenvolve a ideia de que a capoeira teria

surgido pela imitação dos movimentos dos animais, depois teria sido arma de libertação dos escravos para, enfim, tornar-se um esporte nacional. Além disso, o autor apresenta um manual de ensino da capoeira com os principais movimentos, um corpo de regras que visam delimitar o espaço de prática e os critérios de arbitragem (PIRES, 2001, p. 97-203).

Outro *sportman* importante do período foi Angenor Moreira Sampaio, “um dos principais líderes do movimento de esportivização da capoeira”, nascido na classe média, trabalhou como treinador de futebol, mas fez “fama de grande lutador e preparador de lutadores”, no momento em que as lutas de ringue estavam em seu auge no Rio de Janeiro. Sinhôzinho, como era chamado, defendia a proposta de que a capoeira era a “verdadeira ginástica nacional” e veiculava a capoeira em uma academia onde ensinava também halterofilismo, boxe e luta livre. Ministrava aulas para moradores de Copacabana, um bairro de classe média alta, e, também, para policiais do subúrbio do carioca. Sua academia funcionou de 1930 até meados de 1950, onde formou uma geração de discípulos que participavam das lutas nos ringues (PIRES, 2001, p. 104-113).

Alguns autores (REIS, 2000, p. 21, 62-3, 101; PIRES, 2001, p. 200) usam o conceito de “embranquecimento” para pensar a entrada de pessoas oriundas das classes médias na capoeira e no processo de esportivização<sup>48</sup>. Embora faça referência à cor da pele dos praticantes, os autores ressaltam que a referência do conceito são os “valores simbólicos e sociais” em questão. Os valores da esportivização teriam relação com os grupos de classe média e estariam associados com a modernidade europeia veiculada por estes. O que esse conceito deixa escapar é que: a) a capoeira como esporte representa um novo modo de vida típico das sociedades modernas, construído com base na reelaboração de práticas disseminadas na sociedade carioca no contexto do tráfico triangular de escravos; b) que os grupos de classe média têm acesso privilegiado a esse modo de vida; c) que indivíduos de grupos subempregados, sujeitos a mecanismos de discriminação baseados na cor da pele, não tinham acesso a esses novos modos de vida; d) que

---

<sup>48</sup>Pires (2001) fala do embranquecimento para pensar a entrada de pessoas de classe média na capoeira independente do processo de esportivização, para o autor esse é um processo antigo e que dada do século XIX e foi acentuado por mestre Bimba (p. 200). A discussão do embranquecimento parece ter surgido no artigo de Alejandro Frigério (1989) onde o autor faz uma classificação dos movimentos da capoeira e de outros aspectos rituais, essa classificação coincide com as diferenças entre os estilos (angola e regional), e considera que os elementos classificados no estilo angola são “arte negra”, enquanto os classificados no estilo regional são “esporte branco”. Os critérios dessa classificação são os próprios discursos nativos dos praticantes.

pela distribuição desigual desses modos de vida e de seus respectivos gostos e hábitos culturais, eles se tornam mecanismo de distinção entre a pequena burguesia, classe trabalhadora e os descendentes de escravos subempregados; e) que como mecanismo de distinção cultural de tipo moderno estes novos modos de vida reforçam a desigualdades sociais dos grupos.

Pires afirma que, apesar de Sinhôzinho e seus discípulos terem sido “grande expoentes da capoeira nos anos quarenta e cinquenta”, o modelo de capoeira proposto por eles e por Anníbal Bulamarqui “não conseguiu permanecer como modelo esportivo de capoeira”. Três fatos são possíveis de terem comprometido esse processo, a) o modelo “não manteve os aspectos lúdicos das maltas”, ligados aos instrumentos percussivos, à dança e aos cantos<sup>49</sup>; b) os métodos de treinamento fornecidos pela capoeira (herdados das maltas) tornaram-se menos eficientes para o combate no ringue que aqueles da educação física; e, mais importante c) a intensa divulgação da capoeira baiana na cidade do Rio de Janeiro, divulgação financiada pelo Estado da Bahia (PIRES, 2001, p. 118-9).

Segundo Pires, a capoeira baiana foi intensamente divulgada na cidade do Rio de Janeiro durante a década de 1950, período em que ocorreram apresentações de capoeira lideradas pelos mestres mais reconhecidos de Salvador. Essas apresentações foram noticiadas nos jornais cariocas junto com reportagens que explicavam as diferenças dos estilos de capoeira, traziam dados sobre a prática da capoeira na Bahia e divulgavam os mestres reconhecidos dessa arte que moravam em Salvador (2001, p. 125-134).

Em paralelo a “invenção da capoeira esporte” [moderno] e da divulgação da “tradição baiana” da capoeira, uma terceira forma de capoeira praticada por moradores dos subúrbios da cidade nos “redutos de negros e imigrantes nordestinos”, era duramente reprimida pela polícia e condenada pelos jornais. Nesses espaços sociais, a capoeira era usada para resolver disputas por trabalho, mulheres e outros bens de maneira muito próxima ao que ocorria no final do século XIX (PIRES, 2001, p. 115-8; 133-5).

---

<sup>49</sup>A questão dos “aspectos lúdicos da capoeira”, como quer Pires (2001), ou a “ambigüidade da capoeira, posto que é ao mesmo tempo uma dança, um esporte e uma luta” (Reis: 2000, p.60) deriva como verifica Desch-Obi (2008) das características militares da África Central em que das danças de guerra e os cantos eram importantes atos de exercício de poder antes das batalhas (p.8).

## CAPÍTULO 2

### CAPOEIRA COLONIAL E MODERNA NA BAHIA

#### 2.1 CONTEXTO

Existe um consenso entre os cientistas sociais sobre a sociedade baiana do início do século XX: trata-se de uma sociedade que não havia passado por um significativo processo de industrialização e que estava marcada por hierarquias e valores coloniais. Antônio Sergio Alfredo Guimarães, em sua obra *Um sonho de classe: trabalhadores e formação de classe na Bahia dos anos oitenta* (1998, p. 45), sintetiza os argumentos de Thales de Azevedo sobre a sociedade de castas soteropolitana afirmando que esta organização social “não concluíra a sua passagem de uma sociedade de *status* para uma sociedade exclusiva ou predominantemente de classes sociais”. Essa sociedade estaria dividida em dois grupos de *status* (ricos e pobres) que corresponderia mais ou menos a dois grupos de cor (brancos e pretos). Nessas condições a formação de classes sociais ocorreria de maneira subordinada aos grupos de *status*<sup>50</sup>, diferente do que ocorreria nas sociedades burguesas tradicionais.

Sobre a estrutura social, Guimarães afirma que a camada dominante “vivía, sobretudo, da renda de propriedades e de cargos públicos”. Abaixo dessa camada e ligada a ela por laços de família e clientelismo, haveria uma outra camada formada por pequenos comerciantes, pequenos proprietários rurais e funcionários públicos. Em seguida, haveria uma camada médio-baixa composta de um contingente importante de camponeses, artesãos e operários qualificados. Por fim, na base da pirâmide social, uma vasta camada de operários não qualificados, diaristas e desempregados (GUIMARÃES, 1998, p. 44).

Francisco de Oliveira, em seu trabalho *Salvador: breve histórico antes da industrialização*, (1987) descreve a cidade de Salvador como uma sociedade com traços capitalistas, porém, profundamente carregada de elementos do escravismo. O autor faz a seguinte análise da economia de Salvador:

---

<sup>50</sup>Thales de Azevedo utiliza noções de *status* e classe dentro da perspectiva de Max Weber. “Na teoria de Weber, o *status* refere-se às diferenças existentes entre os grupos sociais quanto à honra ou ao prestígio social conferido aos demais” e tem relação íntima com os estilos de vida dos grupos sociais que expressam “sinais e símbolos” de uma determinada posição social. Nessa perspectiva, o *status* não é determinado pela classe (posição do indivíduo no mercado) (GIDDENS, 2008, p. 237).

Uma cidade sede do capital bancário, que controla a circulação do excedente de cacau e do tabaco e uma indústria de pouca expressão, fundada na decadência do açúcar, nas poucas indústrias têxteis que restam, defendidas estas por 'barreiras regionais' que serão desmanteladas pós-30 e umas poucas indústrias primárias, de transformação do cacau em manteiga, e fabricação de charutos" (OLIVEIRA, 1987, p. 32).

Assim o autor descreve a classe dominante, como uma "fortíssima oligarquia, que vive faustosamente, letrada, cosmopolita, filhos estudando na Europa, dilapidadora" cuja visão de mundo era marcada pelo preconceito de cor e de classe (p. 32-3). Quanto aos grupos subalternos, eram compostos de indivíduos que não pertenciam às grandes famílias por laços de sangue, mas estavam a elas ligadas porque viviam de "expedientes" necessários à manutenção do modo de vida ostentatório dos grupos dominantes. Os descendentes de escravos, em sua maioria, estavam desempregados ou viviam de subempregos e sua ação seria caracterizada, segundo Oliveira, pela "passividade", isto é, uma ação que "começa pela elaboração de formas de resistência cultural dos dominados, e desemboca numa assimilação pelas categorias e classes dominantes dos produtos da 'cultura' dos dominados" (p. 33-4). Para Oliveira, "a maior parte dos dominados na cidade de Salvador [antes de 1950] são, rigorosamente, não explorados, vivem às custas dos banquetes da oligarquia, que por sua vez se alimenta do excedente produzido no cacau, no tabaco" (p. 37-8).

Para o autor marxista, o não desenvolvimento da divisão do trabalho nesta sociedade não permitiu que a força de trabalho fosse reconhecida pelos "pobres" como uma mercadoria, isso, por sua vez, impediu o surgimento de uma consciência proletária que permitiria que os dominados formulassem seus interesses em oposição aos grupos dominantes. Esses grupos pensariam suas relações sociais como relações de troca que seriam mediadas pelas ideias religiosas e pelo "mito da baianidade"<sup>51</sup>, representações abstratas da realidade que não permitem reconhecer os grupos dominantes como "outros" (p. 36-9). Isto é, não existiam condições para a formação de uma consciência social entre os grupos subordinados às aristocracias dominantes.

---

<sup>51</sup>Um "discurso" que constrói uma "entidade global mítica, acima do mal e abaixo do bem, o espaço da não identidade". Essa entidade é a Bahia que se enfrenta nos jornais e nas falas populares com o resto da Nação, "o que não *apaga* a divisão e a espoliação, a dura realidade da opressão sobre a cor, o sexo, o trabalho nas suas franjas, mas as dissimula, mascara, esconde, transforma: para uma forma não geral" (OLIVEIRA, 1987, p. 36-39)

Essas análises permitem afirmar que a ordem social da cidade de Salvador no início do século XX era bastante próxima daquela da cidade do Rio de Janeiro no período colonial. Nestas duas cidades permanece a estrutura familiar do tipo patriarcal para o estabelecimento de relações sociais (laços de sangue e relações de clientelismo), a importância da Igreja para a manutenção das relações de subordinação e as poucas oportunidades de trabalho fora da esfera patriarcal. No entanto, mudanças importantes ocorriam no campo da cultura.

No plano cultural, desde o início do século, os filhos das elites constituíram uma vanguarda modernista que atacava os padrões estéticos estabelecidos. Antônio Candido, em *A revolução de 30 e a cultura* (1984), assevera que nos anos de 1920 emergem as vanguardas culturais modernistas que, na década seguinte, atuariam como “fermentos de transformação” das relações culturais no país que alteram, principalmente, a mentalidade das elites brasileiras em direção a um entendimento mais democrático da cultura (p. 27-33). Em Salvador, esse movimento iniciou-se com agremiações literárias formadas pelos filhos das aristocracias locais que começaram a oporem-se aos padrões culturais dominantes. O mais importante desses grupos foi a Academia dos Rebeldes, composta de autores que ficariam conhecidos nacionalmente depois de 1930, como Jorge Amado, Dias da Costa e Edison Carneiro (este não filho de coronel, mas de professor universitário). A Academia dos Rebeldes procurava se opor à “ideologia da permanência”<sup>52</sup> representada pela Academia Brasileira de Letras, segundo Jorge Maurício Herrera Acunã em *Entre rodas de capoeira e círculos intelectuais: disputas pelo significado da capoeira no Brasil (1930-1960)* (2010), os rebeldes defendiam a “recusa do purismo gramatical e a procura por uma escrita mais próxima da linguagem falada pela grande massa da população” (p. 29). Um traço importante dessa vanguarda intelectual, assim como de todas do período, foi a estreita relação com as ideologias políticas do momento, no caso da Academia dos Rebeldes, ideologias esquerdistas.

A partir de 1930, os intelectuais ligados à vanguarda modernista baiana tiveram importante papel na construção de uma nova via de modernização

---

<sup>52</sup>Antônio Candido (1984) utiliza essa expressão para referir-se à tendência dominante da literatura no início do século “representada, sobretudo, pelo purismo gramatical, que tendia no limite a cristalizar a língua e adotar como modelo a literatura portuguesa. Isso correspondia às expectativas oficiais de uma cultura de fachada feita para ser vista pelos estrangeiros, como era em parte a da República Velha” (p.29).

da capoeira ligada ao folclore nacional, e em estreita conexão com o desenvolvimento da indústria do turismo de Salvador, assentada sobre o “mito da baianidade” (ACUNÃ, 2010, p. 63-8).

## 2.2 A CAPOEIRA DA BAHIA E A VALENTIA

As práticas e valores ligados à capoeira na Bahia foram similares aos desenvolvimentos do Rio de Janeiro analisados no capítulo anterior. Um investigador privilegiado de tais práticas e valores foi Manuel Querino<sup>53</sup>. Sua posição intelectual<sup>54</sup> com respeito à capoeira se aproxima da de Melo Moraes Filho, pois ele considera a capoeira um jogo atlético nacional, “os povos têm seu jogo de capoeira, mas sob outros nomes” e procura valorizar a capoeira afirmando que “pessoas de representação social” procuravam a capoeira como “um meio de desenvolvimento e de educação física, como é hoje o foot-ball e outros gêneros de sport” (QUERINO, 1946 [1916], p. 68). No entanto, diferenciava-se de Moraes Silva, por recusar a ideia de que a capoeira – pelo menos na Bahia – estava degenerada<sup>55</sup>.

<sup>53</sup>Manuel Raimundo Querino, nascido em Santo Amaro da Purificação em 28/06/1851, ficou órfão aos quatro anos a partir dos quais esteve aos cuidados de um tutor na cidade de Salvador até os 17 anos, neste período, foi alfabetizado e recebeu vasta formação intelectual, além de aprender o ofício de pintor. Aos 17 anos foi recrutado para servir na Guerra do Paraguai, deu baixa em 1871, no ano seguinte prosseguiu os estudos no Liceu de Arte e Ofícios da Bahia e, mais tarde, na Academia de Belas Artes. Foi um dos fundadores do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia (1894) e participou da liga operária (1876) e foi um dos fundadores do partido operário (1890), exerceu por dois anos o mandato de vereador (1891-2; 1897-99), participou ativamente de associações beneficentes e irmandades religiosas, participou ativamente das campanhas abolicionistas em Salvador, e mais, tarde, defendeu manifestações culturais perseguidas pela política como a capoeira e o candomblé (Albuquerque, 2009, p.13-7). Sua produção intelectual inicia-se em 1903 e vai até a sua morte em 1922, sua identificação como negro foi fundamental para a seus posicionamentos políticos e intelectuais (BACELAR, 2009, p. 225).

<sup>54</sup>De acordo com Flávio dos Santos (apud BACELAR, 2009, p. 177-8) duas ideias caracterizam o pensamento de Manuel Querino, “a primeira é a ideia da contribuição cultural e material dos africanos para a formação da sociedade brasileira; já a segunda, é a afirmação de que não há incompatibilidade entre os egressos do cativo e o ideal de civilização aspirado pela civilização brasileira”. Segundo Bacelar, para entender estes posicionamentos intelectuais “é necessário pensar nas origens sociais e raciais de Manuel Querino: mestiço, órfão, adotado por uma família, recruta, pintor, professor, decorador, ativista sindical, político menor, funcionário modesto, enfim, lhe faltavam todos os requisitos para pertencer à Academia [...] [ainda assim] por seu autodidatismo, conseguiu sobressair-se” se alçando a posição que pode ser descrita como “mestiço cultural, isto é, aquele que sem integrar-se verdadeiramente no quadro das elites, forja um universo de representações dos espaços dúbios que separam a cultura de elite das classes populares” (BACELAR, 2009, p. 178).

<sup>55</sup>A defesa da capoeira da Bahia como tendo aspectos diferentes da do Rio de Janeiro está em consonância com a tendência dos intelectuais ligados ao Instituto Histórico e Geográfico da Bahia que defendiam a “proposição de um lugar de destaque para a Bahia na memória nacional [que] era, portanto, um exercício político, alicerçado em artifícios simbólicos, com o propósito de assegurar prestígio e poder numa época de crise”, a defesa do “2 de julho na Bahia” feita por Querino é

Sobre as origens da capoeira na Bahia, Querino afirma que a capoeira, a capoeiragem da Bahia, foi “introduzida pelo Angola” (p. 67). Por outro lado, sabe-se que os escravos vindos da África Central, denominados no contexto do tráfico triangular como *angolas*, foi minoria no nordeste brasileiro em relação aos grupos da África Ocidental, mas houve um fluxo importante de africanos centro-ocidentais nos anos de 1810-1820, quando negociantes portugueses assumiram os portos de envio de escravos abandonados pelos negociantes europeus (MILLER, 2010, p. 46).

No plano dos valores, na capoeira da Bahia permaneceram as visões religiosas que articulavam o cristianismo com o culto aos ancestrais. Por exemplo, Querino transcreve a seguinte canção, que indica a articulação do cristianismo com o culto aos ancestrais próprios existentes na região Centro-Ocidental da África, incluindo o sul de Angola, que, como vimos, tinha uma poderosa cultura militar de onde viriam as práticas que formariam a capoeira: “[Coro] Aloanguê, Som Bento tá me chamando, \ Aloanguê \ [Solo] Pade Inganga fechou corôa \ Hade morê; \ Parente não me caba de matá” (p. 79-80).<sup>56</sup>

Querino descreve a capoeira como um “jogo atlético” caracterizado pelos movimentos rápidos de mãos, pés e cabeça, “desarticulações do tronco”, “cabeçadas” e “agilidade de saltos para frente, para trás e para os lados, tudo em defesa ou ataque, corpo a corpo” (1946, p. 67). Todas essas técnicas corporais estavam presentes na capoeira carioca e eram encontradas nas práticas marciais do Sul da Angola (DESCH-OBI, 2008, p. 173-6).

---

evidência mais clara dessa tendência (ALBUQUERQUE, 2009, p. 30-1). É importante ressaltar que esses elementos discursivos que diferenciam a Bahia do resto do Brasil serviram para forma aquilo que Francisco de Oliveira chamou de “mito da baianidade”, um discurso bastante favorável às aristocracias locais.

<sup>56</sup> A palavra “Aloanguê” provavelmente faz referência ao porto de Luanda na África, Waldeloir Rego (1968) encontrou palavras similares a esta nas cantigas da segunda metade do século XX (p. 31; 181-2) O étimo Inganga provavelmente deriva do étimo nganga, termo usado, no Reino do Congo para se referir ao sacerdote que cuidava do culto do sagrado (nkinsi) seja na forma de culto dos antepassados, dos espíritos territoriais ou dos sortilégios reais (VANSINA, 2010b, p. 677). Thornton (2010) afirma que o termo nganga ngombo era usado para referir-se ao adivinho que tinha como uma de suas funções descobrir as mortes causadas por feitiçaria, a palavra nganga apareceu no Rei de Loango associada ao poder real (p. 92-3). Não encontrei nenhuma referência que pudesse permitir o inferir o significado da palavra pade, no entanto, uma hipótese é que ela esteja relacionada com a palavra “cumpade” que aparece em uma canção colhida por Rego (1968) e também associada a São Bento, caso essa hipótese se confirme, percebe-se a associação entre a instituição patriarcal do compadrio, os cultos aos ancestrais da África Centro-Ocidental e os Santos Católicos. Desse modo, parece que a cantiga pede proteção (“fechou corôa”) a um ancestral ligado a São Bento que se encontra em Aruanda.

Sobre a organização dos capoeiras e seus conflitos, Manuel Querino afirma que os capoeiras se dividiam em maltas, compostas por pessoas ligadas a diferentes regiões da cidade, cada malta representava um bairro e era simbolizada por uma bandeira, no terreiro de Jesus os grupos se enfrentavam violentamente, o vencedor levava a bandeira dos vencidos (p. 68)<sup>57</sup>.

Com relação a posição social dos capoeiras, assim como fez Melo Moraes Filho, Manuel Querino também enfatizou que “os exercícios de capoeiragem interessaram não só aos indivíduos da camada popular, mas, também, às pessoas de representação social; estas, porém, como um meio de desenvolvimento e de educação física, como é hoje o *foot-ball*” (MANUEL QUERINO, 1946). Pires (2001) analisa registros que comprovam que a relação dos grupos de elite com a capoeira advêm, pelo menos, desde o início do século XX, sobre essas relações, Pires conceitua como “embranquecimento da capoeira” (p. 197-9).

No entanto, os jovens de elite na capoeira representavam uma pequena parcela dos praticantes de capoeira. A análise estatística da ocupação dos réus de processos possivelmente ligados à capoeira indica, para Pires, que “a capoeira tornou-se uma prática bastante disseminada no interior da classe trabalhadora”. Embora trabalhadores ligados a profissões mais valorizadas estivessem presentes na capoeira, o predomínio era daqueles que ocupavam as posições subalternas como trabalhadores de rua (38% dos réus, incluíam ganhador, vendedor ambulantes, carregador) e artesãos (18,5%) (p. 194-5). As profissões ocupadas pelos capoeiras aparecem em clara continuidade com a posição dos capoeiras no regime escravocrata, ou seja, profissões que se desenvolveram dentro do contexto da escravidão urbana e que continuaram a ser exercidas por descendentes de escravos num regime de assalariamento precário.

Com dados, pode-se concluir que a capoeira era uma prática que recrutava pessoas do interior dos diversos grupos sociais, com predominância dos mais pobres. Assim, temos um elemento importante da capoeira do Rio de Janeiro

---

<sup>57</sup>Pires (2001) investigou a documentação policial da cidade de Salvador no início do século XX buscando indícios da capoeira na cidade. No geral, as análises de Pires confirmam as descrições de Querino, no entanto, com relação aos combates entre as maltas Manuel Querino teria veiculado “uma imagem teatralizada dos capoeira” como “grupos que circulavam na cidade carregando bandeiras representativas de seus bairros”. Sob influência das descrições de Melo Moraes Filho, o autor baiano teria distorcido a representação das maltas, que eram em Salvador bem menos estruturadas do que no Rio de Janeiro (PIRES, 2001, p. 235-7). Associou uma imagem da capoeira carioca à capoeira baiana, já que nesta, a intensidade de tal estrutura era menor.

do século XIX, sendo reafirmado no século XX na Bahia: a adesão de diversos grupos à capoeira estaria ligada a critérios de inclusão bastante flexíveis, de interesse dos grupos subalternos que como veremos abaixo estavam ligados aos valores da valentia. No que se refere às questões de hierarquia, identidade, resistência, Manuel Querino constata que os capoeiras se dividiam em dois grupos: “capoeiras de profissão” e “amadores”.

[Os primeiros eram] “conhecidos logo à primeira vista, pela atitude singular do corpo, pelo andar arrevesado, pelas calças de bôca larga, pela argolinha de ouro na orelha, como insínia de força e valentia, e o nunca esquecido chapéu à banda”. Já os “amadores” “não usavam sinais característicos, mas exibiam-se galhardamente, nas ocasiões precisas” (MANUEL QUERINO, 1946, p. 69).

Embora Querino não mencione os confrontos entre capoeiras e policiais, Pires encontra diversos processos de crimes onde os capoeiras resistem à prisão e enfrentam a autoridade policial. Esse tipo de resistência pode ser um elemento que distingue capoeiras profissionais dos capoeiras amadores, pois como afirma este autor, “brigar com a polícia foi atitude de um seleta grupo” (p. 177).

Em uma escala um pouco menor, há evidências que a Guerra do Paraguai alterou significativamente as relações dos capoeiras com a sociedade abrangente. Assim como no Rio de Janeiro, em Salvador foi recrutado “um bom número” de capoeiras, “muitos de livre e espontânea vontade, e muitíssimos voluntariamente constrangidos”. Querino (1946), que esteve nos campos de batalha, ressalta que “não foram improfícuos os esforços desses defensores da Pátria, no teatro da luta, principalmente nos assaltos à baioneta”, sobretudo “os Zuavos Baianos, no assalto ao forte do Curuzú, debandando os paraguaios” (p. 71). O autor fornece ainda dois exemplos de ascensão social dos capoeiras depois da guerra, um de capoeira amador que distinguiu-se nos combates e foi rapidamente promovido, e outro, um capoeira profissional que, embora tendo demonstrado “valor e esforço denotado na luta travada braço a braço com o inimigo”, demorou a ser promovido devido a seus hábitos de capoeira profissional. De maneira geral, os exemplos de Querino mostram que os capoeiras eram favoráveis aos hábitos e às rotinas

militares, além de combinar suas obrigações militares com sua devoção nos santos<sup>58</sup>.

É possível afirmar que ainda que a valentia foi um dos principais valores dos capoeiras da Bahia. No capítulo anterior, definiram-se os valores da valentia como as ideias e noções surgidas da apropriação da ideologia cristã e da honra que vigorava no domínio patriarcal pelos escravos urbanos que a articularam com suas visões do sagrado e do culto dos ancestrais. Tais valores, associados às práticas militares da capoeira, permitiram alguns canais de ascensão aos escravos nas redes de clientelismo dos aristocratas do Império e nas corporações militares, além disso, esses valores e práticas eram usados nas disputas por recursos sociais e simbólicos dentro dos espaços ocupados pelas classes populares no Rio de Janeiro. De maneira geral, dizem respeito a valores aristocráticos do tipo militar, sustentados por visões de mundo do tipo religiosas.

Manuel Querino fornece alguns indícios de que essa cultura vigorava entre os capoeiras da Bahia do século XIX, por exemplo, “argolinha de oiro na orelha, como insínia de fôrça e valentia”, a relação dos capoeiras com o exército, as cantigas de capoeira que remetem ao culto dos *nkisi*, entre outros. O exemplo mais importante, no entanto, é o interesse que a juventude letrada tinha pela capoeira.

Duas circunstâncias atuavam, poderosamente, no espírito da mocidade para se entregar aos exercícios de capoeiragem: a leitura da História de Carlos Magno ou os dozes pares da França, e, bem assim, as narrações guerreiras da vida de Napoleão Bonaparte. Era a mania de ser valente, como modernamente, à de cavador (QUERINO, 1946, p. 69).

Assim, ficam claros os valores que ligavam os filhos das elites do período com os capoeiras, relação esta que estaria na base de desenvolvimento dos diferentes estilos de capoeira na cidade, como mostraremos mais adiante. Pires

---

<sup>58</sup>Cesário Álvaro da Costa, “rapaz bem procedido e caprichoso”, “amador competente”, participou do 7º Batalhão de Caçadores do Exército, “nos primeiros encontros com o inimigo, começou por distinguir-se, a ponto de ser apreciado por seus superiores, e fôra subindo gradualmente até o posto de alferes” (QUERINO, 1946, p. 71-2). Antônio Francisco de Melo, pernambucano, possuía “certa importância pessoal, tendo o curso de preparatórios”, “não se limitava a simples amador de capoeira, possuía tendência pronunciada para um destemido profissional, o que, decididamente, lhe prejudicou, demorando a promoção”. “O cadete Melo usava calça fôfa, boné ou chapéu à banda pimpão, e não dispensava o jeito dos entendidos em *mandinga*”. Depois da guerra foi promovido à alferes, era “o único oficial que podia conter a soldadesca, desenfreada, nos dias de pagamento e soldo”, “no dia que estava de serviço, costumava dizer: -‘camaradas! Sabem quem está de estado hoje? Quem está debaixo dos pés de S. Miguel’” (QUERINO, 1946, p. 72-3).

(2001) analisa um processo crime do ano de 1904 que trata da briga entre um grupo de estudantes de medicina e outro de estudantes de direito. Nas descrições do processo, há fortes indícios de que os estudantes de medicina usavam técnicas de combate ligadas à capoeira, além disso, o conflito era ritualizado de maneira próxima a um duelo que se inicia com insultos verbais e se desenvolve em luta física. Para Pires, trata-se de um "processo dialético de trocas culturais", onde indivíduos das "classes médias e brancos" passam a participar de valores e práticas oriundas dos grupos escravizados e praticados por pessoas negras da classe trabalhadora de Salvador. Esse processo teria sido intensificado por Mestre Bimba (p. 200). Este "processo dialético de trocas culturais", no entanto, vinha ocorrendo de longa data de tal modo que, valores mais ou menos correspondentes, eram comuns tanto aos filhos das elites quanto aos grupos populares de Salvador, tratando-se de um campo comum, uma tradução, uma articulação dos valores dominantes da honra com os valores subalternos da valentia.

Analisando diversos processos crimes do início do século, relacionados a disputas entre indivíduos das "classes trabalhadoras" e que envolvem indícios das técnicas e práticas da capoeira, Pires constata que a maioria dos conflitos é motivada por disputas amorosas, financeiras, trabalhistas, rixas antigas e que a capoeira entra como meio de resolução desses conflitos. O autor chega a empregar o conceito de "cultura da valentia", antes usado por Soares (1994, p. 75, 79) como "ética da valentia", para agrupar todas as motivações distintas, próprias aos descendentes de escravos e aos grupos populares. O conceito que vem orientando este trabalho, o de cultura da valentia, procura interpretar os valores que motivam esses comportamentos, afinal ninguém disputa bens sem a intermediação de valores simbólicos. Além disso, procura-se mostrar que tais valores são construídos na intersecção da cultura dominante com a cultura popular, produzida, em grande parte, pelos descendentes de escravos.

Manuel Querino não faz nenhuma menção que possa indicar as relações de clientelismo e capangagem envolvendo os capoeiras baianos. Pires (2001) mostra que o uso da violência por parte dos capoeiras, para defender políticos importantes, foi algo comum tanto nos períodos eleitorais quanto nos momentos mais ordinários da vida cotidiana. Em troca desse apoio os capoeiras receberam cargos públicos, salários, terrenos, proteção judicial e influência. Além disso, como no Rio de Janeiro, os capoeiras foram arregimentados pelos chefes de

polícia do período de 1916 a 1920 que, segundo os jornais da época, montaram uma guarda com indivíduos “malvistas pela sociedade” (p. 178-182).

### 2.3 BESOURO PRETO DE SANTO AMARO: PARADIGMA DA VALENTIA

Como notou Pedro R. J. Abib, em *Capoeira angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda*. (2004), Besouro de Mangagá é a certamente a "figura mais expressiva e representativa" do "imaginário dos capoeiras". Ainda nos dias atuais ele é sempre lembrado nas rodas de capoeira e "sua valentia e perspicácia foram e continuam sendo uma referência para os capoeiras desde há muito tempo" (p. 110). Além disso, várias das figuras mais importantes e renomadas da capoeira no século XX procuram construir ligações de discípulo e mestre, ou de família, para com esta figura. Segundo ele, trata-se de "uma identificação com um personagem reconhecido pela sua valentia, coragem e sagacidade, ainda que o discurso atual da capoeira seja encaminhado para valores que, de certa forma, se contrapõem a essas características" (p. 113)<sup>59</sup>.

Abib também percebeu, embora não tenha aprofundado<sup>60</sup>, o valor heurístico desse personagem para compreender o comportamento dos capoeiras durante todo o século XX.

Ele [o personagem de Besouro] revela muito do *ethos* dos capoeiras de antigamente e mesmo dos capoeiras de hoje por mais que se evitem tais comparações, quando se busca associar a capoeira com valores mais aceitos socialmente. Revela um universo simbólico que foi sendo constituído e moldado desde os tempos das agruras da escravidão, passando pelos tempos dos valentões e desordeiros de rua e suas brigas com a polícia, e até dos dias de hoje, no enfrentamento das situações cotidianas, não menos favoráveis, por parte daqueles marginalizados pelo sistema, que ainda representam

<sup>59</sup>Os relatos de Besouro foram adaptados para o cinema pelo diretor João Daniel Tikhomiroff e estreou no Brasil no dia 30 de outubro de 2009. Mesclando as narrativas míticas de Besouro com outros elementos relacionados à “cultura negra” como a religiosidade do candomblé e a capoeira como arma de resistência à opressão, o filme teve grande sucesso de bilheteria. Mais informações em: Disponível em: <http://www.besourofilme.com.br>. Acesso em: 12 jan. 2012.

<sup>60</sup>Para o autor, o mito do Besouro remete-se para a própria condição do “negro brasileiro” que, por meio da negociação, apropria-se e inverte os valores dominantes como forma de instituir formas de pertencimento coletivo. Essas relações se expressariam na capoeira angola por meio da ginga que é tida como um movimento corporal de negociação. Além disso, os valores estariam presentes somente na capoeira angola (e não no estilo de capoeira regional, mas compatível com o *status quo*) (Abib, 2004, p.114-8). O autor discute tais relações apenas no nível abstrato e não procura relacioná-las com o contexto dos capoeiristas, a não ser através da ideia de “barra pesada”, lugar onde teriam saídos esses valores.

uma parcela considerável dos capoeiras atuais, embora a capoeira hoje tenha se difundido por todos os extratos da sociedade (ABIB, 2004, p. 114).

Pires (2001) recolheu diversos relatos de Besouro, tanto na memória dos moradores do Recôncavo baiano e de Salvador, quanto em reportagens de jornal da capital baiana. Todos esses dados indicam que Besouro era uma figura muito popular entre as diversas camadas sociais de Salvador (p. 219-233)<sup>61</sup>. Segundo Abib, “essa fama e admiração, nutridas pela memória coletiva popular, sobre as façanhas de Besouro Magangá, de certa forma explicam o fato de alguns mestres insistirem na sua ligação com alguns desses mitos” (2004, p. 113). Assim, é provável que as histórias sobre Besouro reafirmem valores compartilhados por diversos setores sociais que são apropriados pelos capoeiristas como forma de se destacar no interior desses grupos, ou seja, a aproximação dos capoeiras com Besouro faz parte de uma disputa pelos bens simbólicos que orientavam a vida de muitas pessoas em Salvador.

Quais eram os valores que se transformam em bens simbólicos? As histórias de Besouro possuem muitas variações<sup>62</sup>, no entanto, pode-se dizer que existe uma estrutura narrativa básica. Besouro teria sido um homem bom e justo, no entanto, era valentão. Além disso, tinha poderes sobre-humanos. Besouro era um homem bom e justo porque não admitia atos de injustiça contra os mais fracos, e ele mesmo não se envolvia em luta com pessoas mais fracas que ele, pelo contrário, são contadas histórias nas quais enfrenta os ricos e poderosos em defesa dos pobres e humildes. Besouro era valentão porque vivia de duelos, desafiando qualquer pessoa que tivesse fama de valente e, também, porque enfrentava a polícia, uma característica distintiva dos valentões. Por fim, Besouro teria poderes mágicos de desaparecer, tornar-se inseto, voar, etc., tais poderes estariam ligados a

---

<sup>61</sup>Pires (2001, p. 229-233) foi o primeiro pesquisador a descobrir evidências definitivas sobre a existência de Besouro. Este autor encontrou um processo crime datado de 1918 cujo réu era Manoel Henrique Pereira de 23 anos. O processo crime reafirma os padrões encontrados na capoeira carioca como o enfrentamento com dos capoeiras com a polícia e o uso do exército como forma de conseguir *status* e proteção contra a polícia. Segundo os autos do processo o réu teria ido até uma delegacia para recuperar um berimbau (arco musical associado à capoeira da Bahia) que havia sido apreendido pela polícia, diante da recusa em devolver o instrumento o réu que estava acompanhado de três companheiros de batalhão dirigiram injúrias e agressões físicas aos policiais que não tiveram como reagir. Depois deste processo, Manoel Henrique Pereira foi expulso do exército.

<sup>62</sup>Pires (2001) traz algumas versões dos mitos contados por diversos agentes sociais, desde pessoas que conviveram com Besouro, até os depoimentos de filhos das elites rurais publicados nos jornais de Salvador (p. 219-228).

rituais que fechavam “o corpo” e possibilitavam invulnerabilidade à Besouro, desde que este cumprisse certas formas de ascetes (como evitar o sexo). Diversas versões sobre a morte de Besouro afirmam que foi por ter transgredido esses códigos ascéticos que ele perdeu a invulnerabilidade e, por isso, foi morto.

A figura de Besouro só pode ser entendida dentro de paradigmas religiosos. Como notou Abib (2004), as identidades forjadas em torno dessa figura são distintas dos valores associados ao mundo moderno<sup>63</sup>. Esses valores podem ser sintetizados na noção de *mandinga*. O termo é usado por diversos mestres de capoeira de Salvador e referem-se a dois conjuntos de saberes que os verdadeiros capoeiristas seriam possuidores: saberes ligados ao conhecimento de orações, amuletos que visam “fechar o corpo” e saberes de técnicas corporais ligados à capoeira. Quanto às orações, percebe-se que elas fazem referência ao catolicismo popular, à intervenção dos santos e à busca da invulnerabilidade<sup>64</sup>.

A identidade que o mito de Besouro fornece é a de um herói que se expressa num contexto mágico-religioso (não há uma racionalização do mundo com base em causas naturais, a racionalização do mundo se dá com base em Deus e nos ancestrais) onde as técnicas marciais e saberes religiosos são usados para: a) conquistar “fama” através de demonstrações de valentia, como os duelos com outros valentões e com policiais e b) ajudar a reestabelecer a justiça do mundo, as ordens das coisas, se opondo aos poderosos que deixam de agir com justiça.

A busca da “fama” expressa uma forma de construir identidades em meio ao enfraquecimento do poder patriarcal. Como afirmou Dória (1994), é na

---

<sup>63</sup>Abib (2004) para se opor a tese de que a esportivização da capoeira teria transformado os valores dessa prática, transcreve depoimentos de mestres antigos que reforçam os valores contidos na figura de Besouro. Por exemplo, este de Cobrinha Verde, mestre de capoeira importante da segunda metade do século XX: “Eu não posso nunca dizer que tenho a capoeira como esporte. Eu tenho a capoeira como luta, defesa pessoal. De muitas coisas eu me defendi com minha luta. Eu me defendi de faca, me defendi de facão, me defendi de cacete, de foice. Até de bala eu me defendi. Eu tomei 18 tiros, nenhum me pegou e dois eu defendi na ponta de meu facão. Então eu não posso nunca ter como esporte, não posso levar como esporte [...] Eu me defendi de muitas coisas, e a capoeira, para os angoleiros velhos, tinha a magia dela, que ninguém confundia com a magia do candomblé (apud ABIB, p. 109).

<sup>64</sup>Veja, por exemplo esta transcrita de Cobrinha Verde, transcrita por Abib (2004, p. 134-5): “Valei-me meu São Silvestre \ E os anjos 27 pela sua camisa que veste \ Assim como abrandaste \ Os corações dos três leões \ Em cima do morro cravado de pé e mão \ Abrandai eles debaixo do meu pé esquecidos \ Mais mansos do que a cera branca \ Se olhos tragam, não me enxergarão \ Se boca tragam, não me falarão \ Se pagam pra mim, não me alcançarão \ Se faca tragam pra mim, É de se enrolar como Nossa Senhora enrolou o arco \ Cacete pra mim é de ser quebrado, \ Assim como N.Senhora quebrou os gravetos pra fé \ Do seu Bendito Filho \ Arma de fogo para mim apontada, \ É de correr água pelo cano, sangue pelo gatilho, \ Assim como N.Senhora Chorou lágrimas pelo seu Bendito Filho”. Amém (ABIB, p. 29)

transição do poder patriarcal para as formas de controle moderno que surge o cangaço, usando de práticas de violência para se impor no mundo social e se opor aos modelos de família existentes<sup>65</sup>. O enfrentamento com a polícia pode ser pensando do ponto de vista sociológico como uma resistência à monopolização da violência pelo aparelho Estatal, dessa maneira, os sujeitos resistem à apropriação pelo Estado de suas formas de exercício do poder por meio de técnicas marciais. A noção de que existe uma justiça no mundo social, que supõe um ordenamento das coisas, tem ressonância com as visões de mundo escolástica sobre a hierarquia divina do mundo, dessa forma, através do mito de Besouro, os capoeira aparecem como pessoas que podem usar seus poderes mágicos e marciais para combater as injustiças dos aristocratas poderosos. O que os capoeiristas pensavam de tais injustiças provavelmente podem ter relação com favores não cumpridos, excesso de violência e de exploração por parte dos aristocratas locais.

#### 2.4 MODERNIZAÇÃO DA CAPOEIRA

Acuña (2010) afirma que, entre 1930 a 1960, ocorreu um processo de profissionalização da capoeira. Em meio à diminuição da repressão policial contra os praticantes de capoeira, estes começam a desenvolver estratégias para conseguir remuneração pelo ensino e exibição da mesma. No entanto, esse processo foi ambíguo, pois ocorria tanto no campo do desporto quanto no campo da arte e do folclore – campos sociais recém-abertos por diferentes setores da elite da juventude baiana. Por outro lado, trata-se de um momento propício à profissionalização da capoeira, pois diversas políticas ligadas à construção da identidade nacional vinham sendo desenvolvidas após o golpe de Estado de 1930 (p. 91).

Mudanças importantes ocorreram nas relações entre os praticantes de capoeira. A procura dos capoeiras por remuneração teria resultado na sistematização das técnicas de capoeira e na "consolidação de hierarquias entre mestres e aprendizes, as tentativas de sucesso na metodização da capoeira e a transformação do ensino e da exibição da capoeira em fonte contínua de renda". (p. 90-1).

---

<sup>65</sup>Há relatos de capoeiristas que participaram deste movimento, como por exemplo, Mestre Cobrinha Verde referido a pouco (ABIB, 2004, p.134).

Há uma mudança significativa neste contexto. Não que antes a capoeira fosse uma “atividade gratuita”, porque, como vimos, a capoeira estava imbricada numa disputa pelos bens da valentia que, entre outras coisas, garantia o acesso às instâncias valorizadas das redes de clientelismo dos aristocratas locais. Nos anos de 1930 a 1960, com a emergência de novas possibilidades de vida e ascensão social, os capoeiras investiram nos incipientes campos do esporte, do folclore e das artes. No entanto, devido à precariedade desses campos sociais, acabou por prevalecer as trocas de favores como o meio principal de sobrevivência entre os capoeiras. Vejamos esse processo em detalhes.

#### 2.4.1 Mestre Bimba: O Último Valente e o Primeiro Esportista?

Mestre Bimba nasceu em 1899, iniciou-se na capoeira aos doze anos com o africano Bentinho, Capitão da Cia. De Navegação Baiana, na infância vivenciou a capoeira das ruas de Salvador, sobretudo no cais do porto (p. 244-5). Durante a juventude foi figura conhecida entre os capoeiras da primeira metade do século. Segundo Pires (2001) "Bimba representava uma certa ligação do presente com o passado, da nova com a velha geração, aqueles do final do século XIX e início do século XX" (p. 247).

Há um consenso entre os pesquisadores da capoeira de que mestre Bimba introduziu mudanças significativas na prática da capoeira, a ponto de constituir uma ruptura com as práticas anteriores<sup>66</sup>. Pires (2001) defende que mestre Bimba efetuou duas grandes mudanças na capoeira da Bahia: a) a exemplo do que vinha acontecendo no Rio de Janeiro, Bimba levou a capoeira para as lutas de ringue; e b) iniciou e consolidou um processo de “academização da capoeira de Salvador”.

---

<sup>66</sup>Luís Renato Vieira, em seu texto “O jogo de Capoeira: cultura popular no Brasil (1995, p.130-158) (defende a tese de que em meio à influência das políticas autoritárias do Estado Novo que enfatizavam a racionalização e a disciplinarização das classes populares, Mestre Bimba atuou como agente que conduziu a capoeira a uma esportivização de tipo técnico racional. Reis (2000), buscando ressaltar a agência de Mestre Bimba, afirma que este em meio às políticas estatais voltadas para a construção da identidade nacional, inventou uma tradição de “capoeira mestiça” que incorporou elementos de outras lutas marciais, ressaltou a origem mestiça da capoeira, mas marcou o caráter regional (ligada à Bahia dessa luta). Esta estratégia marcada pela ambiguidade seria uma das formas que a “população negra” usaria para se inserir na sociedade moderna que se formava (p.75-119).

Mestre Bimba, assim como Ciríaco, também participou de lutas na cidade de Salvador e recebeu grande prestígio por suas vitórias. Na década de 1930, a moda dos *sports* chega à cidade de Salvador vinda do Rio de Janeiro. Lutas entre boxeadores, praticantes de luta livre e lutadores de rua se tornam comuns. Em 1936 foi fundado o Parque Odeon, um clube construído segundo as concepções modernas de lazer, onde ocorriam os principais confrontos da cidade. Os jornais davam grande atenção a esses combates, recolhendo depoimentos dos lutadores e veiculando desafios entre os combatentes. Mestre Bimba participou de duelos durante toda a década de 1930, momento em que era considerado um dos grandes lutadores da Bahia, aparecendo nos jornais para desafiar lutadores e divulgar o estilo de capoeira criado por ele.

A participação de mestre Bimba nas lutas de ringue teve vários sentidos. Primeiro, um sentido econômico: Bimba trabalhava em ocupações mal remuneradas e o dinheiro pago nas lutas deve ter sido um atrativo importante. Segundo, as lutas no ringue permitiam que os interessados em ter “fama de valente” tivessem acesso a um espaço legitimado de disputa, sem o risco de perseguição policial, além disso, a divulgação feita pelos jornais permitia um novo nível de consagração. Bimba se aproveita dessa instância e vai aos jornais desafiar todos os lutadores: “fica assim lançado o desafio aos que praticam e conhecem a capoeiragem, como também qualquer outro lutador (jiu-jítsu, etc.) eu os enfrentarei com minha capoeira (apud PIREZ, 2001, p. 252, 253). Terceiro, Bimba queria afirmar-se como o criador de uma nova modalidade de luta: a luta regional baiana “que é batuque misturado com Angola, com mais golpes, uma verdadeira luta, boa para o físico e boa para a mente” (MESTRE BIMBA apud CAMPOS, 2006, p. 53) na qual [ele] “introduziu ensinamentos dos livros<sup>67</sup> de jiu-jítsu, judô e luta livre” (apud REIS, 2000, p. 104).

Com a capoeira regional, mestre Bimba construía fronteiras em relação à capoeira de rua e à capoeira voltada para o turismo que começava a se desenvolver na cidade. Em oposição à capoeira de rua, dos valentões, Bimba defende o uso de algumas regras nos combates a fim de proporcionar, nas suas palavras, um “assalto cortês”. Em oposição à capoeira voltada para os turistas,

---

<sup>67</sup>Segundo informações de Muniz Sodré (2002) Mestre Bimba era analfabeto. A afirmação de Bimba de que havia inserido golpes de outras artes marciais, tem a ver com o prestígio que essas artes tiveram na cidade, sobretudo, por serem “importadas”. É possível que a juventude baiana letrada tivesse tido acesso a livros sobre estas artes e que Bimba teria tido acesso por eles.

Mestre Bimba afirma a eficiência da luta regional baiana para combater qualquer outra modalidade marcial (CAMPOS, 2006, p. 53)<sup>68</sup>.

Ainda nos anos de 1930, quando mestre Bimba já gozava de grande prestígio em Salvador, tendo estabelecido amizades com muitos políticos importantes, deixou de aceitar os desafios para as lutas de livres. Seu argumento foi de que:

[...] a regional não é luta para ringue. Ela não obedece às regras convencionais nos encontros pugilísticos, é uma luta para situações decisivas e na sua ação vale tudo. Por isso a usa em exibição em público, nesse sentido tornar-se-ia de uma ação bárbara que provavelmente provocaria a reação dos espectadores e intervenção da polícia (*Jornal A Tarde*, 7/2/1936 apud PIRES, 2001, p. 255).

Essa carta, provavelmente escrita por discípulos de mestre Bimba, deixa claro o retorno aos valores da valentia, a capoeira não pode ser regrada, não atende aos padrões de civilidade do público, o que provocaria a repressão policial. Como explicaremos abaixo, nesse momento, mestre Bimba já havia conseguido, graças a favores de políticos importantes, licença para que sua academia de capoeira funcionasse sem o perigo da repressão policial.

Mestre Bimba foi provavelmente o iniciador do processo de academização da capoeira de Salvador. Bimba iniciou o ensino da capoeira em meados de 1920 e, para ensinar a arte, Bimba subornava os policiais para que não o perseguissem, já que seus alunos eram cada vez mais os estudantes de medicina. Nesse período, também deu lições nos quintais das casas de importantes famílias de Salvador, onde a repressão policial não adentrava. Na década 30, participa da

---

<sup>68</sup>Houve muitas reações contra a luta regional baiana. Mestre reconhecidos da tradição anterior de Bimba acusavam-no de se aproximar dos ricos e se afastar do antigos (PIRES, 2001, p. 246-7). Estudiosos da cultura popular, interessados na autenticidade das tradições africanas, buscaram desqualificar a capoeira de mestre Bimba, como Édison Carneiro que em *Negros Bantos* (1937) escreve que “O capoeira Bimba tornou-se famoso por haver criado uma escola, à Rua das Laranjeiras, em que treina atletas no que apelidou de luta regional baiana, mistura de capoeira com jiu-jítsu, box e catch. A capoeira popular, folclórica, legado do Angola, nada tem a ver com a escola de Bimba”. Waldeloir Rego, autor de um dos trabalhos mais importantes sobre a capoeira, baseado em extenso material etnográfico, repreende duramente Édison Carneiro, segundo o primeiro esta “afirmação apresada de Edison Carneiro é uma prova de nunca ter assistido ou estudado a capoeira de Mestre Bimba. Mesmo a capoeira estilizada, encenada nos palcos de teatro, televisão e dançada nas Escolas de Samba da Bahia e da Guanabara, ainda tem muito dêsse “legado de Angola”, de que fala Edison Carneiro, quanto mais à capoeira de Mestre Bimba que, conforme já disse anteriormente, é a mesmíssima Capoeira Angola, apenas com a adoção de elementos novos europeus e orientais, resultando disso os chamados golpes ligados, não existentes na capoeira Angola” (p. 262).

fundação do “Clube União em Apuro”, entidade que se voltava para o ensino da capoeira e outras práticas marciais como forma de defesa pessoal a assaltos e agressões. Em 1935, mestre Bimba recebe um convite inédito para se apresentar na sede do governo Estadual, e logo depois, em 1937, recebe uma licença oficial para o funcionamento de sua academia<sup>69</sup>. Em 1940, funda uma academia em um local que ficou conhecida como Roça do Lobo, tratando-se de um fundo de quintal na periferia de um bairro de classe média da cidade. Nesse espaço, mestre Bimba promovia festa que atraía grande quantidade de pessoas, sobretudo, das classes populares sobre as quais Bimba exercia um evidente papel de liderança (PIRES, 2001, p. 258-263).

Pires (2001) procura, através da análise de fotografias do período, traçar a composição social dos alunos de Bimba da época. Ele nota “diversas tonalidades de pigmentação de pele dos integrantes deste grupo” e supõem que os “alunos brancos” sejam das classes média e alta, enquanto que as outras tonalidades eram das classes populares. A partir disso, conclui que “Bimba parece ter dirigido seu trabalho tanto à pequena burguesia quanto às classes mais pobres de Salvador” (p. 264).

No fim dos anos 40 e durante a década de 50, a institucionalização da capoeira promovida por Bimba encontra seu momento mais propício graças aos financiamentos do órgão de turismo de Salvador para apresentações em todo Brasil. Nesse período, Bimba estabelece uniformes para os praticantes de capoeira, sistematiza o ritual da roda de capoeira e classifica os movimentos corporais da capoeira<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup>“Secretaria da Educação, Saúde e Assistência Público/Departamento de Educação  
Inspetoria de Ensino Secundário Profissional

O Inspector Technico do Ensino Secundário Profissional, tendo em vista o que lhe requereu o Sr. Manuel dos Reis Machado, Director de Curso de Educação Physica, sito à Rua Bananal, 4 (Tororó), districto de Sant'Anna, município da capital, concede-lhe para o seu estabelecimento, o presente título de registro, a fim de produzir os devidos efeitos.

Inspetoria do Ensino Secundário e Profissional Bahia, 9 de Julho de 1937.

O Inspector Technico

Ass: Dr. Clemente Guimarães.” (REGO, 1968, p. 283).

<sup>70</sup>Waldeloir Rego (1968) considera que o órgão municipal de turismo foi o “maior descaracterizador da capoeira” tendo interferido na indumentária dos praticantes buscando uma espécie de exotização dos capoeiristas, “quanto mais palhaçada faz a academia, essa é preferida pelo órgão público”, além disso, restringe o acesso das academias às apresentações, criando uma concorrência que submete as academias vinculadas ao órgão a uma grande dependência dos dirigentes da instituição, quanto ao interesse dos turistas (p. 362).

Além disso, estabelece uma série de novos ritos como treinos de emboscadas nas matas e um complexo ritual de formatura<sup>71</sup>. A formatura era composta de uma série de ritos, que duravam um dia inteiro, e tinham o objetivo de consagrar uma nova turma de formados no curso de capoeira regional, tratava-se de uma espécie de ritual de passagem que envolvia muitas pessoas, com a presença de moradores da região, intelectuais e autoridades políticas, além dos familiares dos alunos formandos.

Os valores presentes na academia de mestre Bimba eram muito similares ao que vimos definindo como valentia. Nas preleções que fazia durante as formaturas, Bimba enfatizava valores muito próximos aos que chamamos de valores da valentia. Segundo um de seus alunos,

Bimba ensinava sobre a vida, os perigos das ruas, da malandragem nas rodas de capoeira, forjando traços na personalidade dos praticantes. O capoeira tinha que estar sempre em vigilância, preparado para tudo, o que filosoficamente se tornava uma forma de viver, de levar a experiência da capoeira para as vivências da sociedade (BIMBA apud PIRES, 2001, p. 259).

O comportamento atento e sempre preparado para o combate foi destacado por diversos investigadores da capoeira do século XIX<sup>72</sup>.

Durante as aulas, os mesmos valores eram destacados. Jair Moura, pesquisador e discípulo de mestre Bimba, descreve as lições de seu mestre.

Meninos não se metam em brigar, se souberem que numa rua qualquer, está acontecendo alguma, voltem, passem por outra. Mas se no atalho, também houver, sem que haja meio de evitá-la, vão em frente, com segurança. Vocês não podem sair perdendo e voltar para a casa pra fazer tratamento na cara. Iodo e arnica custam caro e o pai de vocês não é ladrão para gastar dinheiro à toa (MOURA apud PIRES, 2001, p. 260).

---

<sup>71</sup>Trata de ritos complexos que remetem a experiências anteriores da capoeira e da apropriação de valores próprios ao universo escolar. Existe uma descrição minuciosa desses eventos em Rego (1968) e em Campos (2006).

<sup>72</sup>Sobre este tipo de comportamento afirma Melo Moraes Filho (1988, p. 459-460) “seu andar é oscilante e gingando; e na conversa com os companheiros ou estranhos guarda distância, como em posição de defesa”. Manuel Querino (1946 p.67-8) também toma nota destas singularidades dos capoeiras: “o capoeira era um indivíduo desconfiado e sempre prevenido. Andando nos passeios, ao aproximar-se de uma esquina tomava imediatamente a direção do meio da rua; em viagem, si uma pessoa fazia o gesto de cortejar a alguém; o capoeira, de súbito, saltava longe, com intenção de desviar uma agressão, embora imaginária”.

A mensagem aos alunos é clara, evitar brigar, no entanto, caso seja necessário, vencer e não colocar os bens financeiros e simbólicos dos seus pais em risco, pois eles não são ladrões – são pessoas honradas. Os valores da valentia parecem estar bem claros nestas lições na ligação entre brigar na rua e colocar os bens da família em risco.

Analisando a trajetória social de mestre Bimba pode-se afirmar que este desfrutou de uma breve ascensão social. Nos anos 50, mestre Bimba conseguiu melhorar substancialmente sua posição social. Como relembra um de seus alunos, Bimba costumava ressaltar suas relações com pessoas de posição social elevada na estrutura social da cidade de Salvador.

Nas suas reminiscências, Bimba sublinhava que a maior parte dos seus alunos eram estudantes de medicina [...]. Bimba guardava [...] cartas e fotografias do seu arquivo pessoal. Li missivas de escritores como Donald Pierson e Monteiro Lobato [...]. Vi diversas fotos de Bimba em companhia de Getúlio Vargas, Renato Onofre Pinto Peixoto [...] entre seus discípulos tinha, em particular estima, o desembargador Décio dos Santos Seabra, Newton Sales, Gama Lobo (MOURA apud PIRES, 2001, p. 265).

Em relação à desigualdade social que vigorava na cidade de Salvador, Bimba possuía uma quantidade razoável de bens sociais. Segundo Pires (2001), o mestre “possuía privilégios e poderes adquiridos através do conhecimento da capoeira, o que o colocou como representante cultural da comunidade, o que também significou o exercício de uma certa liderança política, pelo menos em sua comunidade” (p. 268). À maneira dos aristocratas, ele mantinha duas famílias e tinha mais de 10 filhos<sup>73</sup>, uma de suas mulheres era reconhecida como importante “mãe de santo”, possuía duas academias (uma dentro do perímetro urbano, outra fora onde ocorriam os treinos de emboscadas), tinha três casas, entre seus discípulos que lhe prestavam reverências tinha médicos, advogados, políticos; era respeitado pela população local e no meio da capoeira (apesar de grandes oposições dos outros praticantes de capoeira que foram excluídos destes privilégios sociais) (p. 255-268).

A ascensão, no entanto, foi temporária. Como afirma Pires, ela estava baseada em laços políticos e pessoais que foram insuficientes para garantir

---

<sup>73</sup>Sobre estes e outros dados, ver o longa metragem *Mestre Bimba: A capoeira iluminada*. Brasil: Lúmen Produções, 2005.

que Bimba sustentasse seu novo modo de vida. Por outro lado, Bimba e os outros capoeiristas não tiveram a possibilidade de criar uma estrutura de ensino da capoeira que fosse autônoma, independente das relações com os grupos políticos e com pessoas tidas como importantes. Esse fato pode estar associado ao precário desenvolvimento urbano-industrial da cidade, pois não havia na população de Salvador um número considerável de pessoas em condições de envolver-se com valores e modos de vida do tipo moderno, divulgados pelas elites<sup>74</sup>. Outra causa possível é que apesar da valorização da capoeira por alguns jovens filhos das elites do período, os longos anos de repressão policial e a vigência das teorias raciais na cidade podem ter prejudicado o processo de consolidação da capoeira como um esporte com a mesma legitimidade que o futebol e outras práticas de origem europeia.

No final dos anos 60, mestre Bimba vai aos jornais para denunciar que “os poderes públicos nunca o ajudaram” e reclama de sua situação financeira nesse momento, bastante precário. Em 1973, o mestre aceita um convite de um aluno para mudar sua academia e sua família para a cidade de Goiânia, no Estado de Goiás. Alguns meses depois da mudança, o Diário de Notícias de Salvador publica uma reportagem mostrando a insatisfação do mestre com seu aluno.

Aquilo é um lobo. Eu lhe dei o diploma porque havia me prometido que quando viesse para cá continuaria praticando comigo. Me prometeu duas casas completas. E o que é casa completa? É toda mobiliada, né não? Teve dia que eu com tanta gente para tratar, falava com ele no jôquei e tinha a coragem de me dar dez cruzeiros. Meus filhos me diziam antes de vir: Lá mainha vai poder ver televisão. Mas o lobo me enganou (MOURA apud PIRES, 2001, p. 266).

Pela fala de mestre Bimba, fica evidente que sua ida para Goiânia fez parte de uma troca de favores (um diploma e a sua transferência para Goiânia em troca de duas casas, condições de trabalho e acesso aos bens de consumo), e não por uma relação de contrato jurídico como ocorreria numa negociação com um esportista. É interessante notar que, nesse caso, o “diploma” (certificado que lhe reconhece um mérito, título ou cargo a alguém) não é dado por uma instituição e,

---

<sup>74</sup>Nas palavras de Pires (2001, p.269) "a comunidade da capoeira ainda não tinha atingido uma posição no mercado cultural que permitisse uma ascensão econômica a partir da venda da capoeira como produto cultural".

sim, por uma pessoa. Essa troca foi desfavorável para mestre Bimba, que denuncia a condição privilegiada de seu aluno (que ficava no jôquei) e sua subordinação de ter que ir até ele para pedir dinheiro. Como reação, Bimba destitui o que chama de humanidade (“aquilo é um lobo”) daquele que não cumpriu com sua parte no combinado, segundo sua visão. O impacto dessa troca desfavorável foi fatal para o mestre. Um ano depois de se mudar para Goiânia, mestre Bimba sofre uma parada cardíaca após uma apresentação. A disputa pelo local de permanência de seus restos mortais envolveu longas disputas entre seus discípulos, e o traslado de seu corpo ocorreu com a ajuda de instituições públicas da Bahia. Anos mais tarde, o mestre seria consagrado com um busto em praça pública de Salvador e com o título de *doutor honoris causa* dado pela Universidade Federal da Bahia (id. p. 268-270).

Na trajetória de mestre Bimba, as relações de clientelismo tiveram grande importância para que este mestre alcançasse algum reconhecimento. Vimos que, durante o Império, o clientelismo era a base do sistema político nacional (isto é, homens públicos dedicavam suas energias para administrar redes de clientes e a entrada nas redes de patrões (GRAHAM, 1997). Vimos, também, que durante a primeira metade do século XX, não ocorreram mudanças sociais capazes de alterar essa forma de poder (OLIVEIRA, 1987). A administração de uma rede de clientelismo depende da capacidade do patrão para distribuir seus bens sociais escassos entre todos os seus clientes, de modo a manter a fidelidade destes (inclusive a fidelidade eleitoral) e também as honorarias de seu grupo familiar. Esse tipo de relação ocorre numa sociedade em que não se reconhece a força de trabalho como uma mercadoria devido a ausência do trabalho assalariado do tipo industrial (OLIVEIRA, 1987). Em tal tipo de sociedade, as relações econômicas e políticas são interpretadas pelos agentes como troca de dons que encontram o fundamento do seu valor nas ideias teológicas ligadas à honra. Desse modo, o fundamento de qualquer valor material e simbólico, individual e coletivo, deriva da ação de Deus e de seus intermediários que, através de suas instâncias profanas (Igreja e família), estabelecem honorarias na forma de bens simbólicos, políticos e materiais.

Como mestre Bimba inseria-se neste mercado de dons? Como notou Pires (2001), Bimba tinha prestígio entre os grupos populares e isso gerava interesse dos políticos interessados em “ampliar o universo dos votantes” (p. 265). Porém, talvez a influência de mestre Bimba sobre o eleitorado dos políticos do período fosse algo secundário, afinal, Bimba criou um novo “dom”, a capoeira

regional, isto é, um conjunto de ritos marciais que possibilitava que seus praticantes tivessem acesso à “valentia”, ou seja, a possibilidade do agente defender seu valor no espaço urbano, num momento em que as honrarias de nascimento estavam ameaçadas, uma vez que as famílias aristocratas perdiam o controle sobre a violência legítima e os grupos populares apropriavam-se dela. Tal fato interessava à juventude soteropolitana de todas as classes sociais, inclusive aos filhos dos grupos abastados.

Mestre Decânio, outro aluno de mestre Bimba relata que a capoeira aparecia também como um elemento de oposição entre os jovens e a autoridade da aristocracia local.

... a *Capoeira* exercia... \ ... na juventude da minha época uma fascinação... \... decorrente das figuras lendárias... \... que emergiam da era da escravidão como heróis... \... semi-deuses esculpidos em ébano... \... pela tradição oral do nosso Recôncavo... \... celebrados pela bravura... \... em defesa dos escravos... \... pela facilidade em escapar dos algozes... \... símbolos da resistência dos humildes... \... à opressão dos senhores de engenho... \... pela habilidade em escapar às emboscadas... \... dos chamados de "capitães do mato"... \... e dos "soldados de polícia" ... \... os vilões destas lendas... \... eram os meus ídolos... \... *secretos!*... \proibidos que eram... \... pela cultura cristã de origem portuguesa... \... em que fui nascido e criado! \ ... aos 18 anos incompletos... \... ingressei no CPOR... \... onde Major Freitas... \... nosso Comandante... \... instalara um curso de *Luta Regional Baiana*... \... e "*comunique!*"... \... aos meus "mais velhos"... \... que estava inscrito no curso de "*Luta Regional*"... \... "*no Quartel do Barbalho*... \ ... "*Capoeira!?*"... \... *Nunca!*"... \... diriam os mais velhos... \... paguei uma "*pratinha*" de 2000 reis...<sup>75</sup> (DÊCANIO, 1996, p. 163-4).

Quando esses jovens ascenderam às posições de poder dentro da sociedade soteropolitana, ainda tinham dívidas para com aquele que lhes deu acesso à “valentia” ligada à capoeira regional. Eles retribuíaam a mestre Bimba com favores diversos que lhes possibilitaram uma ascensão social relativa durante um período curto.

---

<sup>75</sup>Apesar de alguns anacronismos como a valorização de uma oposição entre a cultura dos escravos e a cultura dominante, oposição que começava a se constituir neste momento com os modernismos brasileiros, a posição de Decânio traz um pouco da relação imaginária de transgressão que os jovens do período pensavam estar realizando ao entrar na capoeira.

Por outro lado, os jovens das classes populares (uns poucos operários, trabalhadores do comércio e subassalariados urbanos) viram nesses valores criados por Bimba uma “herança” que passaram a divulgar<sup>76</sup>.

No entanto, as relações de favores são marcadas pela instabilidade. Quando a primeira leva de alunos de mestre Bimba, formados no clima da divulgação do *sports* na Bahia, com lembranças dos valentões do início do século (agora já enfraquecidos pela repressão policial) e das lutas de mestre Bimba, começam a envelhecer e mudar de interesses, a cultura da valentia começa a perder seu encanto – e neste sentido específico, a valentia no século XX já é uma cultura jovem. Nesse momento, os laços de Bimba para com os seus discípulos vão se enfraquecendo. Soma-se a isso que mudanças na política local podem ter diminuído a influência dos políticos ligados a Bimba. Em tal situação, mestre Bimba tinha duas famílias (possivelmente do tipo patriarcal) para sustentar, numa cidade que não favorecia a diversificação das atividades sociais e a formação de um mercado consumidor para a capoeira.

No que tange a valorização da capoeira, Bimba procurou-se colocar como o primeiro e foi fundamental para a criação de novos valores em torno da capoeira. Ainda que tivesse tomado contato com os valores trazidos pelos seus discípulos, mestre Bimba continuava pensando suas ações dentro dos quadros do paradigma da valentia, e nesses limites tinha grande consciência de seus atos e estratégias. A seguinte afirmação de Bimba esclarece essas conclusões: “E quem tirou a capoeira do Brasil da unha da polícia, eu acho que abaixo de Deus fui eu” (apud PIRES, 2001, p. 108).

## 2.5 MESTRE PASTINHA: A VALENTIA COMO ARTE

O campo da literatura no Brasil era certamente mais desenvolvido do que o do esporte e do folclore. Nos anos 20, segundo Antônio Cândido (1984), uma vanguarda modernista composta de filhos da elite local, que havia feito estudos na Europa, começa a construir oposições ao tipo de literatura produzida no Brasil,

---

<sup>76</sup>Um novo modo de vida começa a surgir aqui: o capoeirista em sua forma moderna. Aquele que cria um modo de vida na defesa dos valores criados por mestre Bimba. Foram esses indivíduos que ajudaram a espalhar a capoeira para as outras regiões do país. Alguns deles nunca tinham tido aulas com mestre Bimba, mas o reconheciam como mestre e tinham na capoeira regional um valor que compartilhavam.

afrontando as posições de poder estabelecidas. O campo do folclore, um subcampo intelectual daquilo que Cândido chama de “estudos brasileiros”, ganha força com as políticas culturais do Estado Novo e começa a recrutar intelectuais de todos os matizes ideológicos<sup>77</sup>. Diferentes dos estudos brasileiros que se consolidaram principalmente dentro das universidades, os estudos folclóricos organizaram-se a partir de órgãos estatais como o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), criado em 1934, ligado ao Ministério da Educação e Saúde e à Comissão Nacional do Folclore, criada em 1947, ligada ao Ministério das Relações Exteriores (ACUÑA, 2010, p. 66).

Em Salvador, os intelectuais ligados à literatura e ao folclore construíram novas formas de agenciamento com os capoeiristas da cidade. O escritor modernista Jorge Amado empenhava-se, desde suas primeiras obras, em construir uma imagem do capoeirista em oposição à imagem de mestre Bimba, que era predominante nos jornais da época. Em sua obra, *Bahia de Todos os Santos*, publicada em 1945, ele afirma:

O único profissional baiano da capoeira é Mestre Bimba, um dos mais afamados da cidade. Todos os demais são amadores. O que não quer dizer que sejam inferiores [...] que não possam derrubar com um golpe bem aplicado qualquer um de vós (AMADO apud ACUNÃ, 2010, p. 97).

Ainda segundo Acunã (2010):

No capítulo intitulado de ‘capoeiras e capoeiristas’, prevalece a oposição entre um tipo de capoeira profissional, sob a figura de mestre Bimba, e outra amadora representada por Samuel Querido de Deus, marítimo de profissão, que ‘joga capoeira por diversão e, no entanto, sua fama é tão grande senão maior que a de mestre Bimba’ (p. 97-8).

Édison Carneiro, estudioso da “cultura popular” e da “cultura negra”, iniciou sua carreira intelectual no mesmo grupo de literatos que Jorge Amado, a Academia dos Rebeldes, e manteve relações estreitas com o escritor. Carneiro se interessou pela capoeira em vários momentos de sua obra, sobretudo, em um capítulo de seu livro “Negros Bantus” (*Capoeira de Angola, 1937*) e em um texto

---

<sup>77</sup>Desde intelectuais antes empenhados na construção das memórias das elites dos locais onde atuavam (como por exemplo, Câmara Cascudo), passando por intelectuais progressistas (como Mario de Andrade) até intelectuais ditos de esquerda (como Édison Carneiro) (ACUNÃ, 2010).

produzido para a Comissão Nacional do Folclore intitulado *Cadernos do Folclore: Capoeira*(1975). Em 1937, por ocasião do II Congresso Afro-brasileiro (ver baixo), Carneiro defende posições similares às de Jorge Amado sobre a capoeira ao não convidar o afamado mestre Bimba para o evento<sup>78</sup>. Ele, também em seus trabalhos e nas conversas com outros antropólogos e antropólogas, como Ruth Lands, divulgava a figura de Samuel Querido de Deus como modelo de praticante de capoeira, ou seja, um trabalhador pobre que pratica a capoeira por diversão nas festas populares e nas rodas públicas e não por dinheiro nos ringues de luta livre (PIRES, 2001).

O II Congresso Afro-Brasileiro foi um encontro de pesquisadores e indivíduos relacionados ao que era chamado de “cultura negra”, visando a retomada dos estudos sobre o “negro”, além de valorizar manifestações culturais perseguidas pela polícia como os candomblés e a capoeira (ACUÑA, 2010, p. 80-1). Esta relação entre intelectuais e grupos populares pode ser pensada por duas chaves interpretativas: a) como uma relação entre intelectuais que procuravam se aproximar do povo, a partir do modelo romântico do intelectual difundido tanto pela ideologia política socialista quanto pelo nacionalismo (forma como os intelectuais pensavam seu vínculo com os grupos subalternos); e) ou b) como uma relação de transferência de capitais: os intelectuais encontram nas manifestações populares certos conteúdos que procuram valorizar (tornar bens simbólicos) para se opor aos valores e posições dominantes no campo intelectual, ao mesmo tempo em que fornecem capitais culturais valorizados para os grupos subalternos imporem no espaço social.

Segundo Bourdieu (2000):

Os que ocupam a posição dominada no espaço social estão também em posições dominadas no campo de produção simbólica e não se vê de onde lhes poderiam vir os instrumentos de produção simbólica que necessitam para exprimirem o seu próprio ponto de vista sobre o social, se a lógica própria do campo de produção cultural e os interesses específicos que aí se geram não produzisse o efeito de predispor uma fração dos profissionais envolvidos neste campo a oferecer aos dominados, na base de uma homologia de posição, os instrumentos de ruptura com as representações que se geram na

---

<sup>78</sup>Veja-se o anúncio do evento no jornal Estado da Bahia: “às nove e meia da manhã, haverá no campo de basket-ball do Clube de Regatas Itapagipe uma demonstração de capoeira Angola, luta fetichista dos negros bantus da Bahia. A vadiação será dirigida por Samuel Querido de Deus, considerado pelos seus pares como o melhor capoeirista da Bahia, e terá o concurso de Barbosa, Onça Preta, Juvenal, Zepelin, Bugará, Eutyquio, Neném, Zei, Ambrósio, Barroso, Arthur Matos, Rafael, Damião e outros adeptos da arte de Mangangá” (apud PIRES, 2001, p. 279).

cumplicidade imediata das estruturas sociais e das estruturas mentais e que tendem a garantir a reprodução continuada da distribuição do capital simbólico [...] esta relação “está na origem de uma aliança ambígua, na qual produtores culturais, dominados entre os dominantes, oferecem aos dominados, mediante uma espécie de desvio do capital cultural acumulado, os meios de constituírem objectivamente a sua visão do mundo e a representação dos seus interesses numa teoria explícita e em instrumentos de representações institucionalizados – organizações sindicais, partidos, tecnologias sociais de mobilização e de manifestação (BOURDIEU, 2000, p. 152-4).

Uma das posições comuns a diversos intelectuais deste período foi a ideia de que a capoeira era uma manifestação dos descendentes de escravos da Bahia ligada à diversão, ao lúdico e a descontração. Manuel Querino, Jorge Amado e Édison Carneiro, intelectuais envolvidos com os valores da arte e da literatura moderna e com as ideologias esquerdistas, em seus trabalhos, ocultaram ou minimizaram as relações dos capoeiras com a capangagem e o clientelismo na Bahia, buscando passar a ideia de que os capoeiras na Bahia jogavam por prazer, como se a capoeira fosse um “ato desinteressado” dos trabalhadores explorados em seu momento de folga – quase como uma atividade que revelava a essência desse povo explorado, mas ainda sim, lúdico e alegre. Desse modo, esses intelectuais projetam nos capoeiristas suas disposições estéticas construídas dentro do campo artístico, sendo a base dessa disposição o afastamento do mundo para se dedicar à produção artística<sup>79</sup>. Tal disposição estética também tem um efeito importante sobre a representação desses intelectuais acerca da capoeira: todos eles tendem a enfatizar os aspectos que consideram o lúdico da capoeira, ou seja, a dança, a música, as acrobacias, etc.<sup>80</sup>.

Em certas afirmações dos intelectuais deste período é possível localizar certos traços aristocráticos tão comuns na ordem social da época. Por exemplo, a exaltação da imagem de Samuel Querido de Deus como o mais “exímio

<sup>79</sup>Sobre a disposição estética e o afastamento ver, em especial, Bourdieu, Pierre e Darbel, Alain. “Obras culturais e disposições cultas”. In: *O amor pela arte: os museus de arte na Europa e seu público*. São Paulo, Edusp. Zouk, 2003. Sobre a necessidade de afastamento do mundo das necessidades como condição fundamental de qualquer campo erudito ver Bourdieu, *Meditações Pascalianas* (2001).

<sup>80</sup>O tema do lúdico na capoeira perpassa diversos trabalhos sobre a capoeira (REIS, 2000; SOARES, 2001, 1994; VIEIRA, 1995). Nesses trabalhos, apresenta-se o lado lúdico como um indicador dos elementos africanos na capoeira que permanecem de maneira diferente nos diferentes estilos. Minha posição é que o elemento lúdico da capoeira anterior às mudanças ocorridas na capoeira está ligado ao que chamei de “valores da valentia” e tentei demonstrar que este elemento lúdico não tinha, e não tem nada de gratuito. De igual maneira, os novos valores artísticos da capoeira também estavam, e estão relacionados a disputas por diversos bens sociais.

capoeirista,” nas palavras de Jorge Amado, contém um traço aristocrático evidente e que pode ser relacionado aos valores da valentia. Amado, ao descrever o capoeirista, não o descreve coletivamente como, por exemplo, o faz Querino e, mesmo Carneiro, descreve o capoeira singular, o melhor dos capoeiras. Samuel Querido de Deus também não tem esse nome despropositadamente, tratava-se de um excelente capoeirista reconhecido pelos seus pares como alguém abençoado, como um “querido de Deus”. Como vimos anteriormente, é esta benção de Deus, este aval divino que expresso nas habilidades marciais, a *illusio* específica dos capoeiras, chamada por eles de valentia. O escritor baiano compartilha e veicula a *illusio* dos capoeiras na medida em que aceita a ideia da existência do melhor capoeirista. No entanto, a legitimação feita por Jorge Amado e pelos outros capoeiristas do período, acerca da figura de Querido de Deus tem uma diferença fundamental: enquanto para estes, o valor do praticante de capoeira reside numa relação imaginária deste com Deus, em Amado, o valor do capoeirista liga-se a instâncias não teológicas<sup>81</sup>. Além disto, esta busca do melhor capoeira gera uma representação da capoeira que tende a deslegitimar os outros praticantes ou recusar as diferenças no interior da capoeira, por exemplo, como acontecia na desvalorização da capoeira de mestre Bimba por Jorge Amado e Édison Carneiro.

Outro traço fundamental deste debate que se estendia no início do século XX na Bahia era a questão da “pureza africana”. Jorge Amado e Édison Carneiro tinham em comum a defesa de “africanismo” na capoeira, segundo Acuña (2010), esses intelectuais “defendiam traços diacríticos associados à pureza africana” e, por isso, criticavam mestre Bimba por adicionar golpes de lutas estrangeiras e descaracterizar a capoeira Angola (p. 108). A “ideia de pureza cultural” está associada aos conceitos produzidos pela antropologia entre o final do século XIX e início do século XX, graças às contribuições do antropólogo norte-americano Franz Boas, o conceito de cultura é separado do conceito de raça. O primeiro explicaria as diferenças humanas com base em causas sociais e o segundo conceito ficaria restrito as explicações dos possíveis fatores biológicos compartilhados pelos grupos humanos. Boas também destitui o conceito da noção

---

<sup>81</sup>Anos mais tarde, escreve Jorge Amado sobre mestre Pastinha: “De repente um salto, uma volta sobre si mesmo, o pé solto no ar, o corpo leve, um passo de balé, cadê o adversário? Quem teve a aventura de ver mestre Pastinha na roda da capoeira, quem assistiu ao maravilhoso espetáculo de sua luta, quem o viu diante dos berimbaus a comandar seus alunos, teve o privilégio de conhecer o capoeirista perfeito, o primeiro, sem segundo” (apud ALEXANDRE, s.d.).

de história unilinear e evolucionista que subjazia o mesmo nas análises de outros antropólogos, assim, cada grupo humano possuía sua cultura que lhe era própria e específica e as generalizações históricas deveriam ser feitas com extrema cautela.

Muitos intelectuais, em posse do conceito de cultura e de seus conceitos relacionados, atuaram na preservação dos traços culturais que caracterizariam certos grupos. Essa foi uma preocupação dos estudos folclóricos e que teve o patrocínio do Estado brasileiro. Desse ponto de vista, a cultura mais ou menos característica se torna um fator de distinção entre os grupos sociais para receberem ou não benefícios sociais.

Os agentes sociais ligados a práticas tidas como características apropriaram-se desses conceitos, produzidos por parte da intelectualidade do período. A noção de cultura, como modos de vida específicos de cada povo, serviu como importante capital cultural para desestabilizar os projetos civilizatórios desencadeados na primeira república.

A partir dos anos 30, essa ideia de cultura ia propiciar uma nova forma de imaginar a nação, imagem esta produzida no interior da obra de Gilberto Freyre e que teve profundo impacto nas juventudes modernistas, como mostrou Antônio Cândido em texto citado anteriormente.

Dessa forma, a cultura e a pureza cultural aparecem como um novo valor associado à capoeira e que funda as estratégias no campo do folclore ou da cultura popular, como veremos adiante<sup>82</sup>.

A noção de cultura é própria às sociedades modernas, ela se desenvolve como parte do processo de desencantamento do mundo resultante da substituição de paradigmas religiosos por paradigmas científicos, que procuram explicar o mundo físico, biológico e social como produto de causas materiais. Enquanto estrutura de saber, depois das contribuições de Franz Boas, esse conceito procurou explicar as diferenças percebidas entre os grupos humanos a partir de dados sociais (deixando de utilizar para esse fim, dados biológicos).

Já como estrutura de poder, tal conceito foi utilizado para construir fronteiras e identidades entre os grupos humanos. No caso tratado, a noção de cultura, entendida enquanto os traços simbólicos e materiais próprios a um grupo

---

<sup>82</sup>Esportivização e folclorização são os dois conjuntos de valores ligados a campos específicos da sociedade moderna que penetram nas relações entre capoeiristas através da relação desses indivíduos com os jovens soteropolitanos, que procuram estabelecer novos modos de vida na cidade ou se opor aos valores vigentes em certos campos sociais.

social, permitiu a valorização das tradições culturais perseguidas pela polícia (sobre a justificativa de se tratarem de práticas bárbaras que comprometiam a viabilidade da nação) na medida em que por meio de uma visão qualitativa dos fenômenos culturais evitava hierarquizá-los. Essa valorização foi produto de um “desvio de capital cultural acumulado” ou de uma aliança entre indivíduos de frações de classes distintas.

O resultado do processo é que a capoeira e outras práticas subalternas puderam ser pensadas como “cultura negra”<sup>83</sup> e/ou como parte do folclore da nação tornando-se um “bem simbólico” ligado ao campo da produção artística e intelectual modernista.

Esse artifício começou com a aproximação dos intelectuais modernistas – Manuel Querino, Jorge Amado e Édison Carneiro – com capoeiristas de origem popular, como Samuel Querido de Deus e outros que já tomavam contato com os “gostos” modernistas, graças à estrutura de turismo que se desenvolvia na cidade. No entanto, esse processo somente se consolidou graças à aliança desses intelectuais com Vicente Ferreira Pastinha, o mestre Pastinha, como ficou conhecido.

José de Jesus Barreto e Otto Freitas em *Pastinha* (2009) localizam este mestre da seguinte forma na sociedade baiana do início do século:

Menino negro-mulato, Vicente Ferreira Pastinha nasceu em 5 de abril de 1889, em Salvador. Filho do espanhol José Señor Pastinha, um comerciante do Pelourinho, e uma negra baiana chamada Eugênia Maria de Carvalho, nascida em Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo, vendedora de acarajé que fazia mais uns trocados lavando *roupa a ganho* para as famílias ricas (BARRETO E FREITAS, 2009, p. 25-6).

Nesse momento, o Pelourinho, lugar onde cresceu Pastinha, deixava de ser um bairro das elites coloniais e passava a ser habitado por comerciantes e vendedores de rua.

Aos 10 anos de idade, Pastinha começou a aprender a profissão de

---

<sup>83</sup>A noção de “cultura negra” como o conjunto distintivo de hábitos e valores dos descendentes de escravos na Bahia é própria a este contexto e na medida em que eleger certos traços que seriam distintivos a estas culturas (“africanismos”) tende a tornar a ocultar os valores compartilhados pelos diversos grupos que compunham a sociedade baiana.

artesão no liceu de Artes e Ofícios<sup>84</sup> localizado nesse bairro. Em 1902, aos 13 anos, Pastinha entrou na Escola de Aprendizes de Marinheiro, onde permaneceu até os 20 anos. Graças a essa formação, tornou-se pintor profissional e teve aulas de música com um famoso maestro (BARRETO E FREITAS, 2009, p. 25-30). Embora tenha manifestado por diversas vezes o desejo de viver da sua arte (a pintura), mestre Pastinha jamais teve condições para isso, segundo Barreto e Freitas (2009) “Pastinha trabalhou de porteiro, segurança, engraxate, e vendedor de jornais, pedreiro, pintor e mestre de obras, ajudando a construir o porto de Salvador; foi até garimpeiro pelo interior da Bahia” (p. 32).

A partir da trajetória bibliográfica de mestre Pastinha é possível evidenciar a grande fluência que este mestre no manuseio dos valores da valentia. Mestre Pastinha afirma ter aprendido capoeira aos 10 anos com um velho africano alforriado para se defender de outro menino mais velho e mais forte do que ele. O velho africano teria lhe passado os ensinamentos da capoeira por ter ficado com pena de ver o jovem apanhar tanto. Nas memórias de Pastinha aparecem evidências de que as técnicas marciais eram um importante elemento de afirmação nas ruas da cidade de Salvador<sup>85</sup> (BARRETO E FREITAS, 2009, p. 26-7). Na marinha, ele continuou praticando a capoeira com os colegas de corporação, a capoeira parecia ser uma prática comum na instituição.

Os biógrafos de Pastinha, Barreto e Filho, afirmam que depois de sair da marinha, Pastinha era um “moço pobre, mulato, ex-marinheiro, capoeiristas com ‘fama de bom de briga’, mulherengo e tihoso”, que frequentava o “campo da Pólvora” lugar aonde os jovens iam à procura de encontros amorosos e onde “o *bafafa* entre as turmas era comum”, nesse lugar as brigas e duelos eram frequentes,

---

<sup>84</sup>Manuel Querino também frequentou esta instituição e, como Pastinha, ocupava uma posição ambígua na estrutura da sociedade baiana, ambos eram descendentes de escravos e contavam com um posicionamento mais favorável na sociedade baiana em relação a maioria da população. Os ofícios manuais, aprendidos no liceu de artes e ofícios, devem ter sido um dos poucos canais de ascensão de pessoas nestas condições sociais. Certamente, para eles, a cor de pele relativamente mais escura, pensada nos paradigmas religiosos da honra, deve ter servido como importante barreira social.

<sup>85</sup>As memórias de Pastinha sobre as lições do velho africano mostram que o menino não devia procurar bater no outro rapaz e sim demonstrar que era “sabedor” da capoeira, isso já seria suficiente para conquistar “respeito e admiração” e “amizade” do rival. Segundo Pastinha, seu mestre “costumava dizer: não provoque, menino, vai devagarzinho botando ele sabedor do que você sabe. Na última vez que o menino me atacou [a Pastinha], de um só golpe fiz ele saber do que eu era capaz. E acabou-se meu rival, o menino ficou até meu amigo de admiração e respeito” (apud BARRETO E FREITAS, 2009, p. 28).

principalmente com a polícia<sup>86</sup>. Pastinha nos seus depoimentos disse ter se envolvido em muitos desses conflitos como forma de se defender das agressões policiais. Mais tarde, Pastinha conseguiu trabalho como segurança de uma casa de jogos, certamente devido às suas habilidades marciais, por isso teve de ir até a delegacia para tirar uma licença junto com a autoridade policial, nesse momento, o chefe de polícia o reconhece como o “‘valentinozinho’ que eu tenho aqui no meu distrito”.

Em seu disco (Capoeira Angola – Mestre Pastinha e sua Academia. Rio de Janeiro. Polygram, LP, 1969), Mestre Pastinha relata o fato:

Tive um amigo que me chamo pra eu tomar conta de uma casa de jogo. Eu fui ‘tomá’ conta dessa casa de jogo. Tinha necessidade de ir ao chefe de polícia pra tomar uma licença, pra puder abrir a casa, eu fui. Me levaram lá o dotô Alvaro ‘Cobra’. Quando eu entrei, estou na casa do dotô Alvaro ‘Cobra’... -Doutor, é este o rapaz que vai tomá conta da casa do jogo... Aí ele olhou assim pra mim, me olhou todo de cima a baixo, com os desenhos, aí foi e disse: -Esse, esse garoto que vai tomar conta da casa de jogo?! Isso é um fedelho! Vai tomar conta de uma casa de jogo? Meu camarada disse: -É, mas é esse mesmo que eu quero. -Mas esse ‘mininu’ não pode tomar conta de uma casa de jogo! Ele disse: É doutor, esse é ‘mininu’, mas é esse mesmo que eu quero. Aí o doutor se conformou, num é, em dar a licença. Aí virou pra mim e disse: -Como é seu nome?! Eu disse: -Vicente Ferreira Pastinha. Suspendeu a carteira e tirou as carta toda, e disse: -É você que é o ‘valentinozinho’ que eu tenho aqui no meu distrito, num conhecia você! Só de carta de queixa, né...Eu aí digo, cá comigo né, eu digo ‘pronto, tou gun, tou preso é?’”.

Encontramos na trajetória de Pastinha todos os indícios dos valores da valentia. O uso de técnicas marciais para conquistar reconhecimento no espaço social (a luta com o menino), a busca de ocupações relacionadas a esta atividade (a entrada na marinha e o trabalho de segurança) e o uso dessas técnicas nos espaços subalternos para disputas amorosas e enfrentamento com a polícia (as disputas no “campo da Pólvora”).

Nos anos de 1920 a 1940, Mestre Pastinha se afastou da capoeira. Foi um período de intensa repressão à capoeira e, provavelmente, de acirramento dos conflitos entre capoeiristas. Mais tarde, procurou afastar da capoeira os valores

---

<sup>86</sup>Diversos estudos contemporâneos têm evidenciado que as pessoas de que as pessoas de cor de pele mais escura são alvos privilegiados da repressão policial e das condenações judiciais, procedimentos que acompanhariam o desenvolvimento das ideias raciais de tipo biológico como àquelas veiculados por Lombroso. Sobre isto ver, por exemplo, Adorno e Bordini (1994).

da valentia, ele se mostrava descontente com o fato de que os capoeiras andavam envolvidos em assaltos, roubos e outros crimes. Ressalta, ainda, que os capoeiras andavam vestindo-se de mulher para assaltar, o que seria um indício da decadência da capoeira – já que os capoeiras estavam perdendo seus códigos de conduta para conseguir dinheiro (BARRETO E FREITAS, 2009, p. 29-30). Reconhece tais fatos como uma “mancha na história da capoeira”, porém, argumenta que “um revolver não tem culpa dos crimes que pratica” e prefere ressaltar “que a capoeira aparece no Brasil como luta contra a escravidão” (apud BARRETO E FREITAS, 2009, p. 34-5).

O envolvimento dos capoeiras com crimes e assaltos no final do século XIX e início do século XX é um dado encontrado pelos estudiosos da capoeira tanto no Rio de Janeiro quanto na Bahia (PIRES, 2001, p. 90-1). O uso da capoeira em ações com fins diretamente econômicos, não registrados em outros momentos históricos, é um dos efeitos das transformações lentas pelas quais passava a cidade. Esse fenômeno mostra um possível enfraquecimento das condutas orientadas pela honra, onde os fins econômicos se expressam pela recusa desses interesses<sup>87</sup>. Assim, Pastinha justifica sua oposição à valentia devido às transformações que vinha passando e defende um passado heroico para a capoeira “como luta contra a escravidão”.

### 2.5.1 A Formação da Capoeira Angola

Segundo Pires (2001), a formação da capoeira angola como um estilo distinto de capoeira inicia-se nos anos de 1920 a 1940, em um contexto de “muito debate e embate com os representantes da regional”, os defensores da capoeira angola participaram, inclusive, de lutas nos ringues do moderno Parque Odeon (p. 277-8). Nesse período, foi fundado o Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA) que funcionava como espaço seguro para a realização das rodas de capoeira, graças ao fato de que foi dirigido por um guarda civil, o que certamente garantia proteção contra as incursões policiais. No mesmo momento, outros lugares

---

<sup>87</sup>Bourdieu (2007) argumenta que é uma característica das sociedades europeias a superação da “negação do econômico em que se fundavam as sociedades pré-capitalistas e a reconhecer explicitamente nas ações econômicas, numa espécie de autoconfissão, as finalidades econômicas em relação às quais elas sempre se haviam orientado” (p. 29). Penso que este reconhecimento do econômico ainda não era claro em Salvador, o que vai de encontro com a opinião de Francisco de Oliveira para quem não se reconhece na Bahia a ideia da força de trabalho como uma mercadoria.

de roda se constituíam em Salvador, como o barracão do mestre Waldemar. Esses espaços se diferenciavam das academias de capoeira devido ao fato de que suas preocupações eram principalmente com as rodas e não com o ensino da capoeira, que acontecia de maneira não formalizada durante os eventos. Pires chama essa forma de prática da capoeira de modelo barracão, onde a organização mantém relação com a estrutura do candomblé (p. 276-7). Nas rodas, há uma oposição clara entre a capoeira angola e a capoeira de mestre Bimba. Muitos intelectuais modernistas começam a fazer visitas a essas rodas e valorizar o estilo de capoeira angola (ABREU, 2003; BARRETO E FREITAS, 2010, p. 35-6; PIRES, 2001, p. 276-80).

Em 1941, Pastinha recebe de Amorzinho (guarda civil conhecido como famoso capoeira da época) e dos outros mestres de capoeira, a incumbência de gerir o centro. Pastinha afirma que “todo domingo tinha ali uma capoeira que só ia alí Mestre! Num tinha nada de aluno, era Mestre!” (Pastinha, s.d). Alguns anos depois, Amorzinho morre e o centro fica abandonado. Em 1944, graças à interferência de Jorge Amado e Édison Carneiro, o Centro Operário da Bahia cede espaço para o funcionamento do CECA, que funciona aí dois anos. Em 1949, Pastinha transfere sua academia para um espaço concedido por uma fábrica de sabonetes, onde trabalhava como segurança. Mais tarde, a Academia se dirige para o Pelourinho, época de maior prestígio da instituição, colocada dentro das rotas turísticas da cidade. Disputas internas levaram muitos praticantes do período anterior a se afastarem da capoeira (p. 277-281). Segundo Acuña (2010, p. 113-4), na década 40, a capoeira torna-se um projeto de vida para mestre Pastinha, que desenvolveria um amplo projeto de mudança no interior da capoeira.

As alianças com os intelectuais residentes em Salvador foram um elemento central para a seleção dos critérios de definição da capoeira angola. Jorge Amado e Carybé<sup>88</sup> mantiveram laços estreitos com mestre Pastinha, pode-se pensar

---

<sup>88</sup>Hector Julio Páride Bernabó (Lanús, Argentina, 1911 - Salvador, BA, 1997). Pintor, gravador, desenhista, ilustrador, mosaicista, ceramista, entalhador, muralista. Frequenta o ateliê de cerâmica de seu irmão mais velho, Arnaldo Bernabó, no Rio de Janeiro, por volta de 1925. Entre 1941 e 1942, viaja por países da América do Sul. De volta à Argentina, traduz com Raul Brié, para o espanhol, o livro *Macunaíma*, de Mário de Andrade (1893-1945), em 1943. Nesse mesmo ano, realiza sua primeira individual na Galeria Nordiska Kompaniet, em Buenos Aires. Em 1944, vai a Salvador, e se interessa pela religiosidade e cultura locais. No Rio de Janeiro, auxilia na montagem do jornal *Diário Carioca*, em 1946. É chamado pelo jornalista Carlos Lacerda (1914-1977) para trabalhar no jornal *Tribuna da Imprensa*, entre 1949 e 1950. Em 1950, muda-se para Salvador para realizar painéis para o Centro Educacional Carneiro Ribeiro, com recomendação feita pelo escritor Rubem Braga (1913-1990) ao secretário da Educação do Estado da Bahia, Anísio Teixeira (1900-1971). Na Bahia,

esta relação como uma troca de capitais, onde os intelectuais constroem representações da capoeira que vão utilizar para reafirmar posições no campo erudito e onde mestre Pastinha toma contato com os novos valores produzidos por esses artistas, valores estes que se opõem aos valores eurocêntricos das artes e da cultura. Ao mesmo tempo, os intelectuais legitimam a capoeira angola, o mestre que consideram a referência e legitimam a eles mesmos como instância legitimadora da produção cultural de Salvador e até mesmo da Bahia.

Em 1945, no livro *Bahia de todos os santos*, Jorge Amado faz uma breve referência à Pastinha. Nos anos seguintes os laços entre os dois se estreitam, Amado, em diversas entrevistas, refere-se à Pastinha como “um grande mestre da cultura popular”. Segundo Acuña (2010), “na década de 1960, livros como *A morte e a morte de Quincas Berro D’água* (1961) e *Tenda dos milagres* (1969), contribuíram decisivamente para projeção nacional e internacional da imagem de Pastinha, transformando-o em personagem” (p. 135). O autor baiano ressalta, ainda, que na edição de 1960, de *Bahia de todos os Santos*, referências sobre mestre Pastinha e sua academia de capoeira angola ocupam grande parte do narrado sobre a capoeira da Bahia. O autor também divulga a Academia de mestre Pastinha nos artigos e entrevistas que concede aos jornais da cidade e organiza visitas de seus “amigos” para conhecerem a academia de Pastinha.

No prefácio que escreveu para o livro *Capoeira Angola* 1988 [1964]<sup>89</sup>, identifica mestre Pastinha a “toda invencível força do povo da Bahia, sobrevivendo e construindo apesar da penúria infinita, da miséria, do abandono”. Para Amado, “em si mesmo o povo encontra sua grandeza. Símbolo e face desse povo é Mestre Pastinha” (apud ACUÑA, 2010, p. 134-5).

As relações entre Carybé e Pastinha foram tão ou mais intensas do que aquelas estabelecidas com Jorge Amado. O interesse de Pastinha pela pintura

participa ativamente do movimento de renovação das artes plásticas, ao lado de Mario Cravo Júnior (1923), Genaro (1926-1971) e Jenner Augusto (1924-2003). Em 1957, naturaliza-se brasileiro. Publica, em 1981, *Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, pela Editora Raízes. Ilustra livros de Gabriel García Márquez (1928), Jorge Amado (1912-2001) e Pierre Verger (1902-1996), entre outros”. (Enciclopédia Itaú Cultural. Disponível em: <[http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia\\_ic/index.cfm?fuseaction=artistas\\_biografia&cd\\_verbete=1374](http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia_ic/index.cfm?fuseaction=artistas_biografia&cd_verbete=1374)>. Acesso em: 3 jan. 2012).

<sup>89</sup>Segundo os dedicados pesquisadores do site <http://www.capoeira-palmares.fr>, o livro de mestre Pastinha “na verdade foi escrito pelo jornalista Wilson Lins, que se afastou muito do manuscrito de Mestre Pastinha, publicado bem mais tarde por Mestre Decanio. Sem dúvida, se baseou também em conversas com o mestre”. (Disponível em: <[http://www.capoeira-palmares.fr/histor/index\\_pt.htm](http://www.capoeira-palmares.fr/histor/index_pt.htm)>. Acesso em: 5 fev. 2010).

teria fomentado esta relação, os capoeiristas chegaram a entregar diversos de seus manuscritos e quadros ao artista modernista. Em seu livro *O jogo da capoeira* (1951), Carybé localizava Pastinha ente os grandes mestres de capoeira da cidade. Na década de 1960, ele divulgou nos jornais diversas frases e pensamentos de Pastinha ao lado de suas ilustrações (ACUÑA, 2010, p. 130-1).

Em meio a estas influências intelectuais, mestre Pastinha construiu posicionamentos singulares adaptando ideias modernas as novas ideias sobre a capoeira com um ideário mais antigo. O “projeto” de mestre Pastinha para a capoeira era bastante amplo. Segundo Acuña o mestre pretendia a:

[...] normatização da capoeira Angola em termos jurídicos e burocráticos; definição e busca de reconhecimento da capoeira como esporte e folclore; inserção da capoeira nas iniciativas turísticas de Salvador com organização de apresentações turísticas e viagens de divulgação pelo país e exterior; publicação de livro, gravação de disco e entrevista para diversos periódicos (ACUÑA, 2010, p. 114)<sup>90</sup>.

Depois dos anos 40, Pastinha passou a representar a si mesmo como o “guardião da tradição” aquele que por “amor ao esporte” devia transmitir o “patrimônio sagrado capoeira” (*apud* Acuña, 2010, p. 118)<sup>91</sup>. Assim, como mestre Bimba, Pastinha passou a assegurar a transmissão desse patrimônio que deriva da sua “alma” por meio de diplomas e de controlar este processo por meio de outros recursos racionalizadores, como a matrícula e o uso de carteirinhas. Em busca da legitimidade social, mestre Pastinha proibiu diversos elementos associados à capoeira praticada nas ruas, como proibir que seus discípulos jogassem descalços, sem camisa ou com a camisa para fora da calça. Ele também proibiu o consumo de bebidas alcoólicas durante as rodas de capoeira.

---

<sup>90</sup>De maneira semelhante, Pires (2001) argumenta que a principal posição de mestre Pastinha consistiu em defender a capoeira como um esporte cujo objetivo é alcançar o equilíbrio entre físico e psicológico. Ao mesmo tempo, Pastinha defendia a pureza da capoeira angola: “é lógico que nos referimos à capoeira Angola, a legítima capoeira trazida pelos africanos e não à mistura de capoeira com box, luta livre americana, judô, jiu-jítsu etc., que lhe tiram suas características, não passando de uma modalidade mista de luta ou defesa pessoal onde se encontram golpes e contra golpes de toso os métodos de luta conhecidos” (p. 282-3). Desse modo, afirma Pires, Pastinha “une a concepção esportiva à ludicidade” e opõem-se a mistura de mestre Bimba (p. 282-3).

<sup>91</sup>Por diversas vezes, Pastinha enfatiza esta missão divina que o forçava a divulgação da capoeira, por exemplo, neste outro trecho transcrito por Acuña (2010, p. 118), “Eu tornei-me apto para cumprir a missão do que fui investido por Deus. Eu compreendi que deve-se ter convicção de combater o mal na capoeira, era, e é uma necessidade maior do que conservar a vida: tudo que aprendi está na minha alma”. É importante ressaltar que é neste momento que as palavras “herança”, “patrimônio”, “cultura” passam a ser associadas diretamente à capoeira, um claro indício de que estas atividades começam a se valorizar e a se constituir em bens simbólicos mais legítimos.

Em consonância com as preocupações intelectuais modernistas, Pastinha enfatiza a pureza e a originalidade da capoeira “genuinamente Angola”. No entanto, Acuña chama atenção para o fato de mestre Pastinha articular essa visão da pureza africana a posições nacionalistas, uma vez que considera que a capoeira veio da Angola trazida por escravos, mas aperfeiçoou-se no Brasil. Dessa forma, o mestre de capoeira Angola procura se opor a mestre Bimba que incorporou golpes de lutas estrangeiras à capoeira. Por outro lado, Pastinha não abre mão de considerar a capoeira também como um esporte nacional, (e em consonância com os defensores do que chamei de “esportivização da valentia”), mestre Pastinha defende que “todo brasileiro deve saber lutar capoeira, coisa que aprende desde menino, ou mesmo na idade avançada [...] diferente do judô que é científico, por isso mesmo de movimentos disciplinados, o que não acontece com a capoeira, que é mais instinto” (apud ACUÑA, 2010, p. 121-2). Em seus manuscritos, opondo à violência existente na capoeira, Pastinha defende “o ideal de uma capoeira perfeita escoimada de erros, duma raça forte e sadia que num futuro próximo daremos ao nosso amado Brasil” (apud ACUÑA, 2010, p. 121-2). Para Acuña, essas posições nacionalistas, devem-se aos incentivos vindos do mercado esportivo, folclórico e turístico que emergiam ainda incipientes na cidade de Salvador e da decisão de mestre Pastinha em viver profissionalmente da capoeira. Além disto, é importante notar que a noção de raça da forma como aparece no conjunto das ideias de Pastinha é bastante próxima da forma como entendida Melo Moraes Filho (ver capítulo anterior).

Pires (2001) também ressalta que mestre Pastinha tinha um projeto bastante amplo para a capoeira, desejava que ela se tornasse um esporte nacional e que fosse divulgado para todos, e criticava a posição dos capoeiristas anteriores:

[Os outros mestres de capoeira que estavam] na frente, marchava[m] todos os bairros, porque não defendeu a capoeira ? [...] eu digo defender a capoeira é defender os capoeiristas, é seu um por todos, mas o pior é que todos não são por todos, que é a razão desse mal. Não se engane, a capoeira angola, antes de outros esportes, sem recarque, é a capoeira do Brasil” (m. PASTINHA apud PIRES, 2001).

Por meio de um projeto quase messiânico, Pastinha buscava se portar no “papel de um verdadeiro líder, orientando politicamente os capoeiras”, procurando unir os capoeiras para combater o “mal” que para ele estava ligado às

brigas destes entre si. Defendia que os capoeiras acordassem para o momento atual e evoluíssem criticando, assim, o fato de que "grande parte dos capoeiras prefere [que] os outros pensem em seu lugar; o que é o raciocínio? É uma faculdade do espírito, devemos fazer uso de exercitar essa função". Desse modo cabe ao mestre de capoeira "dar a liberdade de pensamento e convicção da verdade", e assim permitir que os capoeiras superem os legados da escravidão, dizendo "venho desde o passado para evoluir, crescer, progredir, andar para frente arrancar dos pés dos escravos, da ignorância, todos os capoeiras está dormindo" (apud PIRES, 2001. 292-3).

Neste contexto Pastinha constrói uma nova interpretação da valentia, recusando destes valores a violência e enfatizando os aspectos artísticos. Apoiado em seu projeto de "esclarecimento" dos capoeiras que permitiria que a capoeira angola se tornasse um esporte nacional, fator de evolução do povo brasileiro, Pastinha pode afirmar no início da década de 60, época de seu maior prestígio, que sua dedicação à capoeira foi uma forma de aliviar seus "sofrimentos [causados pelos] inimigos que trabalhavam na galeria da valentia da capoeira" (apud PIRES, 2001, p. 294). Foi com essa visão que ele institucionalizou cargos e funções dentro da academia, segundo Decânio (1997), "Pastinha deu ao centro de capoeira mestre de campo, mestre de canto, mestre de bateria, mestre de treino, arquivista, mestre fiscal, contra-mestre" (p. 13). Pires acredita que essa delimitação de cargos e funções funcionou com estratégia para fortalecer o centro e organizar os alunos com base em princípios desportivos (adoção de regras, uso de juízes para mediar os conflitos, proibição de certos golpes e do uso das mãos) e em princípios lúdicos (cargo de mestre de bateria, mestre de canto, sistematização dos instrumentos) (p. 285-6).

Pastinha também instituiu novos "fundamentos" para a capoeira angola, afirmando que esta não deve ser usada para "valentia" e sim para a defesa, que o ensino da capoeira deve envolver tanto os golpes quanto as regras, que o capoeira "deveria ser calmo, calculista, exercitar-se mentalmente imaginando situações críticas", devia ter um "misticismo, lealdade para com os companheiros de 'jogo' e obediência total as regras que a presidem", deveria saber usar da malícia para distrair e enganar seu adversário (p. 284-7). Na roda de capoeira, Pastinha aumentou o número de ritos visando diminuir o elemento combativo e enfatizar a brincadeira, o "amor ao jogo", nas palavras de Pires (p. 288-9).

Para que as modificações tivessem efeito entre os capoeiras, mestre Pastinha alterou sutilmente o funcionamento das rodas de capoeira. Através de um dos seus discípulos mais importantes, Mestre João Pequeno de Pastinha<sup>92</sup>, pode-se entender essas modificações feitas na roda por mestre Pastinha e, talvez, a sua maior invenção. João Pequeno conheceu Pastinha numa das rodas que frequentava, segundo ele este chegou à roda, participou da mesma e, no final, disse “eu quero organizar isto e para isso eu vim aqui. Quem quiser apareça no Bigode!” (Pequeno: 2000 p. 7)<sup>93</sup>.

Mestre João Pequeno interessou-se pela capoeira devido à possibilidade de ser valentão. Segundo ele “Besouro Preto, de Santo Amaro, ele era primo de meu pai, e eu via falar no Besouro Preto, e eu também queria ser valentão, mas queria ser um valentão que batesse em todo mundo que aparecesse e fosse vencedor” (MESTRE JOÃO PEQUENO, 2000). No entanto, depois de tomar contato com a proposta de capoeira de mestre Pastinha, sua perspectiva mudou. Em depoimento a Pedro Abib, João Pequeno afirma:

Não gosto, por exemplo, daqueles brigador, valentão...que diz “a minha academia dá pancada e tudo” aí só gera briga, barulho. Se a capoeira é uma dança... então você pega a menina pra dançar...vai bater nela? (risos)... assim é o companheiro... pega o companheiro pra brincar, pra bater não....capoeira tem que se ver a bondade dela na perfeição...não é bater no adversário não [...] Então eu ensino a capoeira assim...e seu Pastinha também...ele dizia que a capoeira não é pra bater...você dá o golpe, viu que o adversário não se defendeu, antes de você encostar o seu pé, você freia o seu pé...ele me ensinava isso também (ABIB, 2004, p. 107).

Assim, por meio do “você freia seu pé”, mestre Pastinha torna o confronto da capoeira mais simbólico do que físico, com essas mudanças o capital

---

<sup>92</sup>Mestre João Pequeno de Pastinha nasceu em 27 de dezembro de 1917, em Araci, cidade do interior da Bahia. Em 1933, mudou-se para Mata de São João devido à seca que assolava sua cidade natal. Nessa cidade, trabalhou numa grande fazenda como “chamador de boi” e depois como “carreiro” (condutor de bois). João Pequeno afirma que desde jovem tinha interesse em “exercitar o corpo” e entrar para o exército, disto foi impedido por sua família, já que “diziam que soldado devia amaldiçoar pai e mãe”. Em outra fazenda, diz ter tido “aula de capoeira” com um amigo de Besouro. Chegou à Salvador em 1943, aos 26 anos, trabalhou como cobrador de bonde, mas foi aconselhado por seu pai a não trabalhar nessa função. Depois disso, foi trabalhar como servente de pedreiro. Nesse emprego conheceu um mestre de capoeira que lhe indicou um compadre com que podia aprender capoeira. Junto com esse compadre de seu colega de trabalho, passou a frequentar as rodas de Cobrinha Verde, um parente seu e que era também parente de Besouro (MESTRE JOÃO PEQUENO, s.d., p. 3-7).

<sup>93</sup>Este texto foi organizado por Luiz Augusto Normanha Lima, professor da Universidade Estadual Paulista de Rio Claro, a partir de “manuscritos que uma aluna de João Pequeno fez, ouvindo o mestre”. Trata-se de uma edição mimeografada vendida pelos alunos deste mestre.

corporal da capoeira deixa de ser militar e passa a ser artístico. Essa simples modificação tem ressonância com as perspectivas artísticas que Pastinha, em contato com os intelectuais do período, começam a enfatizar na capoeira, sobretudo, a questão a capoeira como “diversão”, como uma “atividade lúdica”, caracterizada pela dança e pela música. Também tem a ver com as percepções estéticas de Pastinha, que se via como um artista tolhido pelas faltas de oportunidade da sociedade baiana. Como notou o pesquisador Frede Abreu em comentário sobre o jogo de Pastinha, “Repare nos movimentos. O lúdico é que interessa. As alterações deram vazão a um teatro na roda” (ALEXANDRE, s.d.).

A recusa da valentia de mestre Pastinha encontra sua expressão nessa recusa pela violência física, pelo contato corporal. No entanto, em outros aspectos ele manteve a visão que sustentava os códigos da valentia. Apesar de renunciar à violência, Pastinha continuava a se pensar como um “mandingueiro”, isto é, sustentava as visões religiosas de mundo que conferiam ao capoeira um caráter abençoado pelo recurso à ritos religiosos.

Mas é importante destacar que as mudanças instituídas por mestre Pastinha atrelavam a ideia da capoeira como uma expressão artística a uma visão de mundo religiosa, bastante diferente do ideal secularizado defendido pelos setores comunistas da vanguarda cultural baiana. Pires (2001) afirma que "o louvor a Deus e aos espíritos foi um ingrediente forte na capoeira angola" e que "a religiosidade é parte fundamental na formação de uma concepção filosófica para a capoeira. As categorias cristãs constituem-se centrais no pensamento de mestre Pastinha" (p. 289-290). No entanto, essa filiação religiosa não se vincula a instituição da Igreja Católica e está aberta ao "sincretismo". Pastinha afirmava, ambiguamente,

não sou católico, nem sou do candomblé. Eu creio em Deus, num só. Respeito a gente de religião quando há respeito" e que "Ela [a capoeira] é religiosa a mesma religião que o candomblé, o batuque, o samba, ela é da mesma parcela, os manifestos são diferentes [...] o capoeirista é o mesmo feiticeiro, mas abandonou uma parte por outra" (idem). Pires interpreta esta ambiguidade dizendo que mestre Pastinha estava inserido no "campo [do debate intelectual sobre] da cultural negra" e que ele visava afirmar uma origem comum entre estas manifestações (p. 289-290). No entanto, penso que a ênfase aqui está nos aspectos mágicos da mandinga, estritamente ligados à valentia, como diz ele em seu disco "Na mandinga num fui bobo não, viu? Agora pra eu dizer, pra eu contar assim, eu num vou contar nada porque... Se eu contar fica uma coisa muito longa... que parece que eu estou no céu (PASTINHA,197?).

A recusa total da violência aproxima mestre Pastinha mais da arte do que do esporte, ainda que pensasse na capoeira como um esporte. Essa arte pensada por Pastinha é uma arte relacionada diretamente a uma visão de mundo religiosa que lhe permite pensar a capoeira como um “dom divino” que poderia ser distribuído a todos como uma forma de equilibrar o corpo e a mente, e assim permitir um desenvolvimento da nação brasileira, dessa “raça sadia”. Mas para que essa distribuição ocorresse, era preciso um “profeta”, alguém enviado por Deus, para tal “missão sagrada” que ele assumiu para si. Tratava-se de uma obrigação do tipo missionária, escreve Pastinha em seu manuscrito “A capoeira entre as lutas é a mais amável. Deus designou que fosse pura e bela. Devemos esquecer os hábitos duvidosos. Temos que aprender a guardar bem as entradas de Satanás” (apud ALEXANDRE, s.d.).

Um elemento importante dessa missão aceita por Pastinha é que ela se estende além da vida, por meio dos seus discípulos. Mestre João Pequeno (s.d., p. 78) afirma que:

Na época que ele [Pastinha] já não podia mais jogar, em 1967, para 1968, ele dizia: João, você tome conta disto porque eu vou morrer, mas eu morro somente o corpo em espírito eu vivo, enquanto houver capoeira o meu nome não desaparecerá.

Esse elemento está estreitamente relacionado à crença nos ancestrais e na sua relação com a honra. A continuação da capoeira, através dos discípulos, mantém o “nome”, o que interessa ao “espírito”<sup>94</sup>.

Dentro de uma visão de mundo religiosa, mestre Pastinha esforça para compreender seu mundo, entender a valorização da capoeira, a aproximação dos intelectuais e se mostra profundamente comprometido com este mundo novo que se abre com novas oportunidades de ascensão social.

---

<sup>94</sup> Desch-Obi (2008) notou que entre os praticantes do *engolo*, uma arte marcial praticada no sul de Angola que possui grandes semelhanças com a capoeira (estas duas artes marciais são as únicas encontradas onde os principais golpes são baseados em inversões corporais), existe uma crença estruturante de que os mestres de *engolo* continuam a praticar a arte mesmo depois de mortos. Esta crença leva os mestres do *engolo* a se opor as tradições familiares acerca dos povos *njila*. Para eles, caso uma pessoa cometa um homicídio, esta deve pagar uma “dívida de sangue” para a família devedora, o que inclui um velório e doação de gado. Entre os jogadores de *engolo*, há canções que afirmam que aquele que for morto durante o *engolo* não deve ser chorado e nem velado, pois o *engolo* continua mesmo após a morte. O autor relaciona esta crença, aos costumes dos Imbangalas que comiam os corpos dos companheiros mortos por não poderem enterra-los (p.39-41). Além disso, os grupos Imbangalas se opunham com frequência as regras derivadas da estrutura de parentesco como forma de fortalecer os vínculos de iniciação.

Assim como mestre Bimba, Pastinha gozou por certo período de grande reconhecimento por parte dos grupos dirigentes. No entanto, a ascensão social de Pastinha foi ainda mais curta e instável do que a de mestre Bimba. No final dos anos 40, quando sua academia se mudou para o Pelourinho, começou a participar do circuito turístico da cidade de Salvador. Nos anos de 1950 a 1960, assim como mestre Bimba, e com patrocínio do órgão municipal de turismo, Pastinha viaja para o fazer apresentações no Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre, Brasília, entre outras cidades importantes. Em 1962, participa do Festival de Artes Negras em Dakar. Graças às alianças que estabeleceu com os intelectuais do período, Pastinha tinha fama e reconhecimento na cidade, sobretudo, dentro da imprensa. Em alguma medida, tinha acesso às instâncias superiores de decisão, chegando a marcar uma audiência com o governador, em 1967. Pastinha teve ainda o reconhecimento de seus alunos que fizeram, por diversas ocasiões, eventos para arrecadar fundos para o mestre. Waldeloir do Rego chega até a ironizar a condição de mestre Pastinha em relação aos outros capoeiras. Em entrevista ao jornal *O Globo* (apud ACUÑA, 2011, p. 127) afirma que “Ele [Pastinha] é um capoeirista igual a qualquer outro, com uma diferença: é um verdadeiro príncipe da capoeira. Ganhou a única pensão paga pelo governo a um capoeirista, três salários mínimos por mês”. No entanto, por todo esse período se mostrou insatisfeito com suas condições econômicas e reclamava em entrevista da falta de reconhecimento do poder público a ele que tinha dedicado sua vida a capoeira.

No final dos anos de 1960, Pastinha sofre dois derrames cerebrais e, logo depois, perde a visão. Em 1973, sob o pretexto de reformas, o casarão no Pelourinho, onde Pastinha mantinha sua academia, foi desapropriado. Várias tentativas se sucederam para reorganizar sua academia, mas todas fracassaram. Diversas reportagens do período e imagens divulgadas no documentário *Pastinha: uma vida pela capoeira* (MURICY, 1999) mostram que o mestre de capoeira vivia em precárias condições materiais, num pequeno quarto no Pelourinho, acompanhado unicamente de sua esposa que também reclamava das difíceis condições de vida. Certamente que as mudanças nas relações de poder entre intelectuais e dirigentes políticas resultantes do golpe de militar de 1964 influenciaram nestas tentativas de reorganização, já que seus principais aliados – defensores de ideologias esquerdistas – estavam agora na mira da repressão.

As relações clientelistas são elementos importantes desta rápida ascensão de mestre Pastinha. Em 1967, o jornalista Roberto Freire faz uma extensa reportagem sobre a academia de mestre Pastinha, que se mostra bastante descontente com sua situação. O mestre de capoeira chega a fazer uma crítica à realidade do país: "E tudo isso no Brasil! Brasil que tem pra dar, vender, jogar fora e negar a seus filhos. Mas fica tudo dependendo de decreto. Saem os decretos e eles vão caducando, caducando, como caducou o grito de independência" (Freire: 1967). Em sua crítica, Pastinha entende o Brasil como um pai abastado que não cuida de seus filhos e lhes nega uma parte de sua riqueza. A justificativa para tal não distribuição de bens são os decretos que somente geram uma expectativa, mas que no final vão caducando, isto é, são apenas promessas não cumpridas. A crítica é certeira, ela dirige-se não ao Estado moderno baseado na impessoalidade da lei, mas no Estado entendido como um grande patrão que, tal como um pai, deve fornecer proteção e cuidado para com seus filhos. Pastinha critica o mau funcionamento dessa rede de clientelismo que somente gera esperança de melhoria de vida.

Pode-se verificar na trajetória de Pastinha diversas relações desse tipo. No mesmo ano da crítica, 1967, Pastinha "cego, idoso e desprovido de recursos materiais" foi recebido pelo governador, conforme noticia o jornal do Brasil: "Eu venho no palácio por estima ao Sr. Luiz Viana Filho. Tenho grande satisfação em vê-lo governador [...] vim pedir auxílio também. Não tenho grandes pretensões. Apenas algo que me ajude a criar meus filhos órfãos" (apud PIREZ, 2001, p. 298). Nesse encontro, Pastinha solicita ainda que sua academia retorne ao Pelourinho e seja considerada um serviço de utilidade pública, o que seria uma forma de reconhecimento pela sua dedicação à capoeira. Acuña (2010) afirma que "as relações estabelecidas entre Pastinha, Jorge Amado e Wilson Lins<sup>95</sup> garantiram certos benefícios junto ao poder público que outros capoeiristas não obtiveram" (p. 127). Por meio da

---

<sup>95</sup>Wilson Lins nasceu em Pilão Arcado, Bahia, era filho de um poderoso coronel da região. Trabalhou como redator chefe do jornal *O Imparcial*, de propriedade da sua família e escreveu nos jornais mais importantes de Salvador e do Rio de Janeiro. Ocupou diversos cargos públicos, incluindo o de Secretário de Educação e Cultura do Estado da Bahia (entre 1959-1962), foi eleito deputado Estadual por três mandatos por diferentes partidos (ACUÑA, 2010, p.89). Segundo Dória (1991), Wilson Lins é o "autor que mais esforça para definir o papel histórico do jagunço na vida política do sertão", inclusive escamoteando a subordinação e exploração que caracterizam sua relação com as grandes famílias (p. 168-9). Jorge Amado (apud ACUÑA, 2010, p.127) afirma que Wilson Lins "até chegou a ser presidente da Escola de Pastinha, na sociedade civil. No salão do Pelourinho [onde funcionava a academia de Pastinha] havia sempre um retrato de Wilson, mas não era somente a título honorífico ou pelo apoio financeiro à Escola. Ele fazia capoeira mesmo, ia lá e ensinava". Percebe-se assim, como nas análises feitas por mestre Bimba, que os valores da capoeira não eram tão estranhos a setores dos grupos dominantes.

intervenção destes dois políticos, Pastinha conseguiu receber uma pensão “vitalícia por seus serviços prestados ao turismo”. O pedido<sup>96</sup> foi feito ao então prefeito de Salvador, Antônio Carlos Magalhães (BARRETOS E FRETIAS, 2009, p. 146-7). Barretos e Freitas argumentam que, após 1964, devido ao golpe militar, “os intelectuais perderam espaço e influência política, ficaram impotentes diante do desdém do poder público com tudo que representava a cultura popular” (p. 149). Os novos grupos dirigentes procuram estabelecer um novo modelo de turismo e, neste contexto, mestre Pastinha perdeu sua academia e gradativamente suas condições de vida (BARRETOS E FRETIAS, 2009).

As relações clientelistas<sup>97</sup> são para mestre Pastinha relações políticas legítimas e constituem base importante para a elaboração do estilo de capoeira angola – o mesmo pode-se dizer de mestre Bimba e o estilo regional. Essa legitimidade estava profundamente assentada no contexto de Salvador. Primeiro, nas ideologias e visões de mundo dominantes, onde os privilégios sociais são pensados como dons divinos e reconhecidos como honrarias. Tal perspectiva era partilhada pelos capoeiristas e por diversos setores dos grupos dominantes, nem mesmo as ideias mais democráticas acerca da cultura defendida pelos modernistas da Bahia que serviram para diminuir o autoritarismo na mentalidade das elites, tiveram força para derrubar essas concepções. Segundo, a cidade de Salvador, embora começasse a se industrializar nos anos 50 com o Polo Petroquímico de Camaçari, não oferecia condições favoráveis ao desenvolvimento de modos de vida modernos baseados no esporte, na arte ou na cultura. Os mestres de capoeira que procuram construir novos modos de vida com base na capoeira tiveram que negociar com os estritos canais fornecidos no interior das redes clientelistas. Mestre Pastinha e Mestre Bimba foram bem sucedidos e, embora não tenham alcançado o reconhecido almejo, possibilitaram a criação de novos valores: a capoeira como esporte e a capoeira como arte. Ao mesmo tempo em que mantiveram atrelados a

---

<sup>96</sup> Barreto e Freitas (2009) transcrevem parte do pedido feito por Jorge Amado: “Mestre Pastinha merece ter uma situação excepcional na Bahia. Trata-se de um grande Mestre de nossa cultura popular e deveria ser amparado pelos poderes públicos e pela população. É o guardião de preciosidade na nossa cultura, a capoeira Angola” (p.146-7).

<sup>97</sup> A ideia de relações clientelistas foi exposta no capítulo anterior, em sentido estrito trata-se de relações baseados em favor que são usadas com finalidades eleitorais e em sentido amplo, todas as trocas de favores que se interligavam as extensas redes controladas pelos os aristocratas do período. Para detalhes sobre a complexidades destas redes de trocas de favores ver Graham (1997).

estes novos valores, os antigos ideais da valentia baseados na *illusio* da conquista de privilégios divinos.

No final da vida, mestre Pastinha reconhece estes valores que embasaram sua ação por tantos anos. Em reportagem ao *Jornal do Brasil*, em 15 de fevereiro de 1974, mestre Pastinha afirma:

Quando eu era moço... antes da congestão que me deixou cego, eu era influente: tinha dinheiro e prestígio... Engraçada a vida! A fama chegou para mim como se eu não a merecesse ou não estivesse preparado. No princípio sentia uma certa vaidade e pensava: formidável, todos falam de mim, todos necessitam de mim, um mulatinho descendente de escravos. Terrível é descobrir que tudo isso é falso (apud ACUÑA, 2010, p. 127).

O capoeirista percebe o que era “falso” no seu modo de viver, isto é, acreditar que um “mulatinho descendente de escravos” poderia ter “fama” (dinheiro, prestígio, dependentes) naquele contexto. Além disso, a fama chegou como se ele não “merecesse” ou estivesse sem preparo, isto é, foi algo de origem misteriosa, assim como a doença que lhe permitiu ver a verdade. Como os capoeiras do Rio de Janeiro antigo devem ter percebido, ter “fama” sem ter “sangue”, isto é, conseguir privilégios sociais sem ter nascido em família aristocrática e portanto não sendo um “cristão puro”, “puro”, “branco”, “honrado” era algo bastante difícil, algo possível apenas por um “milagre” – milagre este no qual muitos capoeiristas investiam todas as suas forças como numa espécie de jogo de azar.

## 2.6 ACADEMIA DE CAPOEIRA: UMA INSTITUIÇÃO DE FRONTEIRA

A principal realização dos mestres Bimba e Pastinha foi, através de seus agenciamentos, instituir dois novos conjuntos de valor: *a valentia como esporte e a valentia como arte*. Dessa forma, eles reatualizaram os valores antigos da capoeira para um contexto onde as práticas e valores modernos permitiam novas criações. Criaram uma intersecção entre os campos da produção literária e folclórica, entre o campo dos esportes e entre os valores da valentia (que é fruto de uma apropriação e transformação dos valores da honra da aristocracia).

Tais valores são sustentados por uma instituição igualmente ambígua, a academia de capoeira. Intersecção entre uma academia esportiva e uma

academia literária ou científica, entre uma instituição esportiva e uma instituição folclórica, centralizada sobre a figura de um mestre que designa funções, emite certificados, ensina capoeira, música, samba, defesa pessoal.

Essa intersecção de valores e práticas torna a capoeira atraente para diversos grupos sociais. Indivíduos possuidores de hábitos e disposições ligados ao campo artístico, cultural ou esportivo podem interessar-se em investir seu capital acumulado nessas instituições. Indivíduos das classes populares, desprovidos de valores individuais modernos como uma ética mundana do trabalho e tendência a racionalização secular de suas atividades, mas portadores de disposições ligados à honra família ou a valentia também podem encontrar nas academias um espaço de investimento pessoal. Essa diversidade fará das academias de capoeira espaços de constantes conflitos, como veremos nos próximos capítulos.

### CAPÍTULO 3

## A CAPOEIRA EM SÃO PAULO: FORMAÇÃO DAS LINHAGENS

A cidade de São Paulo foi a primeira grande cidade industrializada do Brasil. No último quartel do século XIX, a cidade ainda se caracterizava, segundo Roger Bastide e Florestan Fernandes, em *Branços e Negros em São Paulo* (2008) como uma “sociedade rural que desempenhava, por circunstâncias peculiares, a função de centro comercial, bancário, intelectual e burocrático de uma província estritamente agrícola” (p. 57). Entre essas circunstâncias, estava o desenvolvimento da produção de café no vale do Paraíba e, mais tarde, no interior da província, que transformou a cidade de Santos no principal porto de exportação de café e a cidade de São Paulo em eixo comercial interligado por ferrovias. Já no início do século XX, a cidade desenvolvera substancialmente sua estrutura ocupacional, tanto do ponto de vista comercial, quanto industrial (BASTIDE E FERNANDES, 2008, p. 57-65).

Em meio à crise do regime de trabalho escravo, num contexto de elites políticas preocupadas com o branqueamento da população, a demanda por mão de obra nas fazendas foi suprida por meio de incentivos a imigração europeia, e os ex-escravos e seus descendentes perderam espaço na estrutura econômica da província. Na cidade de São Paulo, ascendentes de escravos disputavam em situação desfavorável os postos de trabalho urbano, devido aos preconceitos de cor e à discriminação racial.

No contexto da concorrência entre descendentes de escravos e imigrantes europeus por espaço no mercado trabalho nos anos de 1930, as diferenças de cor de pele tornam-se mais rígidas, e as manifestações de preconceito de cor e discriminação racial tornam-se explícitas e hostis<sup>98</sup>. Cada vez mais, as tentativas de exclusão do período constituíram-se em "um limite 'inegociável' entre um 'nós' e um 'eles'". O que despertou uma reação coletiva entre os grupos identificados como negros, que começaram a organizar clubes recreativos, jornais e associações de combate à discriminação. Essas formas de reação coletiva basearam-se, em grande parte, em práticas e discursos próprios ao mundo

---

<sup>98</sup>Muitos empregadores do comércio e da indústria não admitiam pessoas de cor em suas empresas, os negros eram contratados apenas para serviços de limpeza. As pessoas de pele negra não conseguiam alugar casas; Clubes recreativos e esportivos, restaurantes, pistas de patinação, cinemas e inclusive hospitais e escolas de elite "barravam ou dificultavam a entrada de pessoas de cor" (HOFBAUER, 2008, p. 345).

moderno, a Frente Negra Brasileira (FNB) foi a principal dessas organizações e operou até o golpe de Estado de 1937 (HOFBAUER, 2008, p. 343-5; 347ss).

Segundo o escritor Paulo Fontes, em *Um Nordeste em São Paulo: trabalhadores migrantes em São Miguel Paulista (1945-1966)* (2008), no final da década de 30, a imigração europeia arrefeceu e novos fluxos migratórios vindos da região nordeste foram incentivados pelo governo. Até os anos 50, os migrantes nordestinos eram encaminhados para as fazendas de café e cana-de-açúcar do interior do Estado paulista. Ainda nos anos 50, o fluxo de pessoas vindas da região nordeste direciona-se para a cidade de São Paulo que no mesmo período triplicou de tamanho, e a população de origem nordestina na cidade cresceu mais de 10 vezes. Os nordestinos representaram o principal grupo de migrantes na cidade de São Paulo, quase um milhão durante as décadas seguintes, e esses grupos foram trabalhar na indústria e na área de serviços (p. 43-4).

Em relação aos imigrantes europeus que tiveram acesso às posições mais valorizadas de trabalho na indústria e no comércio, os nordestinos foram incorporados com maior precariedade na estrutura profissional da cidade de São Paulo. Como forma de garantir privilégios, novas formas de discriminação, que articulavam cor de pele e símbolos de origem regional, surgiram na cidade, segundo Guimarães(1999) “‘baianos’ e ‘nordestinos’ passaram a ser, neste contexto, uma codificação neutra para os ‘pretos’, ‘mulatos’ ou ‘pardos’ das classes subalternas”, (p. 57-8).

Foi nesse cenário que os primeiros capoeiras chegaram à cidade para integrar-se à estrutura profissional por meio da capoeira. Segundo Reis (2000), “aos poucos alguns deles, disputando a mesma fatia do mercado recentemente aberto às artes marciais, abriam academias de capoeira na cidade [...] . Se no início o público que as frequentava era proveniente das classes populares, a partir do princípio da década de 70 a capoeira penetrava também no meio estudantil e artístico paulistano” (p. 126-7).

### 3.1 IMIGRAÇÃO DE NORDESTINOS E DE CAPOEIRAS

A chegada de capoeiristas na cidade de São Paulo é concomitante a chegada de milhares de pessoas vindas da região nordeste, no entanto, estes dois fluxos migratórios guardam especificidades. Fontes (2008) argumenta que a

migração de pessoas vindas do nordeste para São Paulo deve ser relacionada, entre outros fatores, com uma complexa rede familiar e de pessoas afins, a partir da qual, os migrantes constroem estratégias familiares de migração. O desejo de migrar tem como causas tanto as condições de vida precárias e as dificuldades de ascensão social existentes na região de origem, quanto as notícias e imagens criadas por parentes sobre as condições de vida em São Paulo. A decisão de migrar é tomada pelo indivíduo dentro de seu grupo familiar, e um projeto de viagem é meticulosamente desenvolvido, tendo em vista as possibilidades de empregos e moradia junto a pessoas afins que se encontram em São Paulo e as possibilidades de rearranjo familiar, necessários para o não esfacelamento da unidade familiar. Depois de estabelecidos tais projetos, diversas estratégias são acionadas, como a migração temporária (preferida nos períodos de seca intensa) e os deslocamentos fracionários. Esta última estratégia foi muito comum, e consiste no envio prioritário de jovens solteiros ou “pais de família jovens” ou, ainda, “casais sem filho”. Em São Paulo, esses eram recebidos por parentes ou afins que já estivessem estabelecidos na cidade e, caso tivessem sucesso, outros familiares também seguiam suas trilhas (p. 55-6).

Os capoeiristas que chegaram à cidade de São Paulo também utilizaram de estratégias de migração semelhantes às descritas acima, no entanto, não baseavam suas estratégias prioritariamente nos grupos familiares e, sim, nas relações estabelecidas no interior das academias de capoeira. Além disso, suas estratégias de inserção na cidade visavam o mercado de artes marciais, mais do que outras atividades profissionais.

O primeiro grupo de capoeiristas articulou sua viagem no interior da academia de mestre Bimba. Em 1948, Esdras Magalhães dos Santos, em *Conversando sobre capoeira* (1996), conta que ele, na época, era integrante do exército brasileiro e, junto com dois outros discípulos de mestre Bimba, encontraram um cantor paulistano em uma boate de Salvador e o levaram para treinar com Bimba. Deste encontro surge a ideia de visitar a metrópole paulista, já que “naquela época a luta livre em São Paulo encontrava-se em pleno apogeu, era a ‘coqueluche’ dos paulistas”. Por meio do cantor paulistano, os discípulos de Bimba conseguem o contato de um empresário de luta livre. Eles viajam para São Paulo e conseguem um contrato com este empresário para uma série de lutas com Mestre Bimba e seus discípulos. Em dezembro do mesmo ano, mestre Bimba desembarca na cidade para

várias apresentações<sup>99</sup>, as primeiras foram um sucesso de público, porém, logo depois o público começa a se desinteressar pela novidade. O empresário propõe que eles se apresentem nos ringues em lutas simuladas (conhecidas como “marmeladas”<sup>100</sup>), Bimba reage bruscamente: “nunca! Luta só pra valer. Vai ter que ser na Lei do Bode: ou f... ou se f...!”<sup>101</sup>. Os discípulos de Bimba elaboraram, devido às obrigações contratuais assumidas, e devido ao desejo de permanecer na cidade, uma estratégia para enviar o mestre e os seus discípulos mais próximos (um deles filho de Bimba e o outro “compadre”) de voltar a Salvador, enquanto que eles participariam das lutas de “marmeladas” sem o conhecimento do mestre. Depois dessas lutas e de uma viagem para participar de confrontos no Rio de Janeiro, Esdras retorna a São Paulo e começa a ministrar treinos de capoeira numa academia de luta livre. No entanto, afora alguns como “Dr. Renato Bacelar, esportista, moço muito distinto, advogado e fã ardoroso de capoeira” poucos se interessaram pela capoeira, de tal modo que Esdras procurou meios de vida através da carreira militar e, logo de depois, foi enviado para o interior do Estado (p. 3-6, 22).

Na descrição desse caso, percebe-se que as estratégias migratórias desenvolveram-se dentro da academia de capoeira, e que as estratégias de inserção na cidade de São Paulo foram norteadas pelos valores da capoeira regional ligados à esportivização da valentia, já que as lutas eram vistas como meios de conquista de prestígio e ascensão social, não apenas como disputas esportivas. Bimba também realizou exposições de capoeira na cidade, o que o aproxima da estratégia de mestre Pastinha, baseada em exposições folclóricas e noutras apresentações artísticas que, no entanto, não abriam mão dos valores da valentia. Contudo, a recusa de Bimba em participar das lutas de “marmelada” evidencia os códigos de conduta da valentia, onde os interesses econômicos não se sobressaem às racionalidades baseadas em honrarias e prestígios.

---

<sup>99</sup>Essas apresentações foram noticiadas pela imprensa local, o que garantiu grande repercussão para o evento (ESDRAS, 1996, p. 2).

<sup>100</sup>Esdras (1996, p.4-5) informa que o empresário de lutas disse que era inviável para ele organizar lutas de verdade, já que o dano físico causado aos lutadores os deixaria fora dos ringues por várias semanas, comprometendo as apresentações semanais. Cabe ressaltar que essa racionalidade econômica não era verificada nas lutas de ringue que ocorreram no Rio de Janeiro e em Salvador.

<sup>101</sup>Esse tipo de reação do mestre Bimba, informada por seu discípulo, é compatível com o que dissemos sobre a esportivização da valentia empreendida por este mestre.

### 3.1.1 Conexão Itabuna - BA – São Paulo: uma Rota da Capoeira Paulista

Um dos fluxos de capoeiristas para São Paulo mais importantes originou-se em Itabuna-BA e seguia os mesmos padrões descritos acima (projetos de migração fracionadas desenvolvidos em torno dos grupos de capoeira). Itabuna é, atualmente, um dos mais importantes municípios do sul da Bahia, foi emancipado em 1910, ganhou importância econômica e política devido ao ciclo do cacau, e teve projeções nacionais por ser a cidade natal do romancista Jorge Amado.

Os capoeiras vindos deste fluxo tiveram destaque não só na capoeira paulista, mas, também, foram decisivos na capoeira praticada na cidade de Londrina e que será analisada no próximo capítulo.

A capoeira em Itabuna era uma prática disseminada em diversos setores sociais. Esdras Magalhães (1996) afirma que foi um capoeirista de Itabuna que o levou para conhecer a capoeira de mestre Bimba, “Dr. Alberto Barreto”, médico residente em Itabuna, ex-aluno de mestre Bimba, “filho do maior cacauicultor de Itabuna, o coronel Nicodemus Barreto” (p. 1).

Segundo relatos de Artur Emídio<sup>102</sup>, “havia dois grupos de capoeira em Itabuna, um representativo de um lado do Rio, o outro, do outro lado. Para ele [Artur Emídio], eram ‘maltas de capoeira’”. Emídio afirma ainda que os praticantes de capoeira eram “gente simples” que exerciam profissões desvalorizadas como, por exemplo, “carroceiro”. A capoeira era praticada em “terrenos baldios e à beira do Rio” (PIRES, 2001, p. 119-121).

Apesar de alguns praticantes de capoeira pertencerem às aristocracias locais, a capoeira era uma prática desvalorizada e perseguida. Emídio conta que seu mestre Paizinho foi por diversas vezes perseguido pela polícia.

Conta também que sua mãe não gostava que ele praticasse capoeira, só tendo concordo posteriormente devido à influência de Paizinho e a

---

<sup>102</sup>Artur Emídio nasceu em Itabuna em 1930, afirma ter aprendido capoeira com Teodoro Ramos, mestre Paizinho que, por sua vez, teria aprendido capoeira com africanos. Em 1951, viajou para São Paulo para participar de lutas de ringue, tendo trabalhado também como policial na capital paulista. Mais tarde, mudou-se para o Rio de Janeiro onde fundou uma academia e participou de diversas lutas na cidade, competindo com outra academia da cidade formada por *sportmans* treinados por Sinhôzinho (PIRES, 2001, p.119-124).

revelações que lhe foram feitas pelo espiritismo<sup>103</sup>. Antes de 1950, a influência da capoeira regional de mestre Bimba também era grande na cidade, devido aos capoeiras que viajavam de uma cidade a outra (id.).

No início da década de 1960, Mestre Suassuna<sup>104</sup> funda a Academia de Capoeira Regional de Itabuna (ACRESI), cujos participantes formariam o grupo pioneiro da capoeira de São Paulo. Suassuna iniciou-se na capoeira com um mestre de capoeira angola<sup>105</sup>, mais tarde teve aulas com dois discípulos de mestre Bimba e antes de viajar para São Paulo ficou um tempo na academia de mestre Bimba em Salvador. No final da década de 1960, muda-se para São Paulo deixando sua academia para um discípulo que tinha 14 anos de idade, posteriormente conhecido como Mestre Luis Medicina, devido ao fato de ter estudado medicina na Universidade Federal da Bahia.

Anande das Areias<sup>106</sup>, capoeirista que exerceu importante papel na capoeira paulista e também da cidade de Londrina, iniciou-se na capoeira com Luis Medicina em Itabuna. Segundo ele, se interessou em entrar na capoeira para ser “um cara bom de briga”, já que tinha a imagem do capoeira como “um bom brigador”. Ele interpreta este seu interesse pela briga naquele momento como uma “necessidade de auto-afirmação” já que nesta época se sentia “um nada”, um “desqualificado” devido a sua “origem camponesa, do meio do mato” e problemas de

<sup>103</sup>“Contou-me que sua mãe relutou em deixá-lo treinar com Paizinho. Contudo, depois de entrar em acordo com sua família, foi pegá-lo, em casa, para levá-lo aos treinos. Artur Emídio tinha apenas 8 anos de idade na época. Segundo ele, sua mãe só o deixou entrar por influência do espiritismo que teria revelado à ela que Artur Emídio teria uma 'missão' a cumprir com a prática da capoeira” (Pires: 2001, p. 120). Cabe notar que também em sociedade do sul de Angola (DESCH-OBI, 2008, p. 41) como no caso de mestre Pastinha e mestre Bimba (ver cap. Anterior) as artes marciais eram tidas como uma missão divina, no caso das sociedades africanas, missão estabelecida por algum ancestral.

<sup>104</sup>“Reinaldo Ramos Suassuna nasceu em Ilhéus na Bahia em 1938 e foi criado em Itabuna. Sua relação com a capoeira começou devido a um problema de paralisia infantil. O médico recomendou que praticasse um esporte que não fosse futebol, e sob a influência de dois amigos que tinham iniciado na capoeira, mais os cuidados médicos, começou a praticar a arte brasileira a contragosto, em meados dos anos 50. Em meados dos anos 60, Mestre Suassuna já tinha “pegado gosto” pela capoeira, e brilhava na Bahia com suas apresentações. Conseqüentemente, surgiram convites para ir ao exterior e a outros Estados. Sua missão era difundir a capoeira como folclore e esporte. Em 1967, junto com Mestre Brasília fundou a Associação de Capoeira Cordão de Ouro, por se tratar de Besouro Cordão de Ouro, um capoeirista anterior a divisão Angola / Regional” Disponível em <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Reinaldo\\_Ramos\\_Suassuna](http://pt.wikipedia.org/wiki/Reinaldo_Ramos_Suassuna)>. Acesso em: 24 nov. 2012.

<sup>105</sup>Suassuna, nascido e criado numa fazenda em Itabuna, conta que não se interessava por capoeira e sim por futebol e boxe. No entanto, por causa de uma paralisia nas pernas quando criança, sua mãe o obrigava a frequentar as rodas de capoeira existentes em Itabuna, para ver se as sequelas deste mal físico poderiam ser sanadas. Embora sua família não fosse contrário à capoeira, ele afirma que a capoeira tinha uma “posição não muito social” (Entrevista com mestre Suassuna, Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=mltKjcMoJUK>>).

<sup>106</sup>A trajetória de Anandedas Areias será abordada mais adiante quando falarmos de seu grupo de capoeira intitulado *Os Capitães d'Areia*.

identificação familiar já que foi "descobririndo que depois meu pai não era o meu pai" o que gerou "as dificuldades com a organização assim da minha mãe" (Entrevista com Anande das Areis, 15/01/2011).

Nestes relatos de mestre Anande encontram-se diversos elementos que podem ser interpretados a partir do que chamei de valores da valentia, isto é, uma forma de conquistar reconhecimento social própria a indivíduos desprovidos de honrarias vindas do "sangue" que se utilizam para se impor no espaço social de um modo de vida centrado nas técnicas marciais e de constantes duelos. Certamente a valentia parecia como um modo de vida razoável para um menino inserido no ambiente da honra familiar que havia perdido seu laço sanguíneo imaginário com o pai e procurava uma identidade social numa sociedade com poucas barreiras de satisfação individual.

Sua relação com seu professor Luís Medicina foi intensa e a possibilidade de uma nova forma de valentia alterou seus posicionamentos. O modo de vida de Luís Medicina causava grande fascínio em Anande: "o cara comia capoeira, trabalhava de dia, estudava de noite, chegava muito tarde e treinava. [No dia seguinte] de manhã cedo chamava a gente para treinar, quer dizer era um cultor do corpo e da música". Além disto, Medicina não brigava, não participava dos duelos entre os jovens, "até hoje eu nunca ouvi falar que o Medicina brigou. Até hoje, desde aquela época eu nunca vi ninguém falar [que o Medicina brigou] desde que eu tinha dezesseis anos, o cara nunca brigou".

Medicina tinha uma outra forma de exercício do poder que não o combate físico direto. Conforme Anande "fui me apaixonando pela relação que o Medicina tinha com o corpo dele [...] chegava numa marquise [...] e ficava plantando bananeira lá em cima da marquise [...] então aquilo me fascinava". A exibição de destrezas física como forma de poder foi documentada diversas vezes entre os capoeiras do Rio imperial que subiam nas torres da igreja para fazerem seus malabarismo corporais.

O que era este modo de vida de Medicina? Do ponto de vista sociológico, trata-se de um modo de vida moderno, já que Medicina investe grande parte do seu tempo no trabalho de vendedor de livros e também na conquista de capital cultural através dos estudos, nas horas vagas pratica exercícios como um verdadeiro *sportman*, e ainda tinha certos cuidados com a saúde típicos deste modo de vida como não fumar. Mais tarde estes investimentos, propiciariam a Medicina

que certamente fazia parte dos grupos médios da cidade de Itabuna já que tinha de trabalhar numa loja, a entrada o sucesso acadêmico, isto é, o diploma do curso de medicina.

Anande interessou-se de pronto por este novo modo de vida, neste momento Anande se vê “descobrimo [que] aquela baixa estima que eu tinha, [aquela ideia] de que eu não ia servir para nada só pra ser bóia-fria e tal [...] a partir da capoeira começou a mudar, então começou a libertar uma série de complexos que eu tinha”. Pode-se interpretar entender esta “libertação” rememorada pelo agente como a possibilidade de viver de um modo diferente baseado num novo valor social que era a capoeira como “esporte”, algo que propiciava um rompimento com os velhos modos de conquista de *status* ligados ao campo das famílias patriarcais.

Neste contexto, as relações de companheirismo entre os capoeiristas começam a substituir as relações familiares dominantes neste contexto. A inserção de Anande dentro do grupo de capoeira aceitou novas formas de reconhecimento que, ainda que precárias, permitiram-lhe a construção de novos vínculos sociais. Nesse momento, segundo ele: “via que meu mestre gostando das coisas que eu fazia, os outros colegas, [as outras] pessoas de tá fazendo as coisas com o corpo, de estar tocando [berimbau], então foi um processo de libertação que aconteceu”, e enfatiza que “essa é minha lembrança de sentir que, como uma família”. Esta nova forma de se projetar no *outro*, gera também uma nova relação de poder (menos forte do que aquela existente em outros domínios) e permite que seu “mestre” de 15 anos lhe dê conselhos quando se metia em confusão, quando deixava de treinar ou sobre seus hábitos não compatíveis com a prática<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup>O trecho a seguir é de uma entrevista que Luis Medicina revela essa “mágica” que faz com que o discípulo se submeta a vontade do mestre. Segundo ele o professor de capoeira quando tem trabalho “faz mágica nos trabalhos sociais, porque a capoeira ela apaixonou, ela apaixonou a criança, ela apaixonou o adolescente, e agente consegue com isso produzir nele a mudança que a gente quer, né? a gente vai chantageando, e aí veio você vai ficar assim, vai ficar assado? Olha lá eu vou lhe tirar do grupo, não sei o quê. e ele vai se enquadrando numa condição de cidadão, não é cidadão perfeito mas de cidadão, uma pessoa que não é nocivo à comunidade, à sociedade” (Entrevista com Luís Medicina, disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=qv5l8rbRxoc>). Nas memórias de Anande estes métodos exercidos por Luis Medicina continuam bastante vívidos apesar dos quase cinquenta anos que se passaram. Segundo ele, os “aconselhamentos” de Luís Medicina eram indiretos, nunca eram “broncas”, o que levava o discípulo a obedecer. Anandedas Areias dá os seguintes exemplos: quando ele se metia em brigas, Luis Medicina começava perguntando “e aí sempre teve confusão aí, negócio difícil e aí contava, falava tudo e ele falava: “é, tem que tomar cuidado, tem que tomar cuidado...” E quando a gente faltava, muitos problemas veio?, muitos problemas não tá dando pra mim, num...E aí fumava também na época e aí ia pra roda ia jogar e depois que acabava e tal aí vinha batia nas costas “é tá fumando muito, fumando muito, tá sem

Alguns anos mais tarde, como forma de reconhecimento pelos investimentos de Anande pela capoeira e pela necessidade de fortalecer seu grupo de capoeira em São Paulo, Mestre Suassuna convida Anande para ir à São Paulo. Assim como ele, muitos outros (mais de 10 pessoas, incluindo os irmãos de Anande que o ajudarão a consolidar sua própria academia) seguiram para São Paulo numa forma de migração fracionada muito semelhante aos dos outros imigrantes nordestinos, contudo, baseada na academia de capoeira. Cabe notar que, dificilmente, dado o incipiente processo de modernização ocorrido na cidade de Itabuna e a força das estruturas patriarcais, dificilmente esse novo modo de vida encontraria condições de prosperar. Nos anos 2000, considerado importante médico da cidade, Luis Medicina ainda reclama das dificuldades em desenvolver trabalhos com a capoeira na cidade<sup>108</sup>.

Nos anos 60, Suassuna dirige-se para São Paulo, uma viagem cheia de percalços típicos de alguém não acostumado a viajar e com a vida em uma grande cidade (perdeu o endereço dos contados que tinha em São Paulo, foi roubado, teve de morar na rodoviária). Sua integração na cidade se fez por meio da capoeira, começou a frequentar uma academia de luta livre onde outro imigrante baiano dava aulas de capoeira. Sua preocupação com a falta de tempo e horário disponíveis para a capoeira na academia de luta livre levou-o a “abrir uma academia em São Paulo, 24 horas por dia para todo mundo jogar”<sup>109</sup>.

Neste contexto a esportivização da valentia é retomada com grande força. Em 1967, no momento de restrição dos direitos civis, políticos e sociais,

fôlego?”Então quer dizer, ele nunca dava uma bronca né, sempre assim como que se entendendo todas...”. Existe uma entrevista de mestre Medicina, no endereço eletrônico citado, no qual ele explica as relações do mestre com o discípulo e esta se aproxima sobremaneira da descrição dada por Anand, trata-se de uma forma de poder pessoal baseado exclusivamente no consentimento, o que poderíamos chamar de uma “liderança carismática” já que se funda em uma autoridade do tipo quase divina que é dom da capoeira (Entrevista com Anandedas Areias).

<sup>108</sup>“A capoeira enfrenta dificuldade porque ela não tem ainda o reconhecimento merecido, ela merece muito mais atenção, o professor de capoeira, [...] não tem reconhecimento no nível de remuneração, ele é obrigado a trabalhar aqui, trabalhar ali” (Entrevista com Luís Medicina, 2008, Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=qv5l8rbRxoc>>.

<sup>109</sup>Letícia Vidor de Souza Reis (2000, p. 133-4), afirma que as academias de capoeira em São Paulo foram organizadas a partir da construção de uma identidade ligada à Bahia, ao mesmo tempo em que representavam a capoeira como um “esporte nacional” passível de ser praticado por todos. “Em São Paulo os capoeiristas baianos construirão em suas academias uma Bahia mítica ou, como diz mestre Kenura, ‘um pedacinho da Bahia’ [...] Também nas paredes há ‘pedaços da Bahia’: pôsteres de Salvador, a rede do pescador, fotos de Pastinha e de Bimba ou da festa de Nosso Senhor do Bonfim [...]. Nas músicas, incansavelmente canta-se a Bahia [...] embora, reconheçam que o berço da capoeira é a Bahia, os mestres paulistanos defenderão a homogeneização nacional prática, representando-a como uma especificidade brasileira de arte marcial”.

devido às políticas das juntas militares que governavam o Brasil após 1964, Suassuna e Mestre Brasília<sup>110</sup> abrem uma academia em São Paulo chamada “Cordão de Ouro”, nome que fazia referência ao lendário Besouro Magangá (como dito anteriormente, um “paradigma da valentia”) e a regravação da música Lapinha, por Elis Regina<sup>111</sup>. De forma similar a mestre Bimba, os capoeiristas de São Paulo procuram aproximar-se de jovens estudantes possivelmente interessados em artes marciais ou nos valores da valentia. Suassuna e Brasília desenvolveram uma estratégia singular para realizar essa aproximação, iam até a saída dos colégios tradicionais da cidade e simulavam brigas onde Suassuna (de porte físico menor, de tom de pele mais clara e usando golpes de capoeira) era agredido por Brasília (de porte físico maior, de tom de pele mais escura e usando golpes de briga de rua), utilizando golpes espetaculares de capoeira e se defendia com sucesso. Esse elemento espetacular vinha provavelmente das lutas de ringue de “marmelada”.

---

<sup>110</sup>Mestre Brasília foi “discípulo de Mestre Canjiquinha que por sua vez aprendeu capoeira com Antônio Raimundo - o legendário Mestre Aberrêque aprendeu com o escravo Benedito. Mestre Brasília treinou e conviveu também com mestres renomados como Mestre Bimba, Onça, Limão, Silvestre, Suassuna, Joel, Zé de Freitas entre outros. Brasília é compositor de diversas músicas entre capoeira, samba, puxada de rede, maculele e outros ritmos brasileiros, já escreveu 2 livros sobre sua trajetória e a capoeira e gravou discos que reúnem composições próprias e obras do cancionário de domínio popular brasileiro. É pioneiro da capoeira de São Paulo junto com o Mestre Suassuna. Fundou o grupo Cordão de Ouro com Mestre Suassuna e depois desligou-se criando a Associação de Capoeira São Bento Grande” Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Mestre\\_Bras%C3%ADlia](http://pt.wikipedia.org/wiki/Mestre_Bras%C3%ADlia)>. Acesso em: 24 nov. 2011. Mestre Brasília aprendeu capoeira com Mestre Canjiquinha em Salvador. Este capoeirista foi o primeiro a se apresentar no “salão de exibição do órgão de turismo” de Salvador, segundo Rego (1968, p. 38, 280) Canjiquinha “foi de todos os capoeiristas baianos o mais convidado para exposições, viagens pelo interior e fora do Estado”, afirmava sua ascendência africana, no entanto, recusava-se a ver diferença entre capoeira angola e capoeira regional, pois “só existe um tipo de capoeira” já que os toques, os cantos e os movimentos são os mesmos e as diferenças entre os jogos estão relacionadas aos vários tipos de toques (Entrevista com mestre Canjiquinha. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=oEluGH0e30w&feature=related>>. Mestre Brasília em São Paulo defende esta perspectiva, o que (somado a condição de imigrantes baianos) favoreceu suas alianças com praticantes de capoeira regional. Brasília pensava a capoeira de maneira similar aquilo que foi chamado neste trabalho de “esportivização da valentia”, onde as regras do esporte moderno não eram adotadas, e a competição ocorria em torno de valores mais amplos próximos a ideia de honra. Sobre isto, vemos sua afirmação a seguir: “Eu, desde que comecei a praticar a capoeira, sempre venho praticando-a como esporte. Nunca como esporte competitivo, mas sempre como esporte. E se eu tivesse a necessidade de competir, lá na roda, eu competia: era a minha vida que muitas vezes estava em jogo na roda, e eu tinha que competir, me defender. Se hoje ela pode ser um esporte legalizado, muito bem; a capoeira não é apenas esporte, é uma manifestação cultural brasileira que possui um conteúdo muito amplo: temos o ritmo, a poesia, a música, a coreografia, a defesa, o ataque, temos o espetáculo, temos a luta e temos o esporte” (Entrevista com mestre Brasília. Disponível em: <<http://portalcapoeira.com/Publicacoes-e-Artigos/entrevista-com-mestre-brasilia>>.

<sup>111</sup>Trata-se de uma música composta a partir de referências em canções existentes em diversas práticas culturais da Bahia, como a capoeira. No entanto, na versão gravada por Elis Regina não há menção à Besouro, quando executada nas rodas de capoeira, a menção à Besouro é bastante corrente.

Por meio das academias de lutas livres, os capoeiristas procuravam adeptos de novas artes marciais para a capoeira. Nesse sentido, como notou Reis (2000, p. 131-3), eles procuraram divulgar a capoeira como um esporte nacional, associando-se às ideologias que defendiam a mestiçagem e o branqueamento. Assim, muitos jovens se aproximaram da capoeira, inclusive aqueles cujos ascendentes eram europeus. Incentivados pela política do branqueamento a migrarem para o Brasil, muitos capoeiras receberam “favores” desses grupos devido ao interesse que estes tiveram por essa arte, o que era uma forma de se sentirem “brasileiros”<sup>112</sup>.

Com a criação das academias um novo tipo de rivalidade começa a surgir entre os praticantes de capoeira, uma separação entre “capoeira de rua” e “capoeirista de academia”. Por meio das academias, os praticantes de capoeira da Bahia conseguiram viver da remuneração propiciada pelas mensalidades, podiam, portanto, construir um modo de vida baseado exclusivamente no ensino da capoeira. Por outro lado, havia um grupo significativo de capoeiristas que viviam de apresentações de capoeira nas ruas da cidade<sup>113</sup> e uma parte também significativa que viviam de funções assalariadas. Disputas violentas aconteceram entre estes grupos em rodas de capoeira públicas como, por exemplo, a que acontecia aos domingos na praça da liberdade<sup>114</sup>.

A maior abrangência do mercado cultural na cidade São Paulo permitiu que a ideia da valentia como cultura fosse atualizada neste novo contexto. De maneira similar ao que acontecia em Salvador, os capoeiras aproveitaram-se do interesse dos meios de comunicação pelos esportes e pelas lutas de ringue para divulgar seus eventos de capoeira. Já em 1968, diversos jornais impressos e

---

<sup>112</sup>Alguns meses após ter chegado à cidade, mestre Suassuna contou com a ajuda de Pinatti, um praticante de caratê de origem ítalo-brasileira que conseguiu com que fosse empregado em um banco como mensageiro. Segundo a *Revista Praticando Capoeira* (Coleção Grandes Mestres, Grandes Grupos, ano 1, n. 3) Suassuna “começou a dar aulas [em São Paulo] no fundo da casa de Pinatti”, talvez no ano de 1966. É possível que a cor de pele de Suassuna relativamente mais clara que a de outros capoeiristas tenha facilitado seu acesso a postos de trabalhos um pouco menos precários que dos outros baianos.

<sup>113</sup>Essas pessoas misturavam diversas técnicas corporais ligadas à capoeira, a atividades circenses (pular arcos de faca, acrobacias, etc.) para chamar a atenção do público para os produtos milagrosos que vendiam (emplastos, pomadas e xaropes). Esse tipo de capoeira foi duramente perseguido pela polícia no período da ditadura, em depoimento informal dado a mim, um mestre do período afirmou ter sido preso dezenas de vezes e apresentou as marcas deixadas pelas torturas que passou, por exemplo, ter tido os 10 dedos quebrados por oficiais da ditadura.

<sup>114</sup>Os dados foram anotados de conversas informais tidas com dois mestres de capoeira que participaram da capoeira nesse período e, também, de anotações feitas durante uma apresentação de Mestre Anandedas Areias na Vila Cultural Brasil, em maio de 2009.

noticiários da televisão noticiaram formaturas e batizados de capoeira. No início da década de 70, o grupo de capoeiristas ligados à Suassuna se apresentou no programa do apresentador Silvio Santos na TV Tupi. A partir dos anos de 60, depois da criação da Bossa Nova, segundo Rego (1968), “os letristas e compositores usaram e abusaram do tema [da capoeira]” (p. 325-349), o autor coletou dezenas de músicas gravadas na época, muitas de grande sucesso. Na grande maioria delas, sempre há alguma referência ao tema da valentia, da briga por amor, dos santos católicos convocados para dar proteção, que são apropriados, segundo a concepção estética e ideológica de cada compositor.

Os capoeiristas em São Paulo também procuram fazer apresentações de capoeira nas universidades e para os políticos importantes, como acontecia na Bahia desde o início deste século. Suassuna conta, em entrevista referida anteriormente, que ele e seu grupo tentaram aproximar-se também dos universitários da Universidade de São Paulo, no entanto, o reitor chamou a polícia e Suassuna foi preso por três meses numa delegacia da cidade. No entanto, as apresentações para políticos foram mais bem sucedidas e lhe garantiram diversos benefícios.

Mesmo em um ambiente urbano industrial mais favorável a criação de um mercado cultural ligado à capoeira, os capoeiristas parecem não terem deixado de recorrer às redes de clientelismo para expandir suas atividades. Não posso afirmar que os capoeiristas estabeleceram relações clientelistas no sentido estrito do termo, isto é, como relações de favores visando o favorecimento eleitoral de algum político. Entretanto, no sentido amplo, houve relações clientelistas, quer dizer, relações de troca de favores com políticos de carreira baseados em dons divinos. Mestre Suassuna, atualmente um dos poucos mestres de capoeira bem sucedidos economicamente, afirma que durante os momentos de dificuldade era sua crença em Deus que sustentava suas ações. Ele encarava suas dificuldades como uma espécie de provação divina e pensavam consigo “se você passar, você vai se dar bem”. E foi o que ocorreu quando recebeu o convite do então “governador biônico” [cargo conferido sem a necessidade de sufrágio universal por indicação das autoridades militares] Paulo Maluf para uma apresentação de capoeira na Assembleia do Estado de São Paulo, por ocasião de uma visita do político Antônio Carlos Magalhães. Este último, segundo Suassuna, um ex-aluno de mestre Bimba, “entrou no meio e gingou um pouquinho”. Muito satisfeito com a apresentação do

grupo de mestre Suassuna, Paulo Maluf decretou “você vai fazer este tipo de apresentação [em todo estado de São Paulo], e não ficou uma cidade de fora, por menor que fosse [e tudo por conta] do governo de Paulo Maluf” que era “uma pessoa muito voltada para a cultura”. Assim, por mais de seis meses, Suassuna viajou com seu grupo para todas as cidades do Estado de São Paulo fazendo apresentações aos domingos nas praças centrais das cidades. Naquelas cidades onde houvesse possibilidade de implantar uma academia de capoeira, Suassuna deveria receber do prefeito apoio durante seis meses para que a capoeira se instalasse na cidade. A partir de então, Suassuna pode trazer ainda mais capoeiristas da Bahia para tentar a vida em São Paulo, e sua academia se consolidou com uma das principais da capital paulistana. Mais tarde, quando Maluf deixou o governo do Estado, “a cultura ficou em baixa”, mas, ainda assim, seu incentivo foi eficiente para divulgação da capoeira<sup>115</sup>.

O aumento da repressão estatal durante o auge da ditadura militar teve consequências importantes nas academias de capoeira. Segundo a Revista *Praticando Capoeira* (s.d.)

Suassuna chegou a ser preso pela Polícia Federal, acusado de [ser] líder de uma comunidade subversiva, apanhou e tomou choque injustamente, pois na verdade não tinha envolvimento algum com subversão, alguns de seus alunos realmente estavam envolvidos com subversão, mas ele não tinha nada a ver com a história. (*Revista Praticando Capoeira*, n.3, p. 8-9, s.d.)

Esse fato gerou uma série de conflitos dentro de sua academia, seus alunos envolvidos com atividades, segundo ele, “subversivas” foram presos e mais tarde fundaram o grupo de Capoeira Capitães da Areia, cujas diretrizes serão expostas a seguir.

### 3.2 A FEDERAÇÃO DE CAPOEIRA E O GRUPO CAPITÃES D’AREIA: A CAPOEIRA SECULARIZADA

Nos anos 70, diversas academias de capoeira foram implantadas na cidade de São Paulo, muitas das quais foram organizadas dentro do grupo Cordão

---

<sup>115</sup>O Jogo do Mestre, Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=kdRW-uONcXU>>. Acesso em: 5 jan. 2012.

de Ouro. Segundo Reis (2000), nesse contexto, os imigrantes “orientais” que chegaram a São Paulo no começo de 1920 também haviam construído diversas academias de artes marciais na cidade<sup>116</sup>. Como forma de conquistar clientes neste incipiente mercado das artes marciais, “os imigrantes baianos, na década de 70, procuram legitimar socialmente a capoeira, representando-a como arte marcial brasileira, construindo assim uma distinção em relação às demais lutas estrangeiras” (p. 135-6). Assim, a ideia da capoeira como um “esporte de brasileiro” foi a principal trincheira dos capoeiristas para que se profissionalizassem na cidade de São Paulo. No entanto, a ideia da capoeira como esporte brasileiro traz diversos índices de significação, já que pode referir-se tanto a uma ideia de esporte moderno (pautado pelos padrões seculares da racionalidade moderna), quanto pela ideia de uma esportivização da valentia (pautada por uma racionalidade religiosa do “dom” e da “honra”).

O Estado Brasileiro, no final da década de 60, começa a intervir significativamente na capoeira, não mais no plano repressivo como ocorreu até os anos 30, mas, sim, no plano do controle das normas e costumes. Nos anos de 1968 e 1969, foram realizados na cidade do Rio de Janeiro dois Simpósios Nacionais sobre a capoeira, organizados pela Comissão de Desportos do Ministério da Aeronáutica. Houve a participação de diversos mestres, inclusive mestre Bimba, que se retirou do evento antes do final, em protesto contra o que considerou “modismo que naquela ocasião tentavam introduzir” na capoeira<sup>117</sup> (p. 128). Em 1972, o Ministério da Educação e Cultura homologa a capoeira como esporte, para Reis, tratou-se de uma “apropriação oficial da capoeira” por meio dos discursos da educação física que tinham “um enfoque eminentemente biologizante, tecnicista e instrumental”. Neste momento, diversas políticas públicas tinham o esporte como objeto, este, entendido como uma forma de educação do corpo que facilitava a

---

<sup>116</sup>Segundo Reis (1991), dentro das artes marciais orientais havia amplas discussões sobre a forma como as academias deveriam se institucionalizar, o problema colocado pelos grupos eram “como esportivizar sem sacralizar” ou “como modernizar sem dessacralizar”, no contexto, da procura por público que favorecesse a criação de um mercado das artes marciais.

<sup>117</sup>Para Reis (2000, p. 128) a capoeira de Bimba não servia ao Estado porque era “demasiadamente regionalizada e carregada de etnicidade”, já que para ela, Bimba entendia a capoeira como um esporte de “jeito ‘negro e popular’” e o Estado buscava um “esporte branco e erudito”. Todavia, é importante afirmar que as ligações entre capoeiras e o exército brasileiro são, como vimos no capítulo 1, bastante antigas e que, mesmo mestre Bimba, ministrou aulas de capoeira no exército. Penso que ocorreram mudanças significativas nas corporações militares no sentido de uma racionalização biológica do corpo e uma mudança no entendimento das virtudes militares que deixaram de interpelar os capoeiras.

entrada no mercado de trabalho. O ufanismo também fazia parte das políticas nacionais e servia para desviar a atenção do ambiente de repressão política e social (REIS, 2000, p. 128-9).

Em 1974, foi criada a Federação de Capoeira, ligada à confederação Brasileira de Pugilismo. Sob seu comando estava um mestre de capoeira da Bahia, ex-aluno de mestre Bimba, que defendia políticas que estavam em consonância com os projetos oficiais, ou seja, “a capoeira como uma arte marcial brasileira”. Analisando o discurso do presidente da federação, Reis (2000) argumenta que os elementos africanos enfatizados pela capoeira angola são combatidos, que há uma crença de que a “evolução” da capoeira deve ocorrer em termos de “esporte” e não de “folclore”. Essa posição leva a Federação a valorizar os elementos ligados à capoeira Regional criada por mestre Bimba, em detrimento da capoeira angola<sup>118</sup> (p. 138-9). Nota-se nesses dados que as políticas do “branqueamento”, que supunham o “negro” e as práticas culturais de origem africana como fatores de atraso para a nação brasileira, e que projetavam um futuro “branco” como resultado da evolução da brasileira, tinham certa aceitação entre os capoeiras, muitos dos quais com tonalidades de pele que podiam ser associadas a ideia de “negro”.

No Estatuto da Federação, Reis encontra indícios de uma nova racionalidade na organização da capoeira, voltados para a dessacralização da institucionalização de ritos e valores. Neste documento existe uma grande preocupação em nomear e sistematizar os golpes, em organizar as etapas do ensino em um currículo, em controlar o ensino da capoeira e dar legitimidade para os discípulos das academias ligados à associação por meio de “graduações” (formas de medir e controlar o acesso do discípulo aos saberes da capoeira, marco por um cordão colorido trazido na cintura<sup>119</sup>) e diplomas, e em organizar campeonatos que seguissem os modelos das lutas de boxe cuja participação dos grupos seria obrigatória (REIS, 2000, p. 139-140). O principal objetivo da Federação seria trabalhar para que

---

<sup>118</sup>Reis (2000) afirma ainda que a capoeira regional pode ser mais facilmente associada à ideia de miscigenação do que a capoeira de mestre Pastinha, que enfatiza a capoeira como uma prática africana. É significativo que, até para a Federação, as distinções entre capoeira angola e regional não eram uma fronteira importante na capoeira de São Paulo. Reis associa esse fenômeno ao fato de que a condição comum de migrantes gerava laços de solidariedade mais fortes do que aqueles ligados ao estilo de capoeira.

<sup>119</sup>É significativo que o sistema de graduação da Federação utilizasse as cores da bandeira do Brasil e que o último estágio, ou seja, o grau de mestre era simbolizado pela cor branca. Aliás, a associação da cor branca ao mestre de capoeira é quase universal dentro do campo dos praticantes de capoeira, no caso da capoeira angola, que não possui indicadores de graduação, esta associação aparece no uso de roupas brancas.

a capoeira se tornasse um esporte Olímpico que trouxesse visibilidade para a nação brasileira<sup>120</sup>.

Segundo Reis (2000), "os capoeiristas em geral aderem à proposta, radiantes frente à possibilidade de melhorar a aceitação social do esporte, o que facilitaria sua divulgação" (p. 34). Dentro da academia Cordão de Ouro, talvez o mais importante espaço de organização e difusão da capoeira em São Paulo, essa proposta teve grande aceitação e mestre Suassuna se empenhou na organização de campeonatos e outras atividades ligadas à Federação. Nos anos 80, tal proposta perderia muito de sua força devido à oposição dos capoeiristas<sup>121</sup> e a falta de condições econômicas e sociais para sua viabilização.

### 3.3 MESTRE ANANDE OS CAPITÃES D'AREIA

Como acontecia na capoeira do Rio de Janeiro imperial e da Bahia republicana, em São Paulo, os capoeiristas procuraram espaços de organização no centro da cidade e em bairros importantes, do ponto de vista social, e também se aproximar de pessoas com posições sociais favoráveis que pudessem ajudar na difusão da capoeira. Na década 70, o autoritarismo político obstruiu grande parte de produção artística cultural, isso favoreceu a formação de alianças entre grupos de diferentes estratos sociais. Durante toda esta década, as academias de capoeira localizadas em regiões valorizadas da cidade começaram a atrair jovens intelectuais insatisfeitos com o clima político do momento e que, motivados por ideologias modernistas e esquerdistas, saíram em busca do "povo brasileiro". O grupo de capoeira Capitães d'Areia foi o que melhor conseguiu se agenciar com essas tendências.

---

<sup>120</sup>A maioria dos trabalhos de capoeira tende a criticar este tipo de esportivização da capoeira pelos seus caracteres ideológicos bastante nítidos. No entanto, é preciso ressaltar que o investimento do Estado na capoeira nunca foi tão grande a ponto de que este projeto representasse uma ameaça e, além disso, os capoeiristas que buscaram concretizar este projeto (muitos contrários à ideologia do branqueamento) encontram grandes resistências. Um estudo destas resistências poderia ajudar a entender certos valores culturais que impendem a entrada dos indivíduos ligados à capoeira no milionário campo dos esportes.

<sup>121</sup>Reis (2000), afirma que este modelo de capoeira "não consegue se impor" por causa das "contradições internas" entre os grupos de capoeira e, também, a "dificuldade de quantificar uma disputa de capoeira" e a "destituição da ginga enquanto técnica de combate própria à capoeira" (p. 140-1). Não considera estes dois últimos elementos relevantes, de fato, pois supõe que a capoeira ia se descaracterizar caso eles se realizassem, o que indica aquilo que os antropólogos chamam de "essencialização". Mais relevante, junto com a resistência dos capoeiristas a este projeto, são as impossibilidades do mesmo realizar-se sem grandes investimentos estatais, é preciso notar que, neste período, a esportivização da capoeira não era uma intenção tão prioritária do governo.

O fundador desse grupo foi Anande das Areias<sup>122</sup>. Ele desembarcou em São Paulo no ano de 1969 e, após treinar capoeira por três anos na cidade de Itabuna com o jovem Luís Medicina, o convite para ir para São Paulo veio do líder de seu grupo, Mestre Suassuna. Quando chegou à capital paulista, estabeleceu moradia dentro da Academia Cordão de Ouro que funcionava na Rua das Palmeiras (ligação entre o bairro da Barra Funda e o de Santa Cecília), sua intenção era conseguir remuneração a partir do ensino da capoeira, coisa impossível de ser pensada em Itabuna. Nesse momento, com a abertura de uma academia de capoeira no centro da cidade, jovens universitários começam a se interessar pela capoeira. Entre estes jovens, havia alguns militantes de organizações políticas empenhados em se opor ao regime por meio de técnicas de guerrilha. Anande começou a dar aulas de capoeira para este grupo sem saber exatamente do que se tratava e, algum tempo depois, foi preso. Na cadeia teve contato com as ideologias de esquerda e com intelectuais que lhe transmitiram as linhas gerais de suas propostas<sup>123</sup>.

Algum tempo depois de sair da cadeia e de ter rompido relações com Suassuna (que lhe teria denunciado à polícia), Anand, junto com sua esposa que era socióloga, funda o grupo de capoeira Capitães d'Areia (id.). Outros cinco mestres de capoeira simpatizantes com a proposta de Anande associam-se a ele. Em 1971, segundo Reis (2000), "foi inaugurada a primeira sede da Academia de Capoeira e Grupo Capitães d'Areia situada no bairro da Barra Funda. Em seguida, o grupo se mudou para o Bom Retiro e depois para o Brás" (p. 140-5).

Segundo esta autora, a proposta do grupo se opunha a "esportivização" nacionalista que vigorava em outras academias da cidade e encontrava sua expressão máxima nos regulamentos da Federação. Para os líderes deste grupo a capoeira foi um "instrumento de libertação do escravo", e também podia ser usada para libertar outros grupos oprimidos. Reis afirma que a rápida e crescente "expansão das instalações do grupo indica que havia um público receptivo

---

<sup>122</sup>Em Itabuna, este agente era conhecido na capoeira como "cabelo doido", em São Paulo, ficou conhecido como Almir das Areias depois da fundação do grupo Capitães d'Areia, mais tarde, nos anos 90, por motivos espirituais, muda seu nome para Anandedas Areias. Usarei este último nome para designar este agente, já que este é nome pelo qual ele é conhecido atualmente, e para indicar que meus dados foram construídos a partir de sua memória atual. Reis (2000, 1991) utiliza o nome Almir das Areias, quando seu trabalho for referência, este nome será mantido.

<sup>123</sup>ANAND, Mestre. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Vila Cultural Berimbau da Cidadania. 19/02/2011

a essa capoeira, vista como uma manifestação brasileira de resistência popular" (id.).

As alianças com intelectuais foi um elemento importante do projeto de Anande das Areias. O grupo de capoeira Capitães d'Areia estabeleceu amplas alianças com diversos setores da intelectualidade paulistana, sobretudo, aquela vinculada com ideias socialistas. Conforme afirma Reis (2000),

[as pessoas que formavam o *Capitães d'Areia*] contaram com o apoio de intelectuais e professores universitários de São Paulo que identificados com a sua proposta transformadora para a capoeira, oferecerão voluntariamente seus serviços. Dentre eles estavam o iminente sociólogo Clóvis Moura, Miroel Teixeira, àquela época diretos do Instituto de Artes Dramáticas da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, Roberto Medina, preparador físico do São Paulo Futebol Clube e o médico Osmar Oliveira do Corinthians Futebol Clube (REIS, 2000, p. 144).

Dentro deste grupo de capoeira, ao que parece pela primeira vez na história capoeira, visões de mundo secularizadas sobre a capoeira passam a ser construídas. Anande das Areias afirma que o encontro do grupo Capitães d'Areia com diversos intelectuais possibilitou que ele tivesse acesso a ampla bibliografia que inclui os estudos sobre a capoeira de Édison Carneiro, Waldeloir Rego, os estudos de Clóvis Moura sobre a resistência escrava e literatura sobre a escravidão nos Estados Unidos. Estes estudos permitiram que ele buscasse respostas acerca da origem da capoeira e o levaram a notar essa prática como uma “arma do oprimido”, nas suas palavras, “[depois destes estudos] eu vou descobrir a história da capoeira e descubro [...] [que a capoeira] é um instrumento que serve de libertação ao oprimido [como uma forma] de lutar pela sua liberdade<sup>124</sup>”.

Além disso, o capoeirista afirma que construiu uma nova forma de pensar sua vida, abandonando narrativas religiosas e assumindo uma narrativa histórica. Ele afirma que:

[a procura pela origem histórica da capoeira] me leva a entrar em contato com a história do meu país, com a história do Brasil, entrando em contato com a história do meu povo e refletir sobre minha própria história, que eu era aquilo, não era porque Deus quis, era por causa de uma história, um pouco da história do Brasil, da

---

<sup>124</sup>ANANDE, Mestre. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Vila Cultural Berimbau da Cidadania. 19/02/2011

história do oprimido e da minha própria história (ANAND, Mestre. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Vila Cultural Berimbau da Cidadania. 19/02/2011.)<sup>125</sup>.

Os membros dos Capitães d'Areia também atrelavam novas práticas aquelas tradicionalmente ligadas à capoeira. Um elemento importante neste sentido é que os Capitães d'Areia se constituem não mais como uma academia de capoeira, mas como um Centro de Cultura Popular que “tinha a capoeira como eixo”, todavia, a capoeira entendida “não só como luta, uma defesa pessoal, um esporte, mas a capoeira como cultura, a capoeira como arte, a capoeira como música, como dança, a capoeira essa coisa multidisciplinar”. Além da capoeira, o centro de cultura popular desenvolvia ainda atividades ligadas ao teatro, à dança, ao folclore e, também, um time de futebol (Entrevista com Anande das Areias).

As produções artísticas dos Capitães d'Areia eram veiculadas junto com a produção de artistas da “vanguarda cultural”, que se estabelecia em São Paulo, ligadas à música popular, representada por nomes como Tom Zé, João Bosco e Gonzaguinha. Estes artistas se apresentavam em uma rede de apresentações organizadas por professores de cursinhos pré-vestibulares e universitários onde os Capitães d'Areia eram também convidados (Entrevista com Anande das Areias). O bailarino Klaus Viana também se aproximou do grupo e chegou a afirmar no Jornal Folha de São Paulo que “a capoeira poderia ser o balé clássico do Brasil” (apud REIS, 2000, p. 144-5).

Os Capitães d'Areia retomaram a prática corrente em muitas academias de capoeira de Salvador, realizavam apresentações relacionadas ao “folclore baiano” que incluíam “samba de roda”, “maculelê”, “puxada de rede”. Reis afirma que esse grupo tinha uma “concepção dinâmica do folclore” e conseguia espaço para se apresentar numa rede de colégios da capital. Quanto ao teatro, era feito por alunos do grupo e fazia paralelismo entre a opressão do escravo e a opressão do operário brasileiro (REIS, 2000, p. 147-8).

Outro elemento importante deste processo de mudanças promovido pelos Capitães foi a sistematização e normatização dos rituais ligados à capoeira.

---

<sup>125</sup>Reis (2000), também destaca a influência historicizantes nos discursos e práticas dos Capitães d'Areia, segundo ela, trata-se de uma “capoeira engajada, que destaca o conflito de classes, incorpora também a crítica social do negro” e enfatiza que “é importante notar que, ao relacionar o conceito de etnia ao de classe social, os Capitães se aproximam das colocações da escola paulista de sociologia, que desde a década de 50 já denunciava em sua produção acadêmica a farsa do mito da democracia racial no Brasil, a partir de uma perspectiva marxista” (p. 146-7).

Assim como a Federação de Capoeira, o grupo Capitães d'Areia também realizou um processo de normatização e sistematização da capoeira, porém, diferente dos primeiros, este último utilizou-se das narrativas históricas para organizar o sistema de ensino da capoeira. Anande afirma que a capoeira tinha agido em sua vida como um fator de transformação, de mudança da sua condição social e subjetiva. Para ele, a capoeira tinha servido como uma forma de “aumento da autoestima”, de “ampliação da consciência” e de construção de uma “consciência política”.

Depois de realizar aquilo que os sociólogos chamam de “imaginação sociológica”, isto é, uma tentativa do agente em relacionar sua vida pessoal com os processos históricos mais amplos da sociedade, Anande buscou organizar um método de ensino que possibilitasse a todos os seus discípulos este mesmo caminho. Desse modo, pensou o processo de libertação do indivíduo pela capoeira como um processo de libertação, tal qual ocorreu imaginariamente com o escravo. O discípulo iniciante seria como o escravo preso na mente e no corpo pela dominação senhorial, no entanto, com o aprendizado dos movimentos, músicas e histórias da capoeira ele vai se libertando gradualmente, até se tornar quilombola, depois liberto, vagante, reflexivo e livre<sup>126</sup>. Em cada um desses estágios os movimentos, as músicas e as histórias iriam se complexificando de forma que, partindo do mais simples ao mais complexo, todos os interessados pudessem aprender independente da idade ou características físicas. Cada nível de aprendizado é indicado por um objeto trazido junto à roupa do capoeirista<sup>127</sup>.

No nível das ideias ou do discurso, Anande das Areias deixa de associar o conhecimento da capoeira a um dom divino, dado por Deus ou

---

<sup>126</sup>No decorrer de sua trajetória Anande das Areias fez reformulações nesses estágios, que envolviam três níveis e depois passaram para seis níveis. Em entrevista cedida a Reis (2000, p. 146), Almir das Areias sintetiza da seguinte forma o projeto de aprendizagem da capoeira em relação à história do “negro” no Brasil: “O negro quando era Escravo estava começando a mexer seu corpo para aprender a lutar e poder fugir, enfrentar os capitães-do-mato. É o aprendizado. Depois, quando ele já aprendeu um pouco e fugiu, vira Quilombola, quando a capoeira já é uma arma pra ele, mas ainda não muito aperfeiçoada. Na terceira fase ele é o Liberto, o negro depois da abolição, malandro, sobrevivendo em maltas perigoso, uma fase em que a capoeira já é vida dele [sic]. Depois que ele se forma vira um Capitão da Areia porque ninguém conhece mais a vida do que um capitão da areia. É como um trombadinha, que viveu tão difícil que já aprendeu tudo na vida [...] Então o capoeirista que se forma tem que ser como um capitão da areia no conhecimento da vida, no conhecimento do povo, da filosofia da capoeira”.

<sup>127</sup>Em oposição ao sistema de graduação da Federação de Capoeira, os integrantes do grupo Capitães d'Areia “usaram em sua graduação símbolos da opressão branca, como correntes e cordas [...] e da resistência negra com o lenço de seda, que, segundo conta, no meio da capoeira era usado no pescoço pelos capoeiras cariocas do fim do século passado para precaver-se do corte da navalha” (REIS, 2000, p. 146).

conquistado junto aos ancestrais, e passa associá-lo a um processo histórico de tomada de consciência. Tal qual na dialética hegeliana que embasava muitos trabalhos sobre a escravidão no período, o negro aparece como um indivíduo alienado pela dominação senhorial, na medida em que vai conhecendo a realidade (e desenvolvendo a capoeira) este indivíduo torna-se cada vez mais livre. A liberdade aqui é entendida como a posse de uma consciência histórica que é concomitante a um saber, garantindo a funcionalidade da capoeira como uma “arma do oprimido”. Trata-se da narrativa secularizada mais desenvolvida e refinada no interior de um grupo de capoeira até então. No nível das relações de poder, assim como no caso da Federação de Capoeira, há um aumento da sistematização do saber oral e corporal da capoeira que culmina com um maior grau de dependência do discípulo para com o mestre e, também, atende aos hábitos escolares dos novos discípulos. Além disso, há o estabelecimento de mecanismo de consagração do discípulo a partir de um “sistema de graduação”. O mestre de capoeira aparece nesse discurso como alguém que detém a consciência superior sobre a vida e que é produto da sua difícil trajetória de enfrentamento com os grupos dominadores, nesta condição é capaz de ensinar a seus discípulos instrumentos e armas para que possam se libertar. Esse discurso é reforçado pela própria trajetória pessoal de Anande das Areias, marcada pela subalternização e pela dificuldade de conquistar uma posição social valorizada no campo social.

Assim, como outros mestres fundadores como Bimba e Pastinha, Anande das Areias teve certo reconhecimento no campo cultural. Ele foi “convidado a desempenhar o papel de cantador nordestino na novela *Meu Pé de Laranja Lima*, levado ao ar pela TV Bandeirantes, em 1980”. Já “em 1983, a convite de Clóvis Moura, Anande (na época conhecido pelo nome de Almir) escreve o livro *O que é capoeira*, publicado pela editora Brasiliense” (REIS, 2000, p. 147-8).

Nos anos 80, o grupo Capitães d’Areia, que já tinha espalhado diversos grupos na Grande São Paulo, perde sua importância política. Reis (2000, p. 148-9) afirma que “o teor da denúncia social embutida na proposta para a capoeira que apresentavam os Capitães, começa a perder força” devido aos “novos ventos da redemocratização que começam a soprar no país, ampliavam-se gradualmente os canais para a expressão das injustiças e desigualdades sociais, através do ressurgimento dos movimentos populares, da reorganização dos partidos políticos e do fim da censura”. Nos anos 90, depois de muitas cisões internas dentro dos

Capitães d'Areia, Anande passaria a desenvolver novos projetos para a capoeira no sentido de transformá-la em instrumento terapêutico<sup>128</sup>, neste contexto surge a proposta radical da *somacapoeira* com o intuito de aprofundar a “perspectiva libertária da capoeira”.

### 3.4 SOMATERAPIA E CAPOEIRA

A somaterapia é uma forma de terapia criada por Roberto Freire<sup>129</sup>. Segundo seu criador, esta terapia foi desenvolvida para tratar “desequilíbrios emocionais e psicológicos” de pessoas que sofreram repressão física e psicológica do Estado autoritário brasileiro ou das “famílias burguesas” do país. Segundo ele, trata-se de um sistema multidisciplinar de conhecimento científico orientado pelo pensamento anarquista. Seus pressupostos científicos ligam-se à bioenergética desenvolvida por Wilhelm Reich e à Gestalterapia (FREIRE, 1988, p. 12-4).

Nessa prática do conhecimento, parte-se do pressuposto de que o corpo (ou *soma*) é um “todo abrangente de energia vital materializada em algo pulsante, dinâmico, metabólico e finito” que se individualiza na “totalidade viva da pessoa” caracterizada pela “percepção e conscientização da [sua] unicidade funcional e dinâmica”. Cada um desses *somas* individualizados tem necessidades orgânicas cuja satisfação lhes permite ter prazer. As instituições sociais deveriam ser formas de resolver “as dificuldades de realização e sobrevivência” e, desse modo, possibilitar prazer ao indivíduo somático, no entanto, com a criação do Estado, as instituições deixam de servir ao prazer e passam a impor obediência ao

---

<sup>128</sup>Segundo Reis (2000), a partir de 1990 a denúncia social característica do projeto dos Capitães d'Areia perde espaço para uma proposta de libertação mais subjetivista que “ênfatisa a autorreflexão e o autoconhecimento do praticante de capoeira” em detrimento da crítica social (p.148-9).

<sup>129</sup>Joaquim Roberto Corrêa Freire (1927-2008) atuou como escritor, jornalista, dramaturgo, psicanalista e médico. Formou-se no curso de medicina em 1952 e desenvolveu pesquisa na área de endocrinologia no Brasil e na França até 1954. Em 1955, abandona as pesquisas na área de medicina e começa a participar do curso de formação da Sociedade Brasileira de Psicanálise em São Paulo. Viaja diversas vezes para o exterior para participar de curso sobre bioenergética com os discípulos Wilhelm Reich e de gestalterapia com os discípulos de Frederick Perls. Durante as décadas de 1950 a 1960, participa ativamente da produção teatral que ocorria em torno da Escola de Artes Dramáticas e do Teatro de Arena, chegando a ocupar a direção do Serviço Nacional de Teatro. Nos anos 60, afasta-se da psicanálise freudiana e intensifica suas pesquisas na teoria de Reich. Na década de 70, como resultado de seus trabalhos sobre teatro e psicanálise, desenvolve uma terapia polêmica chamada de somaterapia (Enciclopédia Itaú Cultural. Disponível em: <[http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia\\_teatro/index.cfm?fuseaction=personalidad\\_es\\_biografia&cd\\_verbete=8927](http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia_teatro/index.cfm?fuseaction=personalidad_es_biografia&cd_verbete=8927)>. Acesso em: 10 fev. 2012).

custo dos prazeres individuais. A somaterapia seria um meio para que o indivíduo volte a ter prazer inviabilizado pelo Estado e que passe a se defender das interferências Estatais na sua forma de ter prazer (FREIRE, 1988, p. 17-20).

Como a somaterapia atua para que o *soma personalizada* consiga ter prazer na vida social? Isso ocorre por meio de uma prática chamada “organoterapia” que atua sobre a unidade corpo e mente do indivíduo orgânico. Esta prática supõe que os fenômenos neuróticos responsáveis pela perda do prazer são causados por uma “distribuição defeituosa e imprópria de energia” que, por sua vez, é causada por “bloqueios permanente de sexualidade”. Estes bloqueios manifestam-se em couraças corporais que impedem que o indivíduo tenha prazer ao se relacionar com outros corpos. Portanto, a organoterapia age por meio de exercícios corporais nestas couraças mentais e por meio de ferramentas psicanalíticas nos níveis psicológicos da pessoa. O fim da organoterapia é possibilitar que a pessoa volte a ter orgasmo, “instrumento natural e espontâneo de nossa fisiologia para corrigir a má distribuição energética, graças à dissolução súbita e provisória do ego da pessoa e a um ‘curto circuito energético’ que rompe barreiras neuromusculares de suas couraças” (FREIRE, 1988, p. 33).

Freire afirma que essas ideias são concepções científicas comprovadas por diversas pesquisas realizadas no campo da bioenergética. No entanto, afirma a aproximação dessas pesquisas a certas prerrogativas da “filosofia oriental” que, a partir de experiências empíricas, puderam ser destituídas de suas características teológicas (p. 36).

De modo diferente da psicanálise, que utiliza a fala do paciente como o principal meio terapêutico, a somaterapia tem nos exercícios corporais sua parte fundamental. Um conjunto de exercícios foi desenvolvido por Roberto Freire nos anos 70, a partir de técnicas de preparação de ator. Estes exercícios visam localizar “bandeiras” (índices de problemas neuróticos) no comportamento dos praticantes, como, por exemplo, a sensação de ridículo, a vergonha, a inibição, náuseas, vômitos e sudoreses. Em um amplo repertório de exercícios, foram escolhidos para integrar a somaterapia aqueles que despertam mais “bandeiras” em “pessoas de classe média, educadas nos tradicionais padrões autoritário e moralista da burguesia capitalista brasileira” (p. 80-5).

Freire argumenta que enfrentava o seguinte problema com seus pacientes. Depois de algum tempo de terapia, eles conseguiam vencer seu medos,

não obstante, os outros indivíduos, percebendo o fortalecimento dos praticantes de soma, começaram a desenvolver novas formas de repressão. Entendo que a capacidade de luta é algo inerente ao “homem”, ou seja, “uma forma de energia pura oriunda de seu instinto biológico e de sobrevivência natural e convivência ecológica com o meio ambiente”, e Freire procurava encontrar meios para que a pessoa na condição de “escrava” (alienada de sua capacidade de lutar) depois de passar pela *somaterapia*, pudesse continuar lutando por si própria contra a opressão dos que “lutam contra a luta dos outros” (as elites, o Estado, etc.) (p. 157-160).

Seu primeiro contato com a capoeira foi quando realizou uma matéria para a *Revista Realidade*, em 1967, na academia de mestre Pastinha e, desde aquele momento, interessou-se pela capoeira. Dez anos depois, quando desenvolvia trabalhos de *somaterapia* em São Paulo, teve acesso a uma entrevista de Anande das Areias (na época Almir das Areias) que trazia uma narrativa histórica e uma narrativa pessoal da capoeira. Nessa narrativa, Anande identificava a capoeira à “necessidade de liberdade dos negros”, que depois se transforma na necessidade dos “pobres” e “pessoas simples” em aprender alguma coisa para se defenderem. Além disso, na época, Anande dizia se confrontar com a Federação de capoeira que, devido à entrada de “gente grã fina” na capoeira, iniciava-se um processo de descaracterização desta arte que “simboliza o povo” brasileiro (p. 159-163).

Do encontro entre Roberto Freire e de sua proposta de *somaterapia*, uma terapia corporal e psicológica voltada para a liberação do prazer individual que libertava a capacidade de luta do indivíduo contra as opressões sociais, com Anande das Areias e seu entendimento da capoeira como “arma do oprimido” desenvolve-se, mais tarde, como produto de disputas internas, a *somacapoeira*. Bernardo Pellegrini<sup>130</sup>, que participou dos grupos de *somaterapia* em São Paulo na década 90, conta que algumas pessoas do grupo de somaterapeutas ao qual pertencia começaram a discordar acerca da obrigatoriedade da prática da capoeira instituída por Freire, diz ele que “o pessoal da soma brigou por que achou que a capoeira não devia ser obrigatória, aí o Roberto Freire radicalizou, se quiser fazer soma tem que fazer capoeira, então um grupo de terapeutas saiu, e ele formou outro grupo”. Este segundo grupo se aprofundou na prática da capoeira, definindo a capoeira angola

---

<sup>130</sup>Bernardo Pellegrini é um personagem central para a capoeira de Londrina nos anos de 2000, sua trajetória é descrita em detalhes no próximo capítulo.

como modelo de prática a ser seguido pelos somaterapeutas. O grupo dissidente, mesmo discordando da obrigatoriedade da capoeira, procurou a Anande das Areias e desenvolveu projetos que deram o nome de *somacapoeira*<sup>131</sup> (ANAND, Mestre. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Vila Cultural Berimbau da Cidadania. 19/02/2011).

Essa proposta de capoeira, mais tarde, foi vinculada às políticas públicas de cultura da cidade Londrina, no Paraná, onde resultaram profundas mudanças nos modelos de organização e prática da capoeira desta cidade, que eram mais próximos àquele desenvolvido no grupo Cordão de Ouro. Este processo será analisado no próximo capítulo.

### 3.5 O DECLÍNIO DA VALENTIA: GRADUAÇÃO, LINHAGEM E PUREZA DA CAPOEIRA BAIANA

Em São Paulo, alguns migrantes baianos encontram condições razoáveis para construir um modo de vida baseado no ensino da capoeira. Uma primeira estratégia para a construção desse novo modo de vida é competir no circuito das lutas livres (já em decadência) ou no mercado das artes marciais, onde as lutas orientais predominavam. Os fundadores da capoeira paulistana usaram como estratégia a ideia de que a capoeira era uma “arte marcial brasileira” e, aproveitando do sentimento nacional, conseguiram estabelecer um público interessado na capoeira. Eles também procuraram adeptos entre os jovens estudantes tentando reatualizar o ideal da valentia, o que também contribuiu para o interesse na capoeira. No entanto, esta estratégia parece não ter sido bem sucedida para conquistar novos adeptos, já que os interessados na capoeira estavam mais próximos dos valores dos *sportmans*, isto é, praticar a capoeira como uma forma de desenvolvimento físico.

Outro conjunto de estratégias foi voltado para o campo da cultura. Em um momento onde o mercado cultural era restringido pelo Estado autoritário, as academias de capoeira serviram de espaço para o fomento de discursos identificados com a cultura popular brasileira e com o socialismo. A principal estratégia foi tornar a capoeira uma arte, aproximando-a do folclore e

---

<sup>131</sup> A somaterapia foi um elemento muito importante na difusão da prática da capoeira angola no sul do Brasil, sobretudo, entre os grupos de classe média. No entanto, não existem trabalhos sobre este tema, a exceção é o documentário Soma: Uma terapia anarquista, dirigido por Nick Coper. Agradeço ao pesquisador Celso de Brito pelas indicações.

reinterpretando-a sobre o viés da luta pela liberdade. Outra estratégia, agenciar outras práticas culturais no espaço das academias, como o teatro e a dança. Mais tarde, nos anos 90, Reis (2000) registra academias de capoeira que defendem a capoeira como “expressão da raça negra” no Brasil, processo este que ocorre no bojo da revitalização dos movimentos sociais, sobretudo, dos movimentos negros e do movimento que convencionalmente chamou-se reafricanização.

De forma muito arguta, Reis encontrou um ponto em comum em todas estas propostas de capoeira. Trata-se da preocupação com os sistemas de graduação, que afirmou ser “medida de identidade dos diferentes segmentos da capoeira paulistana”, já que “é a graduação que estabelece a identidade do grupo” e que esses “símbolos usados para promover os alunos são [...] o principal sinal de distinção entre os grupos”. Apesar de distintos, tais símbolos “se organizam a partir de uma mesma estrutura interna”, estrutura bastante simples, em cada sistema os símbolos são hierarquizados para representar o “grau” de domínio do discípulo nas técnicas da capoeira. Ela notou, ainda, que a existência de um sistema de graduação é a principal diferença existente entre “a Regional de Bimba e a ‘Regional paulistana’” (2000, p. 158-9).

Mestre Bimba, segundo nossa interpretação, foi o responsável por criar, institucionalizar os valores da valentia dentro de uma prática esportiva, a capoeira regional. A capoeira regional se constitui como um “novo bem”, apresentou-se como alternativa à necessidade de se impor como valentão no espaço urbano, a valentia torna-se cada vez mais simbólica e passa a ter como referência a pessoa de mestre Bimba. Mais este mestre não se sentia desafiado por seus discípulos, afinal, tinha conquistada a “fama” de grande lutador tanto nas ruas da cidade quanto nos ringues. Além disso, era uma espécie de herói fundador, a capoeira regional só fazia sentido em relação a sua pessoa.

Na capoeira de São Paulo, relações bem distintas se estabelecem. Quando saíram da Bahia, os mestres de São Paulo não eram reconhecidos como “mestres”. Isso porque haviam duas instâncias de reconhecimento, as ruas da cidade onde se devia provar seu valor na “roda da valentia” ou a emissão de um certificado por algum outro mestre envolvido no processo de academização da capoeira. Uma evidência disso é que, em 1972, os capoeiristas de São Paulo patrocinaram uma viagem de mestre Bimba para São Paulo e, neste encontro,

receberam das mãos desse mestre o certificado de “mestres pioneiros da capoeira de São Paulo” (Revista Praticando Capoeira, ano 1, n. 3, s.d).

Entre os capoeiristas vindos da Bahia, as rupturas nas relações entre discípulos e mestres foram comuns e geraram novas academias. Um exemplo é o caso de mestre Anande que, após treinar três anos na Bahia e dois anos em São Paulo, encontra meios para fundar sua própria academia e seu próprio projeto de capoeira. Desse modo, a questão do controle ao acesso ao saber da capoeira e legitimação dos praticantes eram problemas de primeira ordem para os capoeiristas de São Paulo.

Dois caminhos se apresentaram aos capoeiristas de São Paulo. O primeiro estava relacionado a um projeto de esportivização radical que era apoiado pela Federação de Capoeira e encontrava ressonâncias nas políticas estatais. Por este caminho, a Federação estabeleceria um currículo que seria seguido por todas as academias de capoeira e somente mestres reconhecidos por esta instituição teriam a legitimidade no ensino da capoeira, os campeonatos serviriam como mecanismos de consagração de grupos e capoeiristas, e a legitimidade desta prática se encontraria nos discursos da educação física e da política esportiva nacional. A *illusio* sustentada por esse campo seria a ideia do capoeirista atleta que alcançaria sua consagração máxima nos jogos olímpicos. Embora continue a ter adeptos, esse caminho foi descartado por grande parte dos capoeiristas.

O segundo caminho tinha relação com o desenvolvimento dos mecanismos criados pelos mestres baianos do início do século XX, trata-se de um aprofundamento do que chamei “esportivização e culturalização da valentia”, isto é, a tradução dos valores da valentia para o campo do esporte e da cultura. Por este caminho, cada mestre de capoeira que comandasse uma academia estabelecia os métodos e os conteúdos a serem ensinados e reconheciam o domínio que os discípulos tinham da capoeira segundo critérios próprios. Além do mestre, as rodas de capoeira apresentam-se como importante instância de legitimação entre os capoeiras, ainda que os critérios de medição sejam variáveis segundo a diversidade de academias. A legitimidade do mestre para organizar essas práticas viria, em maior medida, de sua ancestralidade e, em menor medida, da sua ligação com a Bahia.

A noção de linhagem aparece com grande força na capoeira de São Paulo. Em uma pequena nota, Reis notou a centralidade da ideia de linhagem para o

reconhecimento do capoeirista em São Paulo, segundo ela “o sistema de aprendizado da capoeira tem um componente iniciático, onde o saber, na forma dos fundamentos, é passado oralmente pelo mestre. A linhagem do capoeirista, ou seja, com que mestre se “formou”, irá conferir-lhe maior ou menor legitimidade no universo da capoeira” (p. 159-160, n. 5). Assim, a ideia de linhagem supõe um laço imaginário entre mestre e discípulo, que serve para atribuir valor a este último dentro do universo da capoeira. No entanto, essa ideia não se restringe ao mestre ao qual o discípulo teve aulas de capoeira, mas aos mestres que ensinaram a este até chegar a um mestre fundador (mestres baianos do início do século, sobretudo, Bimba e Pastinha), como mostrou (BRITO, 2010)<sup>132</sup>.

A noção de linhagem é uma crença diametralmente oposta à ideia de valentia. Na valentia, cada um deve demonstrar o seu valor pessoal por meio de exercícios marciais e místicos contra outros valentões ou contra a polícia. A valentia assume os códigos de distinção da aristocracia rural (a ideia da nobreza como dom divino) e das crenças africanas (a ideia da intervenção contínua dos ancestrais no mundo visível), porém, recusa a ideia de “sangue”, isto é, a transmissão hereditária dos valores pessoais. Na linhagem, os mesmos valores são retomados, porém, enfatizam-se os valores dos mestres da linhagem em detrimento dos valores do indivíduo.

Em meio aos processos de homogeneização empreendidos pelo Estado, e abarcados em parte pelos capoeiristas ligados à federação, as academias de capoeira retomam a crença nas linhagens que vigorou por muito tempo no interior das famílias patriarcais como forma de restrição no acesso à produção de seus bens simbólicos. Os mestres de capoeira perceberam rapidamente que o projeto da Federação significaria uma restrição na sua autonomia para gerir suas academias, e prefeririam retomar métodos não burocráticos de controle dos dons ligados à capoeira, ainda que em menor medida emprendessem também uma sistematização do ensino e emissão de diplomas e certificados.

A ligação entre mestre e discípulo foi um dado importante em outros momentos da capoeira, no entanto, de maneira diferente do que aconteceu em São

---

<sup>132</sup> Brito (2010) mostra como no Rio de Janeiro, na década de 70, ocorreram processos de esportivização racional da capoeira que culminaram com oposições que enfatizavam a ancestralidade da capoeira e construíram um sistema de identificação da capoeira baseada na ideia de “linhagem” e de “fundamentos” e que retomavam a figura de mestre Pastinha como ancestral fundador da capoeira angola (p. 45-51).

Paulo. Nos relatos dos velhos capoeiristas mostram que estes aprendiam com diversos mestres e que cada mestre possuía um tipo de saber, deste modo não há uma monopolização dos modos de fazer e desenvolver a capoeira como ocorre com a ideia da linhagem. Como vimos no caso de Besouro, o interesse dos praticantes de capoeira do início do século XX era o de aproximar-se dos atos de bravura e valentia dos capoeiras.

Outro elemento reatualizado neste contexto é a ideia de pureza da capoeira baiana, de certo modo uma reapropriação pelos imigrantes baianos do “mito da baianidade” que como vimos no início do capítulo anterior diminuía os antagonismos entre as elites e os setores subalternos da cidade de Salvador ao propor uma estrutura comum de valores partilhada por todos habitantes da Bahia. Reis (2000, p. 133-4) nota que em meio às dificuldades e ao preconceito que enfrentavam os capoeiristas na cidade de São Paulo, e também em meio às suas estratégias de valorização da capoeira e a outras práticas marciais, estes agentes utilizaram-se de símbolos de “exaltação” de sua terra natal difundidos no campo artístico cultural para construir suas identidades sociais<sup>133</sup>. Estes símbolos são usados para construir o espaço das academias (lugares da Bahia ajudam a dar nome para as academias de capoeira, fotos e outras referências participam da decoração e as práticas ligadas a folclore são executadas), as músicas de capoeira, lugares da Bahia são evocados e os mestres desta região, louvados.

Essa noção de pureza articula-se no campo das relações que ocorre dentro das academias de capoeira para estabilizar as posições dos mestres baianos. A ideia de que a capoeira baiana é mais pura serve tanto para legitimar os antigos e novos mestres de capoeira, e os envolver em uma áurea mística, quanto para restringir a formação de novos mestres nascidos em São Paulo, e que são mais favoráveis ao projeto de esportivização radical. Não a toa é que Reis (ib., 156) nota um processo de rebaianização da capoeira de São Paulo em meados dos anos de 1990, processo este encabeçado por capoeiristas nascidos em São Paulo e oriundos das classes médias, o que implica uma aproximação com os “fundamentos” da capoeira angola.

---

<sup>133</sup>“Essa diáspora dos capoeiristas espalhará a pureza da capoeira baiana pelo centro-sul do país, no bojo de um processo de exaltação da 'baianidade', via Caetano Veloso, Gilberto Gil, Gal, Bethânia e João Gilberto na música, Jorge Amado na literatura e Glauber Rocha no cinema” (REIS, 2000, p. 133).

As ideias e práticas ligadas à linhagem e à valentia constituem uma nova *illusio* para os capoeiristas na capital metropolitana e que será difundida por outras regiões dentro dos fluxos destes indivíduos. Do novo modo de vida dos mestres de capoeira em São Paulo surgem novas regras e objetos tácitos ligados ao mundo da capoeira, a ideia do jovem valente que conquista respeito por meio de suas práticas marciais perde espaço e um novo conjunto de pressupostos é assumido implicitamente por aqueles que investem suas energias e bens no campo da capoeira. Esses novos objetos de desejo podem ser depreendidos da carreira e dos valores de mestre Suassuna.

Mestre Suassuna é hoje um dos mais respeitados mestre de capoeira, possui dezenas de academias de capoeira no Brasil e filiais em mais de 15 países. Em entrevista ao programa “O Jogo do Mestre”<sup>134</sup>, ele demonstra que considerava sua vida em São Paulo um teste divino, no qual Deus disse “se você passar, você vai se dar bem” e, dessa forma, considera-se um vencedor, já que saiu de casa “sem nada”, passou dificuldades e atualmente tem uma vida confortável. Segundo ele, quando volta para sua cidade, seu irmão que é engenheiro costuma comparar-se a ele, afirmando: “eu [irmão de Suassuna] moro aqui na Bahia não posso nem ir à São Paulo, você tá com a capoeira e viajou o mundo todo, eu quero ver qual a diferença entre ser médico, engenheiro, eu acho que ser capoeirista é melhor”, ao que Suassuna responde “eu digo que não seu, que sou mais feliz sou”.

Nessas ideias, Suassuna não ressalta o sucesso econômico e, sim, sua vida feliz de viver como capoeira e poder viajar para o mundo, ser reconhecido sem a necessidade de passar pelas instâncias formais de ensino como fez um dos seus irmãos. É claro que tal estilo de vida só é possível na medida em que Suassuna lidera uma linhagem com milhares de participantes que tem nele a principal referência e fonte de legitimidade para a capoeira que praticam<sup>135</sup>. Com a criação do modelo de academias de capoeira cujos praticantes estão ligados por laços de linhagem, é a possibilidade de ter acesso a tais bens que norteia o comportamento de muitos capoeiras.

---

<sup>134</sup>YOUTUBE. Jogo de mestre: entrevista com mestre Suassuna. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=mltKjcMoJUk>. Acesso em: 21 fev 2012.

<sup>135</sup>Sobre a difusão internacional das academias com base no sistema de linhagens, cf. Brito, 2011.

## CAPÍTULO 4

### CAPOEIRA E CAPOEIRISTAS EM LONDRINA

Em 1929, uma empresa inglesa, a Companhia de Terras do Norte do Paraná, comprou e loteou uma extensa área de terras férteis que, segundo o projeto inicial, daria origem a pequenas e médias propriedades rurais cuja população não ultrapassaria 30 mil habitantes. Em 1934, foi fundada a cidade de Londrina que atraiu grande número de indivíduos e famílias de diversas nacionalidades (espanhóis, italianos, japoneses, portugueses, entre outros), de diversas regiões do país (paulistas, mineiros, baianos, “nordestinos”) que vieram trabalhar na abertura da floresta e nas fazendas que se desenvolviam em torno da cidade. Com os lucros da cafeicultura, rapidamente as pequenas e médias propriedades perdem espaço para as grandes propriedades, os lucros da exportação de café permitem a formação de uma elite profundamente comprometida em dar ares modernos para a cidade. Devido a esta motivação, grandes avenidas e prédios são construídos seguindo a estética modernista. Uma imprensa atuante e crítica das políticas desenvolvidas na capital também se organiza na cidade, os primeiros cursos superiores também se organizam precocemente na medida em que os lucros do café são revertidos para a urbanização e industrialização da cidade. A população cresce rapidamente, em 1970, Londrina já tinha mais de 229 mil habitantes, em 2000, eram 446 mil e em 2010 o número chegava a 507 mil. A criação de grandes conjuntos habitacionais nas periferias da cidade onde ficavam as fazendas de café, evitou, em parte, um processo de favelização comum aos grandes centros urbanos que crescem rapidamente (LONDRINA, 2004; IBGE, 2010).

Duas descrições da cidade londrinense podem ser feitas sem que nenhuma delas seja falsa. A primeira refere-se a uma cidade com “grande efervescência” e “vanguardismo cultural” que consegue se impor sobre o “moralismo provinciano” existente na cidade. Essa imagem é resultado do grande impacto da vida estudantil na cidade, que conta com diversas escolas de ensino superior e uma população universitária ampla em relação ao seu tamanho, essa sociabilidade estudantil teria impulsionado a criação de grandes festivais na cidade durante o regime ditatorial (FILO – Festival Internacional de Londrina, voltado para o teatro; FML – Festival de Música de Londrina) que, por sua vez, incentivaram diversos

jovens a se lançarem no campo artístico (LONDRINA, 2004; Entrevista Bernardo Pellegrini) <sup>136</sup>.

A outra imagem da cidade está ligada à exclusão e à discriminação que a população pobre sofre, sobretudo, os descendentes de nordestinos e as pessoas de pele mais escura. Desde os anos 40, pessoas autoidentificadas como negras formam associações recreativas e beneficentes como reação ao preconceito de cor e a discriminação racial existente neste lugar. No final dos anos 80, um movimento negro organizado começa a se impor na cena política da cidade, denunciando a permanência destes mecanismos de exclusão na mesma. Dados estatísticos, que correlacionam a cor de pele dos grupos populacionais aos níveis de renda e escolaridade, mostram que a parte da população negra ou parda tem os menores níveis desses indicadores. De acordo com Maria Nilza da Silva (2008; 2009), o plano cultural, esses processos se manifestaram durante toda a segunda metade do século XX, na glorificação dos “pioneiros” vindos da Europa e no não reconhecimento da existência e da participação de uma população não branca na construção da cidade, o que indica a persistência de políticas públicas centradas no ideário do branqueamento (ideias que ligam as pessoas de pele escura, e valores e hábitos associados a elas, a obstáculos ao desenvolvimento nacional e regional).

Foi no instante existente entre essas duas imagens que as práticas da capoeira desenvolveram-se na cidade. Assim, como ocorreu na cidade de São Paulo, migrantes (no caso de Londrina, nordestinos e paulistas) tentaram integrar na cidade um modo de vida baseado nas práticas da capoeira, para isso, construíram estratégias junto à pequena burguesia local, estabelecendo alianças com artistas e políticos interessados nesse modo de vida. Também em Londrina, as academias de capoeira competiram intensamente pelo monopólio do controle dessa atividade, levando a conflitos urbanos bastante próximos àqueles causados pelas maltas de capoeira do século XIX, como mostrarei mais adiante.

---

<sup>136</sup>Bernardo Pellegrini, secretário de cultura da cidade (2000-2004), que foi bastante atuante no campo cultural, ressalta, também, que a diversidade de origens dos colonizadores, a vida universitária e os festivais são responsáveis pelo clima “multicultural” da cidade. Segundo ele, “ela tem um componente cultural fudido, o cara vem do Japão com uma informação, vem do Brasil inteiro, você tinha [na cidade] uma japonês fazendo *rai-kai* aqui, lá você tinha uma mãe de santo fazendo macumba [...] então você tem essa diversidade” (PELLEGRINI, Bernardo. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Bar Madalena. Entrevista em 18/02/2011

#### 4.1 A DIFUSÃO DAS ACADEMIAS DE CAPOEIRA EM LONDRINA: A LINHAGEM PIONEIRA

Neste tópico tratarei da formação das duas principais linhagens de capoeira de Londrina. A maior parte das informações sobre a capoeira de Londrina foi construída a partir de entrevistas semi-estruturadas com pessoas que participaram destas academias desde sua fundação e, mais, tarde começaram a ensinar capoeira dentro dos canais abertos pela secretaria de cultura da cidade (tratarei deste processo mais adiante).

Na memória coletiva dos praticantes de capoeira da cidade de Londrina existem diversas menções a capoeiristas que passaram na cidade depois de 1960. Alguns dizem que os primeiros capoeiristas chegaram com seguranças dos magnatas do café, que buscavam prazer nos afamados bordéis da cidade. Outros relembram vários capoeiristas que passaram por lá fazendo exhibições de capoeira no centro londrinense. Mas todos concordam que foi mestre Lampião o primeiro a “desenvolver um trabalho com capoeira na cidade”.

De acordo com Almeida, em *Presença Negra em Londrina* (2004), Mestre Lampião nasceu em Salvador e depois se mudou para São Paulo, chegou à Londrina no final do ano de 1979 para trabalhar como segurança em uma feira de artesanato na cidade e, “durante a feira, costumava fazer umas ‘brincadeiras’ demonstrando um pouco como se jogava capoeira. O público, gostando de ver, começou a incentivá-lo a montar uma escola de capoeira aqui na cidade” (p. 95).

Segundo depoimentos de pessoas que foram seus alunos, mestre Lampião conheceu um pouco da capoeira em Salvador, mas começou realmente a dedicar-se a capoeira em São Paulo. Nesta cidade foi aluno de Mestre Zumbizão que dava aulas de capoeira no pátio da Escola de Samba Vai-Vai. Mestre Zumbizão, por sua vez, havia aprendido capoeira com Mestre Silvestre<sup>137</sup>, um dos frequentadores do grupo Cordão de Ouro em São Paulo e que, posteriormente, abriu sua própria academia no bairro de Santo Amaro. Mestre Lampião, antes de vir para

---

<sup>137</sup>“Silvestre Vítório Ferreira, na Bahia chamado Ferreirinha, aqui conhecido por Silvestre, foi aluno de Mestre Pastinha, treinou algumas aulas com Mestre Bimba e foi formado de mestre Caiçara. Em 1966 trouxe sua capoeira para São Paulo”. Mestre Silvestre foi o fundador do Grupo de Capoeira Vera Cruz e ensinou por muitos anos na Praça da Árvore em São Paulo. Em 1972, fundou a Federação Paulista de Capoeira, juntamente com outros Mestres. (Disponível em: <[http://grupogingarte.no.comunidades.net/index.php?pagina=1137991219\\_05](http://grupogingarte.no.comunidades.net/index.php?pagina=1137991219_05)>. Acesso em: 5 jan. 2011.

Londrina, conhecia profundamente o processo de academização da capoeira de São Paulo e era frequentador das rodas de rua desta cidade.

A seriedade, o mistério e a cordialidade com que Lampião é descrito remete sua imagem para as descrições feitas por Mello Moraes Filho e Manoel Querino no início do século XX. Segundo Almeida,

Homem de poucas palavras com cara de bravo, com voz tranquila e firme, transmite segurança e muita sabedoria. Lampião não gosta de dar entrevista, não gosta de dizer o nome completo, muito menos de falar sua idade (ALMEIDA, 2004, p. 95).

Mestre Vandí, um dos mais velhos discípulos de Lampião, descreve seu mestre como uma “pessoa reservada” de tal modo que só depois de 20 anos de convivência conseguiu estabelecer com ele uma relação mais íntima de amizade. Por razões difíceis de explicar, Lampião parece orientar seu modo de vida ao que chamei de “esportivização da valentia”, isto é, a construção de um modelo esportivo fundado numa visão de mundo religiosa e que tem nas artes marciais um meio de reconhecimento social. Como veremos, essas características seriam marcantes dentro de sua academia (Entrevista com Mestre Vandí).

Em meados de 1980, mestre Lampião funda a Associação de Capoeira Flor do Mar, no centro de Londrina, em uma sala alugada ao lado de uma academia de artes marciais orientais, onde funciona por 12 anos até a primeira metade da década 90 (id.). Mestre Vandí, que começou a frequentar esta academia aos 11 anos, no ano de 1981, descreve-a como um “ambiente de proteção”.

Segundo ele:

O ambiente da academia é um ambiente que não se encontra hoje, naquela época era uma coisa mais fechada, mas masculinizada. Eram poucas mulheres, mas era um ambiente de amizade. Hoje, depois de adulto, a comparação que eu faço é a seguinte: ali era o quilombo moderno, onde a gente podia se sentir protegido. Um protegia o outro e era uma irmandade que, às vezes, não tem hoje (Depoimento Mestre Vandí. Data: 16/02/2011).

Os praticantes vinham da periferia da cidade, em sua maioria se consideravam pessoas pobres, no entanto, havia alguns praticantes que eram pequenos comerciantes, outros eram funcionários públicos.

Segundo Vandi, mestre Lampião gostava de relacionar a capoeira a uma luta por libertação e ressaltava constantemente os aspectos combativos dessa prática. Segundo ele,

Sempre foi comentada na academia que a capoeira tinha surgido como forma de libertação [...] ele [M. Lampião] mostrava muito o lado do combate, que a gente tinha que mostrar para as pessoas que a capoeira não era só dança, não era só esporte, que ela era uma luta. Então o grupo Flor do Mar do Mestre Lampião era mais focado para o combate.

As atividades da academia eram de dois tipos, os treinos e as rodas. Os treinos, por sua vez, eram divididos em dois instantes: o aquecimento, exercícios de ginástica, que envolviam corridas, flexões, etc. e que duravam aproximadamente uma hora. Segundo Vandi era uma “preparação física muito forte [...] [que] não tinha preparação acadêmica da educação física, era um preparação militar”; e o treino de movimentos de capoeira, momento em que o mestre ia à frente das filas de discípulos e executava movimentos que seriam imitados pelos outros capoeiristas, também envolvia treinos “dois a dois”, onde o mestre passava uma sequência de movimentos diferentes que deveriam ser combinados para formar uma sequência contínua de ataque e defesa. Os movimentos eram escolhidos por Lampião, haviam movimentos ligados à sequência sistematizada por mestre Bimba e muitos outros vindos da experiência do líder do grupo, não havia preocupação com a sistematização dos movimentos e a eficiência combativa era um dado importante<sup>138</sup>.

De acordo com as sequências de movimento, executadas durante os treinos, constrói-se o “estilo de jogo” de uma academia ou de uma linhagem de capoeiristas. O estilo de jogo opera como importante sinal diacrítico na capoeira durante a era das academias, inclusive em Londrina, como veremos mais a frente.

As rodas podiam ocorrer tanto no interior da academia quanto em lugares públicos, como o “calçadão” localizado no centro da cidade. Quando ocorriam no interior do grupo, era um momento de disputa pelo melhor jogo aquele

---

<sup>138</sup> Apesar de sempre haver um modelo de execução dos movimentos, não existia preocupação com que a execução fosse fiel e, sim, que o movimento se adaptasse às capacidades corporais de cada praticante. Segundo Robson, um dos alunos da Flor do Mar, “o Lampião falava ‘essa é sua meia lua [tipo de movimento], o que seu corpo permite que você faça, então não vá contra seu corpo”. Em grupos onde a sistematização encontra em estágio avançado há uma preocupação com a execução fiel do movimento, já que estes passam a significar, cada vez mais, os sinais distintivos da academia.

que fosse mais eficiente – e este é um critério altamente variável e envolvia não “machucar” o parceiro de jogo e visava, sobretudo, derrubar o parceiro, mas, conforme aumentava a rivalidade, o impacto físico do jogo podia se tornar maior. O desempenho nos jogos, junto com o tempo de prática do aluno, eram os principais critérios para definir sua posição dentro da hierarquia da academia.

Esta hierarquia tinha o mestre no lugar mais alto e o discípulo mais novo no lugar mais baixo, e era extremamente móvel dado o fluxo de pessoas dentro da academia. Ser “bom na roda” é algo que disputam os capoeiristas, já que a roda era um momento de grande visibilidade onde todos observam o jogo de todos.

O espaço da roda envolve uma série de rituais como, por exemplo, a escolha dos instrumentos, seu posicionamento e modo de execução, a escolha e a execução de cantigas que acompanham os jogos. O conjunto destes rituais e dos movimentos de capoeira forma o que as academias de capoeira chamam de “fundamentos” e é uma “obrigação” do discípulo conhecer estes modos de fazer para poder ascender na hierarquia da academia.

As ideias religiosas tinham certa importância dentro da capoeira de mestre Lampião. Segundo os discípulos de mestre Lampião, este sempre divulgava uma “capoeira laica” sem referência a nenhum tipo de religião, no entanto, Lampião, sempre se dizia crente em Deus e seus alunos diziam que ele tinha seus “segredos” e “mandingas” que lhe davam proteção. Esse elemento se relaciona intimamente com os valores da valentia, sintetizados no mito de Besouro Magangá.

Um elemento destacado pelos discípulos de mestre Lampião é a questão das mensalidades. Trata-se da quantia em dinheiro paga pelos discípulos de Lampião para a manutenção da academia e para ajudar o mestre. Essa relação financeira era um elemento importante na relação discípulo e mestre, no entanto, não era inegociável.

Lampião, em nenhum momento de sua trajetória teve na capoeira sua única atividade profissional e, segundo seus alunos, o dinheiro das mensalidades muitas vezes não era suficiente para cobrir as despesas da academia.

O pagamento da mensalidade era um empecilho para quem queria participar da capoeira e não tinha dinheiro, porém, depois de próximo à academia e ao mestre, era possível trocar a ajuda em dinheiro por alguma outra coisa.

Os discípulos acabavam retribuindo como podiam ao mestre<sup>139</sup>.

Muitos dos alunos que frequentavam a academia de capoeira desejavam tornarem-se professores de capoeira. Para tornar-se um professor e poder ensinar as técnicas da capoeira ou, na linguagem dos capoeiristas, “ser formado”, um requisito fundamental era ter domínio dos fundamentos, isto é, saber conduzir treinos e rodas. Mas, na academia de Lampião, era preciso também ser “maior de idade” e ter “família constituída”. Robson justifica estes dois critérios dizendo que é preciso que o professor tenha “vivência” ou experiência de vida para que possa aconselhar o discípulo nas dificuldades da vida e não apenas em problemas relacionados à capoeira<sup>140</sup>.

É interessante notar que esses dados mostram que a autoridade do mestre, ou do professor de capoeira, não se refere apenas a sua competência com relação às práticas da capoeira, ela depende de uma competência prática muito maior para resolver situações pragmáticas e comuns à vida de seus discípulos. Isso mostra que as práticas da capoeira mantinham estreito laço com as práticas familiares e não se autonomizavam em um campo específico.

Assim como na capoeira de São Paulo, em Londrina o sistema de graduação aparece como um elemento importante no funcionamento das academias de capoeira. Como vimos, ele serve para marcar a posição do praticante dentro da hierarquia da academia e o grau de acesso aos saberes e práticas valorizadas dentro das academias. O sistema que foi adotado por Lampião era baseado no modelo criado pela Federação Paulista de Capoeira inspirado na bandeira do Brasil, e seguia a seguinte ordem: verde, amarelo, azul, verde-amarelo, verde-azul, amarelo-azul, verde-amarelo-azul, branco-verde, branco-amarelo, branco-azul, branco.

As três primeiras indicam a posição de aluno, as três seguintes indicam a posição de aluno veterano e que em algumas situações pode dar aulas de

---

<sup>139</sup>Robson, que treinava em um grupo que era a ramificação da academia de mestre Lampião, conta que “eu mesmo nunca paguei mensalidade pro meu professor. Mas chegava mais cedo e varria a academia”, além de dar aulas em substituição ao seu professor quando ele não podia (Entrevista Robson. Data: 13/01/2011).

<sup>140</sup>Nas palavras de Robson, “[o professor] vai ter que dar exemplo de vida pro moleque [...] o moleque tem conflito e vai pra academia, como é que você vai orientar? [e o “moleque” pode questionar] como é que o cara vai falar do meu pai, se o cara não é pai, se o cara não entende, então você tem que ter essa coisa de experiência de vida” (Entrevista Robson. Data: 13/01/2011).

capoeira, a corda de três cores indica a posição de “formado” e as seguintes referem-se aos diversos graus de mestres<sup>141</sup>.

Como nas academias de São Paulo, o sistema de graduação opera como um mecanismo de controle dos investimentos do indivíduo dentro da academia de capoeira e também como um mecanismo de controle da autoridade. Conforme o indivíduo vai aumentando seus anos de vivência dentro da capoeira, maior autoridade vai conquistando. No entanto, existem outras formas não legítimas de conquistar autoridade mediante a ruptura das relações com o mestre. Além de grande domínio da capoeira, os capoeiristas que se arriscam neste tipo de estratégia tem que ter bons argumentos para não ser mal vistos pelos outros capoeiristas.

Os discípulos eram promovidos à cordas diferentes nos batizados. Como vimos, mestre Bimba foi quem inventou esta instituição como um conjunto de práticas que combinavam ritos católicos, ritos ligados à consagração no ensino formal e práticas tidas como folclóricas, como o “samba de roda” e o “candomblé”. Em Londrina, os batizados foram reatualizados, sendo substituídas as extensas preleções de mestre Bimba por rápidos discursos, e o rito centrando-se na roda de capoeira onde um mestre ou professor mais velho jogava com um discípulo mais jovem e o derrubava, a queda simbolizava a entrada do indivíduo na capoeira. Depois da roda, os capoeiristas se reuniam, cantavam samba, comiam churrasco e conversavam. Com base em minhas experiências pessoais penso que no sul e sudeste do Brasil, o batizado se tornou a principal instância do relacionamento entre as academias, lugar onde se fomentavam rivalidades e alianças. Isto não ocorria na Bahia uma vez que mestre Bimba era o único a realizar os batizados.

O crescente número de formados resultou em um processo de ramificação e diferenciação dentro da linhagem de mestre Lampião. Depois de formado, um discípulo podia dar aulas em sua própria academia caso conseguisse recursos para organizá-la. Desde o final dos anos 80, existiam diversos “formados” de Lampião dando aulas nas periferias da cidade. Mestre Lampião visitava estas academias e os discípulos destas tinham que fazer visitas na sede do grupo Flor do Mar. Quando recebiam a corda verde-branca, os discípulos tornavam-se mestre e passavam a ter independência do grupo Flor do Mar, deixando de ter obrigações

---

<sup>141</sup>O mestre corda branca é o fundador da linhagem e, segundo as regras da Flor do Mar, não pode haver dois mestres com a corda branca numa mesma linhagem. Na linhagem a qual esta localizada este grupo, apenas mestre Zumbizão possui a corda branca e somente depois de sua morte pode haver outro mestre corda branca (Entrevista Robson. Data: 13/01/2011).

formais para com Lampião. No entanto, a não ser no caso daqueles que procuram outro mestre, todos os discípulos de Lampião, inclusive aqueles que romperam ligações com ele, se localizavam na capoeira fazendo referência a esse mestre. Este modo de identificação continua para com os discípulos daqueles formados por Lampião e, de maneira geral, há orgulho da parte dos capoeiristas em pertencer à “linhagem de Lampião”.

Até mais ou menos a primeira metade de 1990, a linhagem de mestre Lampião se expandiu rapidamente por Londrina. Segundo Mestre Vandí, quatro gerações de mestres foram formados por Lampião em 12 anos de academia no centro da cidade. Os dados não são precisos, mas acredito que Lampião tenha formado em torno de 20 mestres e muitos outros professores, que desenvolveram e organizaram dezenas de academias de capoeira na cidade – cada mestre formado podia formar seus próprios instrutores e professores que, por sua vez, podiam fundar suas próprias academias.

Por volta de 1995, pode-se localizar indícios da perda de autoridade de mestre Lampião. Neste período esse mestre transfere sua academia para um terreno ao lado de sua casa, num bairro localizado em um conjunto habitacional bastante distante do centro e que tinha fama de ser um lugar “barra pesada”. É provável que, com a valorização dos aluguéis no centro da cidade, a concorrência com a linhagem de capoeira de mestre Fran (que será analisada mais adiante), e que a dificuldade de seus discípulos em pagar as mensalidades, tenham sido as principais razões desta mudança. Logo depois, Lampião deixa de dar aulas para iniciantes, passando a dar algumas aulas para seus discípulos formados. No entanto, os mestres formados por ele se distanciam e vão conduzir seus próprios trabalhos. Muitos deles começam a discordar dos métodos existentes na academia de mestre Lampião, que passam a considerar violentos demais.

Pelas indicações dos alunos de mestre Lampião parece que os dons da valentia eram o principal meio de manter a autoridade deste mestre dentro de sua linhagem. O uso de habilidades marciais para causar danos físicos às pessoas foi, em diversos momentos da história da capoeira, um elemento importante do estilo de vida dos valentes. No entanto, a regulação de que tipo de contato físico era tido como violento ou não foi algo extremamente diverso. Por exemplo, violência, no Rio de Janeiro do século XIX, era perpetuar a morte ou tirar sangue de uma pessoa; nas

lutas de ringue, violência era não cumprir as regras e acordos previamente estabelecidos.

Na academia de mestre Lampião a autoridade era legitimada pelos dons da valentia e seu exercício ocasionalmente ocorria por meio da violência física. Como já foi apresentado anteriormente, o modo de vidas valentes é permeado pela capacidade de se impor marcialmente. No espaço referido a violência aparecia de maneira dissimulada, praticada apenas entre os discípulos mais antigos e pelo mestre como forma de manter a hierarquia do grupo. Segundo Robson era comum dentro das academias que participou que os alunos mais velhos “trocassem porrada” entre si. Isso acontecia em momentos reservados, como o “esquenta banha<sup>142</sup>”, onde os discípulos mais velhos se enfrentavam em jogos de capoeira mais duros que eram escondidos dos mais jovens e do público que não conhecia a capoeira. Era uma espécie de rito secreto devido ao contato corporal maior que exigia. No entanto, se um mesmo nível de contato físico ocorresse na frente de uma “criança” ou de uma “mãe de criança”, seria considerado um ato de violência e que prejudicaria a imagem da capoeira. Por estes dados pode-se afirmar que certos níveis de violência eram tolerados e mesmo desejados em meio a construção deste modo de vida, neste sentido certas medidas de violência eram aceitas como legítimas por todos os alunos mais velhos. Como fator de hierarquização dos discípulos mais velhos, o uso regulado da violência formava uma espécie de

---

<sup>142</sup> Este rito chamava-se na academia de Mestre Bimba “esquenta banho” e tinha ligação em estar com o corpo aquecido para poder tomar banho gelado. Nas academias de Londrina, que nem tinham chuveiros como a de Bimba, houve uma pequena aliteração de banho para banha (referência à gordura corporal que se perdia nestas atividades). Veja a descrição deste ritual que muitos discípulos de Bimba consideraram a parte principal do treinamento.

“O Esquenta-banho originou-se da necessidade dos alunos se manterem aquecidos. Logo após o término da aula, todos os praticantes corriam para o banheiro a fim de tomarem uma chuveirada; no entanto, como o banheiro da academia era pequeno, com um só chuveiro e de água fina, isto proporcionava um congestionamento inevitável e fila. Para não esfriar o corpo, os alunos mais velhos, normalmente os formados, tomavam a iniciativa e começava o ‘esquenta banho’. Este era um momento ímpar da aula, pois se tratava de um espaço livre [sem a presença do mestre Bimba], também chamado de ‘bumba-meu-boi’ ou ‘arranca-rabo’, devido aos frequentes desafios para acerto de conta como, por exemplo, descontar um golpe tomado durante a roda. Muitos formados aproveitaram para testar suas capacidades desafiando dois, três, ou mais adversários.

Gato Branco [discípulo de Bimba] comenta o ‘esquenta banho’, dizendo: para mim era vital na academia, era o momento decisivo da aprendizagem’, porque ‘você botava pra fora tudo que tava aprendendo na capoeira. Então para mim era um negócio assim vital, se não tivesse o ‘esquenta banho’, a capoeira para mim não tinha razão de ser ali, porque ali você botava pra fora toda a malícia que você aprendeu, e jogava pesado, era como se tivesse brigando mesmo, se defendendo e experimentando o aprendizado [...] Fernando Vasconcelos Ferreira, ‘Arara’, referindo-se ao ‘esquenta banho’ diz ser ‘um jogo pesado, um jogo de pancada, um jogo violento’. Para Josevaldo Lima de Jesus, ‘Sacy’, ‘o esquenta banho era a coisa mais fantástica que acontecia na academia do mestre’” (CAMPOS, 2006, p. 59-60).

aristocracia marcial, desenvolvida de forma implícita em um meio social que discriminava a capoeira como sendo algo bárbaro.

Mestre Lampião era perfeitamente consciente desta aristocracia bélica da qual era o comandante. Ele era temido e respeitado, todos sabiam de sua fama de bom lutador, inclusive muitos o procuravam por isso, era essa fama que sustentava a autoridade de sua academia. Por isso, parece que Lampião usava das técnicas marciais com bastante cautela, mas não tolerava desafios à sua autoridade dentro do jogo de capoeira. Com certo ressentimento, Robson conta que:

O Lampião não tem aluno pra ele, se você cutucou, você vai apanhar. E o Lampião sempre falava: “se você tem a oportunidade de me bater, [então] me bate, porque eu não vou deixar de te bater, então não mostra [um golpe que me ameaça], é pior você mostrar. (Depoimento de Robson Arantes. Data: 13/01/2011)

Todavia, Robson ressalta que tais exercícios de valentia tinham como objetos apenas os discípulos mais velhos – professores e instrutores – e quando estes procuravam desafiar seu mestre. Por outro lado, havia exercícios mais espetaculares de valentia que extrapolavam os limites da academia. Robson dá um exemplo destes exercícios.

Num batizado, que tem a comunidade, que tem todo mundo numa quadra, ele ia lá, tirava uma corrente e [com ela] trancava o portão da quadra, colocava o cadeado e falava: ‘agora só vai embora depois de jogar comigo’ e quebrava a clavícula de um fazia o caramba.

Esses exemplos mostram que para Lampião manter-se reconhecido, manter seu “nome”, sua “fama” e, desse modo, o prestígio de sua academia, em alguns momentos tinha que recorrer a duelos e exercícios de combate. No que se refere ao interior da academia, essas técnicas eram usadas contra discípulos experientes e que partilhavam, em grande parte, dos mesmos valores que ele. No que se refere ao exterior da academia, um homem de mais de cinquenta anos enfrentando dezenas de professores e mestres com muito menos idade não deixa de ser um espetáculo para as pessoas que assistem e para quem, possivelmente, os valores da valentia têm alguma inteligibilidade. Assim tanto os alunos mais velhos que eram alvos dos exercícios de valentia de Lampião, quanto o público que

possivelmente o assistia tinham nestes exercícios uma forma de violência legítima, pois baseada em valores comuns.

A partir de 2001, a ideia de que a capoeira de mestre Lampião era uma capoeira violenta e bárbara servirá de pretexto para dirigentes públicos e para alguns de seus discípulos desestabilizarem as bases de poder deste mestre. As práticas e valores da valentia foram, então, considerados ilegítimos e os capoeiristas ligados a elas foram desqualificados. A ideia de uma capoeira lúdica e artística se tornará cada vez mais importante no contexto desta prática. Ao mesmo tempo, as academias de capoeira perderam sua força e a capoeira será praticada dentro da estrutura de ensino gerenciado pela Secretaria de Cultura de Londrina.

#### 4.2 MESTRE FRAN E O GRUPO DE CAPOEIRA MACULELÊ

Nascido em Fortaleza em 1964, Mestre Fran começou a treinar capoeira em São Paulo aos 10 anos com mestre Bradesco<sup>143</sup>. Em 1982, muda-se para Londrina<sup>144</sup> e funda o grupo de capoeira Conceição da Praia, este grupo era subordinado ao mestre Bradesco que morava em São Paulo e continuou assim até Fran conquistar o título de mestre. Em 1991, realiza uma viagem para Salvador e se encanta com uma prática ligada ao folclore baiano chamada “maculelê”, uma dança coletiva que faz a simulação de combate entre diferentes tribos guerreiras. Retornando à Londrina, resolve mudar o nome de seu grupo para Maculelê<sup>145</sup>.

Para Bernardo Pellegrini, mestre Fran foi o grande institucionalizador da capoeira na cidade porque “começou a fazer capoeira para a classe média, e foi nesse momento que ela foi para a universidade”, no entanto, reconhece que este processo iniciou-se em São Paulo “quando ele [Anand das Areias, mestre da

---

<sup>143</sup>Mestre Bradesco aprendeu capoeira com os mestres Demir e Valdir, irmãos de mestre Anandedas Areias e fundadores do grupo Farol da Barra. Foi frequentador das rodas de rua de São Paulo e do ambiente das academias desta cidade (Depoimento de M. Bradesco, Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=V83F7sPktqw>>. Acesso em: 5 jan. 2012.

<sup>144</sup>Segundo mestre Cidinho, um dos discípulos mais velhos de m. Fran, este e mais um colega de grupo “vieram correndo o Paraná, experimentando cidades” até considerem que Londrina fosse o lugar ideal para uma academia de capoeira (Depoimento de mestre Cidinho no evento “As rotas da capoeira em Londrina” promovido pela Vila Cultural Brasil. Data: 18/03/2008).

<sup>145</sup>Reis (2000, p.156) comenta que no início da década de 90 ocorria um processo de “rebaianização” da capoeira na cidade de São Paulo. Esse processo estava ligado a uma aproximação com a capoeira angola considerada mais tradicional e a uma forma de jovens capoeiristas, sobretudo, universitários da classe média, de contornarem a autoridade de seus antigos mestres. No início da de 1990, mestre Fran organizou um evento na cidade de Londrina onde teve como convidados a mulher de mestre Pastinha e outros antigos capoeiras da cidade de Salvador (Entrevista com Bernardo Pellegrini. Data: 18/02/2011)

linhagem de Fran] foi dar aula de capoeira [e] pegou uma clientela de classe média, professor, advogado, médico, pessoal da USP que se identificava com o lado esquerdista da capoeira, da luta capoeira contra a opressão” (Entrevista com Bernardo Pellegrini. Data: 18/02/2011).

Nos anos 80, como vimos, em São Paulo essas ideologias esquerditas ligadas à capoeira começam a perder força. Foi o momento de fragmentação do grupo Capitães d’Areia, ainda que o sentimento de pertença a essa linhagem continuasse presente nos capoeiristas iniciados pelo grupo, as ideias estabelecidas por Anande foram deixadas de lado, e começa a se dar mais atenção para o aspecto técnico da capoeira do para questões políticas. Enquanto Anande das Areias parte junto com Roberto Freire para desenvolver experiências com *somacapoeira*, o restante do grupo Capitães d’Areia começa a desenvolver cada vez mais a “técnica dos capitães” como forma de enfrentar a concorrência entre as academias. Foi neste sentido que o grupo Conceição da Praia se desenvolveu na cidade de Londrina.

A noção de linhagem, assim como em outras academias de capoeira, é uma noção central na academia de mestre Fran. Mestre Cidinho, o primeiro capoeirista formado na academia de mestre Fran, remonta cuidadosamente sua linhagem de capoeira como forma de se posicionar neste universo.

O mestre Anande treinava com o Medicina na Bahia e depois ficou com o Suassuna em São Paulo e se formou e criou o estilo dele, a metodologia dele. [O Anand] formou cinco pra professor, iniciou todo um trabalho, depois vendeu as academias pros irmãos [...] os irmãos dele ensinaram o Bradesco, o Bradesco ensinou o Fran, daí eu aprendi com o Fran (Depoimento de mestre Cidinho).

Os treinos na academia de mestre Fran não envolviam os “treinamentos militares” comuns a muitas academias do período. Parece que, devido às técnicas dos Capitães d’Areia, valorizavam-se mais os momentos de roda e os movimentos da capoeira. Bernardo Pellegrini conta que, devido à influência da somaterapia, procurou um grupo de capoeira em São Paulo, mas não se interessou devido ao excesso de ginástica e a uma “burocracia para entrar na roda”, porém, quando chegou à Londrina e procurou a capoeira de mestre Fran, interessou-se de imediato.

Quando eu chequei aqui, o Fran no primeiro dia de capoeira já me jogou na roda cara, me deu um berimbau, já saímos pra tomar cerveja tocar no buteco, aí me apaixonei por aquilo, me apaixonei por essa ferramenta, eu acompanhava o Fran pra batizado, pra praia, pra Santos, Itanhaém fomos até Vitória no Espírito Santo onde eu ia tinha roda, ia atrás das rodas, fiquei alucinado (Entrevista com Bernardo Pellegrini)

Segundo este entrevistado, no início dos anos 90 a capoeira praticada por Fran ainda estava muito ligada às técnicas e valores dos Capitães d'Areia, e foi isso que o fez interessar-se por esta capoeira. Mais tarde, na segunda metade da mesma década, Mestre Fran altera seu estilo de jogo aproximando-se da “capoeira contemporânea”<sup>146</sup>. A adoção deste estilo causa descontentamento em pessoas interessadas no estilo capitães d'areia, como Pellegrini, que consideram que Fran virou um “empresariozinho” preocupado apenas com a venda de cordões e não mais com uma prática libertadora da capoeira.

A troca de favores permitiu que o grupo da capoeira de mestre Fran alcançasse um reconhecimento maior que àquele conseguido pela Flor do Mar. Por reconhecimento ao mestre Fran e admiração por seu estilo de capoeira, Pellegrini afirma ter conseguido junto a um dos secretários do prefeito de Londrina, Luiz Eduardo Cheida (administração 1993-1996), para qual trabalhou durante a campanha eleitoral, um projeto para que mestre Fran pudesse oferecer capoeira gratuitamente à população. Este projeto se estendeu no mandato do prefeito Antônio Bellinati (1997-2000) e serviu como fonte de renda para muitos capoeiristas formados por mestre Fran – a maioria vinda de famílias de trabalhadores. Pellegrini, em sua entrevista, admite que esse modelo de financiamento não é adequado, porém, acredita que “é melhor assim do que não ter [nenhum apoio público], a capoeira extrapola isso, o cara entra lá e faz o movimento dele [e não se envolve com politicagem]”. Vimos que esse tipo de relação é um dado importante para o

---

<sup>146</sup>Segundo Brito (2010, p.44; 47), a capoeira contemporânea se iniciou no Rio de Janeiro no ano de 1963, com uma academia de capoeira chamada Senzala, e se caracterizava por uma maior sistematização e homogeneização dos métodos de treinamento e estilo de jogo e pela incorporação de técnicas de vários saberes de vindos de disciplinas científicas. Segundo ele, “os mestres fundadores do grupo Senzala eram universitários e usavam conhecimento da educação física, fisioterapia, biomecânica e pedagogia para desenvolver um método didático dinâmico com aquecimentos específicos utilizando uma sequência de treinamento da capoeira Regional desenvolvida por mestre Bimba, além de terem criado um sistema de graduação em cordas coloridas” (p.44). Nos anos 90, este estilo conseguirá se impor sobre os estilos desenvolvidos na capoeira de São Paulo em torno dos grupos Cordão de Ouro, Capitães d'Areia e outros.

reconhecimento de um mestre de capoeira, como aconteceu com mestre Bimba, Pastinha e Suassuna.

No que se refere a hierarquia e o controle sobre os discípulos, a academia de mestre Fran não parecia se diferir substancialmente da de mestre Lampião. Mestre Cidinho, o primeiro professor formado por Fran, mesmo tendo conquistado o direito de ensinar capoeira, não procurou abrir sua própria academia, o motivo era que ele sabia que “Fran não queria ser concorrente dos próprios formados dele”. Um outro formado não teve a mesma prudência e segundo Cidinho, o “mestre Fran não quis deixar, achava que ia ser uma concorrência com ele, andou indo fechar a academia [deste discípulo] e depois andou fechando a academia de mais dois formandos dele” (Depoimento de mestre Cidinho em 18/03/2008).

Apesar de haver diferenças significativas entre o grupo de mestre Fran e o de Lampião, a preocupação com o controle dos discípulos por meio de técnicas marciais era algo comum. No entanto, como Lampião não tinha sua academia de capoeira como principal fonte de renda, não impunha grandes restrições aos seus formados para que pudessem abrir academias – desde que estas ficassem sobre sua supervisão. No caso de Fran, o aumento das academias comprometeria sua fonte de renda, o que desencadeou o maior conflito urbano envolvendo capoeiristas na cidade de Londrina.

Um exemplo deste tipo de relação foi o confronto que ocorreu em um desfile cívico. O conflito ocorrido em meios aos comemorações do dia 7 de setembro, em um ano do final da década de 1990, foi um evento marcante para os capoeiristas da cidade. Depois que Fran fechou as academias de seus formados, estes se aliaram para afrontar seu mestre realizando uma roda bem ao lado de onde ocorria o desfile militar em comemorações ao dia da independência brasileira. Em resposta, ao saber desta roda, Fran reuniu seus alunos mais experientes e se dirigiu até o local. Lá chegando, formaram uma roda circunscrevendo à que era comandada pelos rebeldes e, nas palavras de Cidinho, “aconteceu uma briga muito grande”. Tendo perdido o confronto marcial, os discípulos rebeldes dirigiram-se para a delegacia para “dar parte” de seu mestre. No dia seguinte, estava “no jornal estampado, em pleno sete de setembro briga de capoeira”.

O evento é muito próximo dos que aconteceram no Rio de Janeiro no século XIX, isto é, confrontos violentos entre capoeiras em festas públicas. Os motivos, por sua vez, são diferentes. Trata-se da tentativa dos mestres em

monopolizar o ensino da capoeira. Por um período, eles seriam bem sucedidos, mas depois das políticas culturais cuja influência analisaremos adiante, a capoeira tornou-se o bem cultural mais difundido na cidade de Londrina. Como descobriram os economistas, quanto maior a oferta menor o valor.

Depois de 2001, Mestre Fran que até então era o único que trabalhava com capoeira em “projetos sociais”, perdeu espaço. No ano de 2002, tomou o caminho que diversos mestres que querem viver de sua arte tomam, mudou-se para os Estados Unidos e fundou uma academia na Filadélfia, seus discípulos continuaram com o grupo em Londrina que, no entanto, perdeu força. Em

junho de 2010, realizou o 3º Mundial de Capoeira do grupo Maculelê, e em

novembro recebeu da Câmara dos Vereadores de Londrina o título de cidadão honorável da cidade.

#### 4.3 RELAÇÕES ENTRE AS LINHAGENS

Num primeiro momento, as primeiras relações entre os capoeiristas de diferentes linhagens em Londrina foram marcadas pela cordialidade. Mestre Fran foi até mestre Lampião, que havia chegado primeiro na cidade, e comunicou-o que iria abrir uma academia em Londrina. Mestre Lampião se mostrou favorável e retribuiu o reconhecimento de Fran pedindo que alguns de seus discípulos o ajudassem nas primeiras rodas de sua nova academia. Para seus discípulos, Mestre Lampião se dizia favorável à abertura de novas academias na cidade, evitava que seus alunos se sentissem competindo com a nova academia e punia os discípulos que começavam a criar conflito com o novo grupo. Segundo Robson, “os alunos [de Lampião] que invadiam a academia de mestre Fran ficavam três meses de gancho, três meses sem treinar”.

Algum tempo depois que Fran instalou sua academia na cidade, alguns alunos de Lampião foram treinar com ele. Pequenos atritos começam a surgir entre estes discípulos e os que ficaram. Para Cidinho, o início do conflito teve início por causa de “fofocas” e “leva e traz” que começaram a suceder com frequência.

Segundo os boatos, tudo se deu quando, durante uma aula de mestre Fran na qual estavam presentes dois ex-discípulos (um homem e uma mulher) de Lampião, Fran teria dito que sua “capoeira era melhor” e que ia “dominar Londrina”. Esta notícia teria chegado aos ouvidos de Lampião e de sua esposa, que era a presidente da Flor do Mar. A esposa de Lampião se manifestou dizendo que Lampião não deveria ter deixado outra academia se instalar na cidade.

Segundo Claudia Fonseca, em *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares* (2004), “a fofoca envolve, pois, o relato de fatos reais ou imaginários sobre o comportamento alheio. Ela sempre concebida como uma força nefasta, destinada a fazer mal a determinados indivíduos” (p. 41-2). A autora chama atenção, também, para o fato de que no bairro popular onde se estuda as relações de honra, enquanto o respeito é mantido muitas vezes pela força física dos homens, a fofoca é parte dos discursos das mulheres. Para Cidinho, a fofoca associada à ex-aluna de mestre Lampião e que ouviu as conversas e as transmitiu para a mulher de Lampião, foi o que desencadeou todas as brigas.

Já vimos que a competição por bens simbólicos é algo estruturante das linhagens de capoeira e que esta competição é mediada pelos ideais da linhagem e da valentia que são muito próximos aos valores patriarcais das famílias populares. Cynthia Andersen Sarti (1992, 2005, p. 69-70) em seus estudos sobre a “moral dos pobres” urbanos de São Paulo propõe que as famílias populares devem ser estudadas em relação à noção de patriarcalismo desenvolvida pioneiramente por Gilberto Freyre e que os valores patriarcais constituem “princípios estruturais” dentro das famílias de pessoas que se consideram pobres, uma vez que estes valores orientam a hierarquização entre homens e mulheres e a divisão sexual dos atividades domésticas. Nesta divisão dos papéis, a autoridade masculina está ligada a intermediação entre a família e o mundo externo e a guarda da “respeitabilidade familiar”. O fato narrado por Cidinho demonstra não só que nas academias de capoeira vigorava uma lógica do respeito e da fofoca muito próxima da que os pesquisadores têm encontrado nos grupos populares, mas também que as mulheres dos capoeiristas que comandavam academias de capoeira cobravam de seus maridos que estes exercessem sua autoridade sobre todo o campo da capoeira da cidade na medida em que exigiam destes que impedissem que outros grupos se estabelecessem na cidade. Infelizmente, não tenho dados para seguir esta

investigação, mas penso que ela mostraria uma economia sexual e simbólica complexa que liga as academias de capoeira às famílias populares. Estas, certamente, são o suporte dos valores da honra que se expressam na capoeira sobre a ideia da valentia e que se transformam em armas simbólicas dos agentes envolvidos nesse espaço.

Com base na memória coletiva, dos integrantes dos dois grupos é possível reconstituir os principais combates e formas de disputas das linhagens de capoeiristas de Londrina. O primeiro confronto direto ocorreu no calçadão de Londrina (importante região comercial da cidade) durante uma roda de Mestre Fran. Dois alunos de Lampião entraram na roda e um deles foi jogar com Cidinho, que descreve os detalhes do jogo:

Eu dei uma chapa na barriga do cara, ele nem mexeu. Aí fiz um aú e ele deu uma cabeçada, eu caí. Aí o Fran comprou o jogo, o cara saiu na volta do mundo atrás dele [movimento de circunscrever a roda andando], o Fran do jeito que tava rodando abaixou e virou de cabeça pro lado [um golpe com cabeça] pegou na cara do cara que caiu pra trás, daí ele levantou e foi de soco pra cima do mestre que afastou e tropeçou. [Neste momento, outro aluno de Fran interveio e] quebrou o berimbau na cabeça do discípulo de Lampião (Entrevista com Mestre Cidinho).

Um segundo conflito ocorreu novamente no calçadão, um conflito que segue os padrões anteriores: “pancadas, berimbauzada, cabeça rachada”. Algum tempo depois, os capoeiras relatam um terceiro conflito. Mestre Fran, cuja academia já se consolidara na cidade, participou de um evento cultural sobre a capoeira. Mais tarde, alunos de mestre Lampião, que não foram convidados para este evento, foram até a academia de mestre Fran e o desafiaram para um jogo. Junto com os desafiados havia praticantes de capoeira de São Paulo ligados a mestre Lampião e aos desafetos dos Capitães d’Areia. Fran disse que não aceitaria o desafio, pois estava em menor número. Disso se sucedeu uma “bate boca” e ofensas mútuas. Depois, segundo Cidinho, “o Fran passou o caso para São Paulo, o mestre Anande se irritou e queria descer de ônibus” até a cidade de Londrina.

Um quarto conflito acontece no princípio dos anos 90, mestre Fran foi nomeado delegado pela Federação Paranaense de Capoeira. Para a cerimônia de nomeação, comandada pelo presidente desta Federação, foram convidados o secretário de cultura do município de Londrina, mestre Lampião e seus alunos. A

cerimônia desvirtuou para um “bate boca”, no qual Lampião e seus discípulos diziam não reconhecer a legitimidade da nomeação. O secretário de cultura tentou intervir, mas uma “pessoa mandou ele calar a boca, dizendo que ele não entendia nada de capoeira”. Depois disso, nenhum dos dois grupos permaneceu filiado a esta instituição.

Alguns conflitos menores ocorreram entre os integrantes dos dois grupos. Depois de 1995, quando a academia de mestre Lampião é transferida do centro da cidade para um bairro da zona norte, esses conflitos acabam e novos começam a ocorrer entre mestre Fran e seus formados (como foi relatado anteriormente). Apesar de envolverem “berimbauzadas e cabeça rachada” e alguns “bate bocas”, somente o fato de serem lembrados com precisão por diversos capoeiristas mostra que estes eram momentos altamente ritualizados, onde valores em comum mediavam as disputas. Não foram atos de barbárie, como tentaram descrever os dirigentes das políticas culturais e seus aliados (como veremos na próxima parte deste capítulo).

Esses conflitos ocorreram num período de grande expansão da capoeira. Robson afirma, com certo exagero, que a capoeira estava em seu “auge” e que “a capoeira era que nem boteco, cada esquina tinha uma academia”. Essa expansão ocorria tanto no centro da cidade, cerca de dez academias estavam em funcionamento nesse local, quanto na periferia da cidade onde dezenas delas operavam. Diz Robson que no lugar onde treinava os treinos eram divididos em dois turnos porque “não cabia tanta gente dentro do centro comunitário”.

Nesse contexto, as academias desenvolveram algumas práticas de confronto: invasão de academias, disputas por território, apresentações públicas e “estilos de jogo”.

A invasão de academias parecem ter sido algo comum nas relações entre capoeiristas da cidade, geralmente participavam delas os “linha de frente”, grupo formado pelos alunos jovens e mais preparados de cada academia. Longe do mestre, geralmente depois dos treinos, esses indivíduos se reuniam e resolviam atacar outras academias onde estavam acontecendo treinos ou rodas. Aparentemente, o prazer pelo combate era um elemento importante dessas investidas, conta Robson que “era uma coisa gostosa num sentido porque você fechava a porta da academia e jogava capoeira” com um nível de agressividade e

técnica maiores do que era permitido normalmente. Isso, talvez, propiciasse uma espécie de catarse que interessava aos capoeiristas.

Um exemplo desse tipo de prática mostra que elas eram comandadas por um conjunto de valores comuns aos diversos grupos. Este exemplo foi montado a partir das referências feitas tanto por Cidinho quanto por Robson. Segundo esses relatos, Silveira, um capoeirista que estava preso e que ensinava capoeira na prisão, conseguiu um alvará de soltura para as festas de fim de ano para ele e seus discípulos. Juntos, eles foram “invadir” alguma academia. Primeiro ele foi até a academia de mestre Fran e o desafiaram para uma roda. Segundo Cidinho, Fran “falou que não ia duelar com ele porque estava com o joelho estourado e realmente estava”. Em resposta, “Silveira também relevou, deram risada e ele falou assim: ‘tamo indo, vamos visitar uma academia aí em cima’”. Em seguida, o grupo dirigiu-se à academia de mestre Lampião, que aceitou o desafio. A academia foi trancada, uma roda bastante dura se iniciou e durou por um longo tempo até que foi interrompida pela polícia.

[E daí] foi todo mundo pra delegacia e os capoeiras [do grupo de Silveira estavam de] portaria, se o Lampião fizesse um B.O. [Boletim de Ocorrência] todos eles iam pra cadeia. Mas o Lampião falou [para os policiais] a gente só jogou capoeira, só quero que os caras paguem o espelho que quebrou, os caras só foram lá jogar capoeira [Entrevista com Robson Arantes. Data: 13/01/2011).

Por meio desses dados pode-se afirmar que a invasão de academias era uma prática corrente na capoeira de Londrina. Elas podem ser explicadas como uma reatualização dos duelos ligados aos valores da valentia, no entanto, nesta cidade estes valores não aparecem ligados aos valores exclusivamente individuais, mas aos valores de uma linhagem.

Estas práticas geraram efeitos contraditórios. De um lado, favoreceu um aumento do número de jovens moradores dos subúrbios da cidade na capoeira, possivelmente pela valorização deste tipo de duelos entre estes grupos. De outro, alguns capoeiristas começam a ficar com medo do clima de violência e os estigmas negativos da capoeira se reforçam na cidade. Segundo Robson, “aí explode, aí você começa a ficar com medo de andar com roupa de capoeira na rua”. Como encontrar alguém vestindo a camisa do grupo rival já era pretexto para uma briga, os capoeiras começaram ser mal vistos pela população dos bairros onde moravam, o que ajuda a

reforçar estigmas sobre a capoeira, ainda que o número de praticantes tivesse aumentado significativamente.

Outra prática comum entre os capoeiras de Londrina foi a disputa por territórios. Assim como os capoeiras de outras épocas e lugares, os capoeiristas de Londrina preocupavam-se em estabelecer suas bases no centro da cidade. Ter uma academia no centro era algo muito importante para os capoeiristas. No entanto, os altos valores dos aluguéis e a dificuldade de encontrar alunos com condições de pagar as mensalidades tornavam a manutenção de uma academia no centro algo muito difícil. A linhagem de mestre Fran teve mais sucesso nessa disputa, pois conseguiu estabelecer em meados da década 90 mais de seis academias na região central da cidade, sendo duas do próprio Fran. Quanto à linhagem de mestre Lampião, apenas a sede do grupo encontrava-se no centro da cidade onde permaneceu por 12 anos até que Lampião a transferiu para um terreno ao lado de sua casa, que fica num bairro bastante distante do centro.

O sucesso de mestre Fran está ligado ao grande número de pessoas de classe média que procuram seu trabalho, pois a linhagem dos Capitães da Areia trazia em seu interior alguns valores com grande repercussão entre os grupos médios. A princípio, como vimos, foram as ideologias de esquerda que levaram as classes médias a se interessar pela capoeira dos capitães. No decorrer dos anos 80, há uma substituição desses valores por valores que aproximam a capoeira da arte e do teatro. Mais tarde, com a identificação de Fran ao estilo da capoeira contemporânea, treinamentos ligados à eficiência física e à preocupação com a motricidade dos movimentos tornaram a capoeira de mestre Fran mais interessante para essa parte da sociedade.

Como em outros momentos, essas alianças foram importantes, pois permitiram que Fran se aproximasse de centros de poder como a universidade e grupos políticos. A intervenção de Pellegrini, como já vimos, foi vital para que o grupo pudesse desenvolver projetos públicos por vários anos, o dinheiro pago pelos serviços prestados ao Estado servia para manter as academias funcionando e os empregos gerados para alocar os discípulos mais destacados.

Quanto ao estilo de jogo, trata-se do elemento mais importante em disputa pelos capoeiristas de Londrina, ele aparece como a expressão máxima de uma linhagem dentro do mundo da capoeira e importante elemento na construção da identidade individual. Por exemplo, Cidinho conta que por ter incorporado

elementos do estilo da capoeira contemporânea, não foi reconhecido por Anande como pertencente à linhagem dos capitães. Mestre Vandi também se disse magoado com seu discípulo que, após 12 anos seguindo os seus ensinamentos, procurou adotar o estilo da capoeira contemporânea. Mas Robson é quem se mostra mais atingido pela forma como mestre Fran e seus discípulos tratavam o estilo dos discípulos de Lampião, segundo ele.

Nas palavras de Robson,

O Lampião nunca trabalhou que os outros ou que a capoeira dos outros não prestava, essa política [...] de que só a minha [capoeira] presta veio da linhagem de mestre Fran. O Fran sempre chamou a gente de *saroba* e os alunos deles também [fizeram] a mesma coisa. (Trecho da entrevista com Fran. (ROBSON, Professor. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Vila Cultural Brasil, 13/02/2011).

Outros depoimentos confirmam esta estratégia de atacar o estilo do “outro” como uma estratégia frequente na capoeira de Londrina – e também de outros lugares. O termo “saroba” é a chave para entender tal estratégia. Este é um termo bastante generalizado para menosprezar algum grupo ou praticante de capoeira. Segundo Moreno Capoeira:

“Saroba” podia ser utilizado para designar aquele capoeirista que não tinha uma certa estética de jogo – a ginga plástica, os golpes estendidos, os floreios emprestados da ginástica olímpica, a velocidade neurótica. Era uma coisa associada a ser antiquado, estar fora de moda, a um jogo bruto, no sentido de não cultivado, não civilizado de dentro de um grupo decente<sup>147</sup>.

Portanto, a ideia de “saroba” liga um conjunto de movimentos corporais a um valor negativo, de coisa ultrapassada. Os movimentos corporais, que são a alma da linhagem, são construídos nos treinos diários nas academias. Ora, vimos que nos treinos de mestre Lampião havia uma ênfase na ginástica militar e também nos movimentos adaptados ao corpo de cada praticante. Já na linhagem de mestre Fran, diferentes preocupações estéticas vinham sendo decantadas desde os Capitães d’Areia. Com a influência da capoeira contemporânea, que trazia em seu bojo preocupações com a anatomia corporal, biomotricidade e outras ciências exatas, o processo de homogeneização dos movimentos torna-se algo importante e

<sup>147</sup>Disponível em: <<http://morenocapoeira.blogspot.com/2006/06/que-diabos-saroba.html>>. Acesso em: 10 out. 2011.

distintivo da linhagem. Esses elementos tiveram muito mais alcance e repercussão do que os de mestre Lampião, sobretudo, nos grupos médios com maior escolaridade e mais familiarizados com estes valores. Desse modo, foi a apropriação de valores e práticas próximos ao campo artístico (teatro e dança dos Capitães d'Areia), ao campo político (a ideia da capoeira como libertação que também ocorria nos Capitães) e, mais tarde, da capoeira contemporânea (nova estética dos movimentos baseadas nas ciências do corpo humano) que permitiu que Fran vencesse a disputa entre academias que se estabeleceram na cidade de Londrina.

As diferenças de cor de pele foram um elemento importante nas disputas entre academias de capoeira. Em entrevista ao jornal Folha de Londrina, em 19 de março de 1999, mestre Lampião denuncia as dificuldades que teve para implantar a capoeira na cidade 20 anos antes, segundo ele, “naquela época, havia muito preconceito, principalmente por eu ser negro. Eles associavam a capoeira à macumba e sarava”. Deste modo, o preconceito de cor foi um elemento que impôs uma resistência ainda maior ao sucesso da linhagem de mestre Lampião.

Em nenhuma das linhagens de capoeira há exclusividade por pessoas de pele clara ou escura. No entanto, todos os mestres da linhagem de mestre Fran (Suassuna, Medicina, Anande Bradesco) têm a cor da pele mais clara em relação aos mestres da linhagem do mestre Lampião (Silvestre e Zumbizão). Nas cidades do sul e sudeste, onde a ideologia do branqueamento gerou práticas de exclusão das pessoas de pele escura durante todo o século XX, a pele mais clara dos mestres da linhagem de mestre Fran pode ter favorecido as alianças que estes estabeleceram com os grupos médios, já que essas alianças parecem não ter se estabelecido na linhagem de mestre Lampião. Como tais alianças foram determinantes na criação dos novos estilos de capoeira, pode-se dizer que a cor da pele foi um elemento que desfavoreceu mestre Lampião e favoreceu a mestre Fran, embora ambos tivessem muitos valores e práticas em comum.

Mais realista que outros mestres de pele escura como Bimba e Pastinha, Lampião não abandonou o ofício de guarapeiro e, por isso, não fez grandes projeções de sucesso e nem grandes desilusões tentando viver exclusivamente de capoeira. Nem mesmo as tradicionais redes de clientelismo chegaram até ele, apesar destas redes terem influência sobre um bom número de pessoas. Fran, que era mais jovem e tinha como referência seus mestres que conseguiram viver de capoeira, investiu nesse projeto para que ele perseverasse,

mas teve que migrar, pois as instabilidades das suas alianças fizeram com que perdesse seus postos de trabalho.

Ambos, no entanto, acreditavam na *illusio* de ser mestre de capoeira e comandar uma grande linhagem de seguidores. Disto Lampião esperava benefícios não diretamente econômicos (a fama de valente, muitos discípulos, reconhecimento por parcelas da população – o que gerava também benefícios financeiros, indiretamente), já Fran tinha preocupações diretamente econômicas, uma vez que disso dependia o sustento de sua família.

#### 4.4 REDE DA CIDADANIA E BERIMBAU DA CIDADANIA: NOVAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE CULTURA

Para pensar as mudanças que ocorreram em escala global nas esferas sociais associadas à cultura, o crítico cultural jamaico-britânico Stuart Hall, no texto *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo* (1997) aponta três grandes marcos para pensar este processo. Em primeiro lugar, os deslocamentos dos modelos culturais associados à alta cultura europeia, processo que se inicia com os modernistas do século XIX e se estende por todo o século XX. Segundo, o surgimento dos Estados Unidos como o maior centro global de produção e circulação de cultura de massa, que direcionou o mercado de valores da alta cultura a cultura de massas. Terceiro, os processos de descolonização associados ao impacto dos direitos civis e as lutas negras pela descolonização das mentes dos povos da diáspora negra (HALL, 2008, p. 317-8). Este crítico também enfatiza a forte influência que as instâncias associadas à cultura vêm exercendo na expansão dos mercados e nas mudanças nas formas da consciência popular, o que vem gerando uma série de tendências contraditórias que vão desde a homogeneização de hábitos e costumes até a proliferação das diferenças e das conexões híbridas e sincréticas (HALL, 1997).

No contexto nacional, o período de redemocratização permitiu a reorganização dos movimentos sociais que usaram símbolos ligados a segmentos da cultura global para reivindicar direitos junto ao Estado brasileiro. Após o período repressivo da ditadura militar, os movimentos sociais começam a se reorganizar durante toda a década de 1980, neste momento, diversas lideranças que estavam fora do país retornam para o Brasil trazendo em suas bagagens novos valores

identitários que circulavam entre os intelectuais globalizados. Em meio ao processo de reorganização dos movimentos negros, Abdias do Nascimento se destaca como importante liderança, se elegendendo para deputado em 1983 pelo PDT. Como forma de denunciar o racismo e a exploração a qual está submetida os grupos negros na sociedade brasileira, o autor propõe o *quilombismo* como alternativa política para estes setores excluídos. Este projeto consiste em ver na cultura negra, representada por um conjunto de instituições religiosas, esportivas e culturais que supostamente teriam preservado os valores essenciais à população negra e que seria uma expressão do quilombo de Palmares tido como modelo de democracia e socialismo no Brasil (NASCIMENTO, 1980, p. 40-43, 255).

Na cidade de Londrina ideias similares a esta iriam repercutir em meio a grupos de artistas da cidade que começam a se interessar em produções culturais que se associam aos signos da cultura popular e da cultura negra. Estes agentes, nascidos nos grupos médios da cidade, descontentes com os valores familiares que receberam e com os que vigiam no campo artístico, começam a ver nos referidos signos significados de rebeldia e insubordinação.

#### 4.4.1 As Políticas de Cultura Municipal

No ano de 2002, a investigadora social Patrícia Monteiro Lacerda esteve na cidade de Londrina para realizar um estudo de caso acerca das novas políticas de cultura que começaram a ser implementadas na cidade no ano anterior. Este estudo era parte do projeto “Investigacion Internacional sobre Políticas Culturales Urbano”, pesquisa encomendada pelo Observatório Cultural de Montevideu em parceria com a ONU, cujo objetivo era mapear e comparar políticas de cultura bem sucedidas que podiam ajudar na construção de modelos para outras regiões da América Latina.

Lacerda (2002) afirma que a proposta de uma nova política cultural surgiu nas campanhas eleitorais do ano de 1999, como uma inovação do candidato da coligação liderada pelo Partido dos Trabalhadores. Ao contrário dos outros candidatos, mais propensos a uma visão elitista e/ou populista da cultura, os artistas da cidade, e uma parcela significativa da população, receberam muito bem esta proposta que foi um elemento importante para a vitória eleitoral do candidato. O autor da proposta foi indicado para secretário de cultura do município e, a partir de

então, procurou implementar seu programa, que entendia a cultura como um elemento que perpassa todas as relações humanas e é algo indispensável à realização da cidadania e, portanto, que deve ser disponibilizada pelo executivo municipal. Assim, os novos dirigentes culturais começaram a organizar medidas para aumentar a produção cultural local, facilitar o acesso às pessoas que estavam excluídas desse tipo de bens, além de formar novos agentes culturais nas periferias da cidade.

Trata-se de um programa cultural que procura contrapor-se ao entendimento da cultura como mera fruição restrita aos setores privilegiados. A ideia de cultura dos dirigentes culturais de Londrina estava em sintonia com as posições dos modernistas brasileiros do início do século (CANDIDO, 1984). Embora seja pensada como algo compartilhado por todos, o que aproxima essa ideia da noção antropológica clássica de cultura, pensada sempre no plural e entendida como o conjunto dos elementos que formam o modo de vida de um povo, a ideia de cultura desses dirigentes enfatiza-a como bens culturais produzidos pelos artistas, ainda que sejam artistas populares.

Os dirigentes culturais realizaram um diagnóstico da vida cultural da cidade no ano de 2000. Esse diagnóstico detectou que existiam muitos agentes culturais em Londrina, mas que estes estavam concentrados nas regiões centrais, estando os moradores das regiões afastadas do centro excluídos do acesso à produção cultural da cidade. A primeira medida da Secretaria Municipal de Cultura foi criar espaços que pudessem ter artistas e consumidores culturais (LACERDA, 2000).

Com este intuito, foi realizada a 1ª Conferência de Cultura da Cidade de Londrina nos meses de setembro de 2001. Este evento foi sucedido de uma pré-conferência que selecionou 108 delegados em diversas regiões da cidade. A pauta da Conferência incluía o debate sobre as novas políticas culturais, os modelos de financiamento e a criação do Conselho Municipal de Cultura. Segundo Lacerda (2000) “a pluralidade da participação democrática foi um indicador de êxito” da Conferência.

Outro espaço criado pela nova gestão foi a Rede da Cidadania, eixo da nova política de cultura, buscava a “integração dos espaços urbanos através de circuitos culturais”. A ideia era que cada região possuísse diversos “pontos” de

produção cultura que se interligariam em uma rede municipal de produção e circulação cultural.

Nos anos seguintes, os debates realizados nas Conferências de Cultura e no Fórum Municipal de Cultura levaram a mudanças nas leis municipais de incentivo à cultura. Até o ano de 2002, os principais recursos para a “cultura” provinham de uma lei baseada na renúncia fiscal às empresas que apoiassem a produção cultural. No ano de 2002, foi aprovada na Câmara Municipal a lei que regulamenta o Programa Municipal de Cultura (PROMIC) e criava o Fundo Especial de Incentivo à Cultura (FEPROC), que diminuíram a dependência dos produtores culturais para com as empresas privadas e permitiu maior fiscalização do poder público. Com os recursos desse fundo, são patrocinados projetos culturais, cuja seleção é feita através de editais abertos todos os anos e que se dividem atualmente em 3 categorias: Editais de Projeto Independentes, projeto surgido da iniciativa livre dos produtores culturais; Editais de Projetos Estratégicos onde são selecionados projetos que ajudam a viabilizar o circuito cultural da cidade; Edital de Vilas Culturais, surgidos no ano de 2006, onde são selecionados projetos ligados à manutenção de espaços físicos destinados à circulação e produção cultural<sup>148</sup>.

#### 4.4.2 Os Agentes Envolvidos

Para entender as transformações ocorridas nos valores e práticas ligados à capoeira na cidade de Londrina, realizei entrevistas com algumas pessoas que foram fundamentais neste processo. Desse modo, entrevistei o secretário de cultura da época, o funcionário responsável pela rede da cidadania, mestre Anande das Areias (como veremos, responsável por reorganizar os grupos de capoeira na cidade) e capoeiristas que se identificavam tanto com a linhagem de mestre Lampião quanto com a linhagem de mestre Anand.

Com base nessas entrevistas, que procuram entender como os diversos agentes experimentaram essas transformações, vou tentar descrever brevemente as trajetórias e formas de pensamento dessas pessoas. Ressalto que

---

<sup>148</sup> Esses dados foram construídos a partir do endereço eletrônico da Secretaria Municipal de Cultura de Londrina, e também de entrevista com dois dirigentes culturais do período. O endereço eletrônico da Secretaria Municipal de Cultura de Londrina é <[http://www1.londrina.pr.gov.br/index.php?option=com\\_content&view=frontpageplus&Itemid=275](http://www1.londrina.pr.gov.br/index.php?option=com_content&view=frontpageplus&Itemid=275)>. Acesso em: 12 dez. 2011.

minha intenção não é julgar as ações dos agentes e, sim, entender o processo histórico do qual participavam, por isso figuram aqui mais como personagens históricos do que como pessoas reais.

#### 4.4.3 Bernardo Pellegrini

Bernardo Pellegrini nasceu em Londrina no início da década 60, numa família de descendentes de italianos. Desde o final de 1970, manteve grande envolvimento com a produção artística e intelectual da cidade. Iniciou sua carreira profissional aos 15 anos como auxiliar de redação de um importante jornal da cidade e neste período participava também de um grupo de teatro local. Por vários anos participou da organização de diversos eventos culturais, incluindo o Festival Internacional de Londrina. Por influência do também jornalista Roberto Freire, no início da década 90, começa a frequentar o grupo de capoeira Conceição da Praia (que posteriormente muda o nome para Maculelê), permanecendo nesse grupo por cinco anos. Durante o período de 1995 a 1999, mudou-se para São Paulo onde trabalhou como músico, e neste período participou de grupos de somaterapia e praticou somacapoeira com Anande das Areias durante um ano. Em seguida se mudou para Londrina, como tinha experiência no “marketing” de campanhas eleitorais, foi chamado para dirigir a campanha do candidato Nedson Micheleti no ano de 1999. Após a vitória do candidato, Pellegrini foi indicado para Secretário de Cultura, cargo que exerceu de 2000 a 2003, depois desse período foi indicado para o cargo de assessor de marketing da empresa municipal de telefonia e também voltou a trabalhar como músico.

Com relação ao seu ambiente familiar, Pellegrini afirma que é descendente de italianos que chegaram à Londrina nos primeiros anos da cidade. Ele afirma que a influência do rádio foi marcante em sua formação e indica que em sua casa existia grande interesse pela cultura popular brasileira, sobretudo, pela música, em especial o samba. Apesar disso, afirma que “os pais da gente eram bem racistas, as avós da gente, a italianada, não queriam que você se relacionasse com preto”. Na juventude, quando esteve intensamente envolvido com teatro, se envolveu com “negros que não se conformavam como a gente, e iam fazer teatro”, o

que ele considerava uma “atitude de rebeldia ter amigo preto, você falava pra mim: o mais importante não é a cor da pele”.

Os valores da somaterapia exerceram influência decisiva na formação de Pellegrini. Segundo ele, desde muito jovem tomou contato com a obra de Roberto Freire e participou de grupos de somaterapia em diversos momentos de sua vida. Como foi visto no capítulo 3, a somaterapia se afirma como uma visão de mundo científica que considera o homem como a individualização da energia comum a todos os seres, e a sociedade como instância repressora do prazer e das atividades criativas do homem e que é a causa das neuroses. Este conjunto de ideias defende a busca do prazer como forma de realização plena da vida e da liberdade humana.

Pellegrini traz uma visão singular do que seja a vida social, constituída de elementos da somaterapia conectados com as ideias do quilombismo defendido por Abdias do Nascimento. Em seu depoimento, o entrevistado afirma que “a sociedade é organizada pelo medo, a obediência você só consegue se a pessoa tem medo”, e que para ocorrer uma transformação social é preciso que os medos psicológicos e corporais sejam vencidos, o que só pode ocorrer na sociedade quilombola onde “tudo é cooperação, tudo é conspiração, coinspiração”.

Bernardo se considera uma “pessoa de esquerda”, defensor do anarquismo e contrário a qualquer forma de relação partidária que considera sempre autoritária. Considera a somaterapia como uma forma positiva de organização política, pois envolve a militância artística cultural contra as diversas formas de opressão e que está baseada no principio da liberdade e da autogestão. Ele afirma ser a democracia algo positivo no sentido de que as pessoas podem organizar-se para ampliar os seus direitos, defende ainda a ideia de que a política deve ser pensada no cotidiano, algo que começa na subjetividade das pessoas e que se expande para todas as relações. Logo, a luta política começa na subjetividade da pessoa para vencer os mecanismos de condicionamento que a sociedade impõe ao indivíduo.

Pellegrini aborda o fenômeno do preconceito racial como um fenômeno histórico característico do pensamento ocidental para oprimir as pessoas: “aquelas ideias todas dos caras da superioridade da raça branca, toda aquela visão mecânica da existência”. Essas ideias teriam chegado ao Brasil e influenciaram os intelectuais nativos a pensar “que o atraso do Brasil era por causa dos pretos e que,

enquanto houvesse mistura racial o Brasil, não ia pra frente”. Mais tarde, a sociologia brasileira teria descoberto “que o atraso do Brasil vem de outra ordem de relações de troca e compra, de como as elites organizam a nação”. Ele afirma ainda que considera que a politização da questão do negro veio com o “retorno dos exilados em 78” e com o retorno de Abdias do Nascimento do exílio e que é favorável a esta perspectiva de onde emergem as ações afirmativas.

O autor das políticas públicas da cidade de Londrina defende que a cultura negra é resultado de um processo de luta pela liberdade, que é algo superior à liberdade dogmática da luta entre o bem e o mau presente no socialismo e no comunismo. Para ele, esta cultura “vem de uma ‘tradição de fuga’ porque “a história do negro é uma história de luta [...] a luta pela liberdade num ambiente de repressão”. Pellegrini associa a capoeira aos terreiros de candomblé, grupos de capoeira e ao povo brasileiro de maneira geral. Além disso, supõe nestas traços de uma cultura da desobediência e da cooperação, que encontra o seu modelo mais acabado na instituição do quilombo. Desse modo, assim como as lideranças do movimento negro da década 90, Pellegrini projeta seus valores políticos e ideológicos para construir uma imagem idealizada da “cultura negra” em oposição à “cultura ocidental”. É importante notar que esse recurso ocorre em um momento onde a cultura negra começa a se tornar um importante bem simbólico no campo da produção artística.

Esse interlocutor considera a capoeira como sendo parte da cultura negra e, por isso, uma prática que traz consigo elementos da luta do negro pela libertação. Por tal motivo, a capoeira segue a “lógica do jogo” que se opõe a lógica da obediência, que é a “visão europeia, visão do treinamento militar” envolvendo métodos para “despersonalizar as pessoas”. Na “lógica do jogo”, o poder não se cristaliza, a liderança e a divisão de tarefas seguem o princípio da aptidão tal como ocorre no anarquismo. Além disso, ela se apresenta como uma atividade capaz de “desbloquear as couraças do corpo [...] pela fruição do prazer, da energia prazerosa da luta, do jogo, de tudo que a capoeira tem, da dança, da cantoria”.

Pellegrini afirma que durante a sua relação com a capoeira, sentiu esta experiência de descondicionamento em si mesmo, e também nas outras pessoas que conheceu na capoeira. Isso aconteceu quando tomou contato com a academia de mestre Fran, Pellegrini relata este contato.

O Fran no primeiro dia de capoeira já me jogou na roda, me deu um berimbau, já saímos pra tomar cerveja no boteco, aí me apaixonei por aquilo, eu acompanhava o Fran pra batizado, pra praia [...] fiquei alucinado com essa capoeira específica do Anande que me fez a cabeça que ela expressava minha ideia de sociedade brasileira de como a capoeira por ser útil para você ter coragem. (Depoimento de Bernardo Pellegrini, em 18/02/2011).

Depois que começou a frequentar a academia de mestre Fran, o entrevistado afirma que começou a vencer seus traumas: “eu tinha trauma de infância, briga de pai e mãe e eu não podia brigar, então eu comecei a descondicionar”. O mesmo processo acontecia com as outras pessoas do grupo.

Eu comecei a ver [o descondicionamento] com meus amigos pedreiros, aqueles caras feitos para obedecer, feito pra ser um bosta, pra nunca ter coragem de assumir que ele é igual a todo mundo, ia lá brincar capoeira, depois dos quatro meses já estava botando bracelete, em cinco meses tava cantando, sete meses tava no meio da rua, o cara que nem conseguia levantar a cabeça, um ano depois ele já está falando gíria, zoando, brincando, tomando cerveja com os companheiros (Ibid.).

Pellegrini formula uma explicação para o modo como ocorrem esses processos, segundo ele “ao trabalhar o corpo dentro da capoeira, a pessoa age nestes medos materializados e também nos medos psicológicos”. Segundo essa interpretação, “o cara que carrega cimento, que joga telha”, que obedece constantemente, está alienado da sua capacidade de lutar, por meio da capoeira torna-se um igual, pois recupera esta capacidade. Esse processo de descondicionamento, baseado na cooperação e no prazer que ocorreria dentro da capoeira é, para o entrevistado, o modelo de sociedade ideal, “a sociedade do quilombo, a sociedade que todo mundo coopera”.

Pode-se pensar esta argumentação como parte de um processo de reconhecimento do *outro*. Desde o início do processo da academização da capoeira, a academia é um espaço de fronteiras onde se observa uma pluralidade de discursos e de origens sociais dos praticantes. Nesses espaços são construídos espaços de tradução entre as visões de mundo que os sujeitos usam para se reconhecer como tais. Penso que o processo descrito por Pellegrini é sua forma de reconhecer um “outro” até então distante, o trabalhador manual que ocupa as posições sociais menos valorizadas. Através do discurso da somaterapia ele

reconhece o que seria a humanidade negada destes indivíduos que aparecem no espaço da capoeira.

Com relação a formação da política cultural, Pellegrini afirma que não esperava ser indicado secretário de cultura e que tal fato ocorreu devido ao sucesso do programa cultural que tinha elaborado para as eleições. Quando assumiu a secretaria, encontrou um aparelho estatal bastante precário, preocupado em divulgar apenas os símbolos da cultura da elite, segundo ele, a cultura era entendida como algo supérfluo, “um apêndice da educação”. Então, começou a defender uma nova ideia ligada ao poder transformador da cultura, já que esta possibilitava aos indivíduos mais prazer em viver e, por isso, mais prazer em lutar. Dessa ideia, começou a pensar iniciativas concretas que pudessem ser viabilizadas na cidade.

Tendo sido um dos mentores da rede da cidadania, o entrevistado afirma que esta surgiu como a ideia de “uma rede de atendimento que todo mundo pudesse fazer, viver o processo de criação”. Esperava-se que as crianças que participassem do projeto pudessem atuar como agentes de transformação em suas casas, “como tinha acontecido com a classe média nos anos 60”. Esse processo de criação cultural se iniciaria por meio de “oficinas” onde os interessados, sobretudo, as crianças, experimentariam o processo de criação de uma linguagem artística. O critério usado para escolher as linguagens foi o gosto popular (“as linguagens que as pessoas do povo gostam”) e os recursos disponíveis. Dessa forma, foram escolhidos como linguagens o teatro (já que havia na cidade uma grande estrutura teatral), o balé popular (pois havia uma escola muito tradicional), a percussão, a dança de salão, hip-hop e a capoeira (linguagens próximas à “corporalidade do brasileiro”).

A escolha da capoeira foi problemática já que “não tinha uma capoeira socialista na cidade”. Como “os cara tava se matando aqui, tinha tido briga”, “a capoeira tava rachada, tava com uma visão capitalista, Fran querendo se manter, a turma do Lampião querendo não sei o que”, Pellegrini decide chamar o mestre com o qual tinha praticado *somacapoeira* em São Paulo, Anande das Areias<sup>149</sup>. Pellegrini afirma que esta era uma medida necessária para construir uma

---

<sup>149</sup>O convite feito por Bernardo Pellegrini ao mestre Anande para coordenar as oficinas de capoeira na cidade causou grandes descontentamentos a mestre Fran, que embora se reconhecesse como pertencente à linhagem de mestre Anand, não era favorável ao convite. Este fato gerou um conflito que fez com que Pellegrini se afastasse de seu antigo mestre, ele argumenta que as visões comerciais de Fran eram incompatíveis com a rede da cidadania. Mestre Fran reage fazendo uma

“capoeira da cooperação” em oposição à “capoeira da competição” existente na cidade. E defende sua posição com um argumento não muito convincente:

Porque a competição é anti-ecológica, não existe justificativa para competição, porque mesmo a luta é cooperativa, porque quando você bate em alguém você tá cooperando se a ética é estabelecida naquele âmbito, [isto é aptidão, ou seja] a noção de quem sabe mais e quem sabe menos, isso não é disputa, isso é aferição. (Depoimento de Bernardo Pellegrini)

Caso o critério seja ético, demonstramos anteriormente que havia uma ética que orientava os conflitos na cidade e que esta ética era compartilhada pelos dois grupos em suas disputas.

Pellegrini deixa claro que a ideia de difundir a cultura como um direito básico, que possibilitava as pessoas ampliar seus direitos e desobedecer a deveres impostos de maneira autoritária, era uma característica de sua geração que ele considerava como sua obrigação expandi-la. Segundo ele,

A cultura tinha dado isso pra mim [a ideia que se tinha direitos e que podia desobedecer o autoritarismo], tinha dado isso pra minha geração, para as pessoas as quais eu convivi, que eram gente diferente do babaca que foi dizer sim, sim, sim, se matando de dizer sim [...] eu achava que era minha obrigação era botar mais gente na roda sempre porque eu aprendi isso no teatro.

Como vemos, trata-se de uma proposta sincera, democrática, que busca generalizar a experiência da produção artística para todas as pessoas, já que “não bastava o cara fazer aula, ele tinha que participar do processo de produção não capitalista”, que é o “processo de produção autogestionário [onde] cada um faz uma coisa”.

As análises sociológicas sobre o campo artístico demonstram que ao contrário de tratar-se de um lugar onde vigora a liberdade de criação e a parceria, o campo das artes é um mercado altamente competitivo onde a generalização de uma experiência cultural, de um gosto, é um dos mecanismos mais sofisticados de opressão. Além disso, mostra também que o capital cultural necessário para que

---

passa com seus alunos da capoeira simulando o enterro do novo secretário de cultura. Em 2001, quando chegou à cidade, Anade das Areias foi indicado ao cargo de coordenador de toda a rede da cidadania e durante todo o ano trabalhou organizando as pessoas que iriam ministrar as diferentes oficinas. O resultado foi espantoso, segundo Pellegrini “no ano seguinte tinha quase quatro mil pessoas fazendo capoeira de graça”. Mas tarde, em meio a disputas políticas, Anade ficou apenas com a coordenação das atividades ligadas à capoeira.

alguém faça os investimentos no campo artístico quase sempre vem da família, e é de tal modo incorporado que o indivíduo não se recorda do processo de aquisição (sobre isto ver BORDIEU e DARBEL, em “Obras culturais e disposições cultas”. In: *O amor pela arte: os museus de arte na Europa e seu público*, 2003; BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas*, 2007). Ainda que Pellegrini esteja referindo-se a campos artísticos subalternos, não parece ser provável que estejam isentos desses mecanismos de dominação.

Sobre o público alvo da Rede da Cidadania, Pellegrini descreve da seguinte forma as pessoas que seriam incluídas na produção cultural da cidade: “essa molecada que nunca tinha saído do bairro [que] não tinha dinheiro para pegar ônibus, não saia do bairro, só se virasse assaltante, era o único jeito, subindo na moto e caindo fora”. Este é o ponto verdadeiramente problemático do discurso de Pellegrini, pois demonstra que Bernardo não conhecia as pessoas, que eram alvos de suas políticas libertárias de cultura. Essas pessoas são classificadas unicamente pela ausência de experiências culturais e sociais, aprisionadas em seus bairros devido à falta de oportunidades sociais. A questão que se coloca é, como estas pessoas pensavam, viviam e lutavam nestas condições sociais? No caso daqueles ligados à capoeira, tentei demonstrar que eles pautavam parte de suas vidas na defesa de suas linhagens, de seus códigos de valentia que, provavelmente, faziam parte de complexos códigos de conduta que têm sido revelados por alguns pesquisadores da cultura (FONSECA, 2004; ZALUAR, 1985).

#### 4.4.4 Professor Robson

Robson nasceu em 1977, trabalhou como vendedor, professor de capoeira, pedagogo e atualmente é diretor do PROVOPAR (Programa do Voluntariado Paranaense), instituição que coordena diversos programas socioassistenciais no município de Londrina. Formou-se professor de capoeira na linhagem de mestre Lampião. É militante do movimento de valorização do candomblé e ao combate a intolerância religiosa, é presidente da Associação de Ogãs do Norte do Paraná e um dos fundadores do projeto Gingando em Londrina (uma associação que envolve capoeiristas de diversas linhagens, e tem por objetivo permitir o acesso destes grupos aos editais públicos de cultura, além de trabalhar na valorização da capoeira).

O ambiente de socialização primária de Robson foi marcado por experiências religiosas que serviram para deslocar as posições de poder vigentes no ambiente familiar. Robson cresceu em uma família de classe média baixa, seu pai era taxista e tinha um ponto de táxi, residiam em um bairro no subúrbio de Londrina. As experiências religiosas foram fundamentais para o desenvolvimento de sua visão de mundo. O catolicismo era a religião oficial de sua família e desde muito jovem Robson se sentia descontente devido ao caráter impositivo da religião na sua casa: “fui batizado na Igreja Católica, toda minha família é católica, mas aí eu começo a ir pra Igreja Evangélica justamente porque a Igreja Evangélica respeita e batiza depois dos 13 anos”. Mudar de religião foi uma espécie de enfrentamento à autoridade familiar, neste sentido, ele conta que “minha família indo pra Igreja domingo de manhã, e eu pegava minha bíblia, enfiava debaixo do braço e ia andando” até a sede da igreja presbiteriana que frequentava. Mais tarde uma doença intratável o leva a outros campos religiosos:

Eu fico doente, tenho problemas no estômago e minha família me leva em vários hospitais e [os médicos] não conseguem achar nada, o meu pai, em última opção, procurou uma tia minha que conhecia uma mulher em Cambé que era de umbanda que recebia o mestre espiritual que fazia cura espiritual, aí meu pai me levou lá (ROBSON, Professor. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Vila Cultural Brasil, 13/02/2011).

Depois de curado, ele começa a frequentar as reuniões tanto no terreiro de umbanda quanto a igreja presbiteriana, isso quando tinha apenas 14 anos. Ele relembra que “eu comecei a frequentar a umbanda, passava a noite inteira na umbanda e domingo de manhã, nem dormia, já ia pra Igreja”. Um pouco depois, deixa de frequentar os cultos evangélicos e por dois anos frequenta assiduamente as cerimônias umbandistas, até que a morte de seu irmão o faz defrontar as entidades deste terreiro.

Meu irmão faleceu, esse meu irmão que me levou pra capoeira, ele morreu, morreu quando eu tinha dezesseis anos, ele morreu de câncer, aí me revoltei com a umbanda [...] nunca faltei na umbanda [...] eu me lembro de que tinha uma baiana, que era um espírito, uma baiana que era chefe do terreiro e eu conversando com ela falei assim: ‘olha, meu irmão ficou doente e aí o que vocês vão fazer pra ajudar?’. E ela disse nada, seu irmão vai morrer. E eu falei: ‘porra! Eu venho aqui sempre, to ajudando, passo a noite aqui e quando eu

preciso de ajuda, vocês não vão me ajudar? E ela falou: “já falei, seu irmão vai morrer”.

Pelo depoimento de Robson pode-se perceber a importância dos discursos religiosos dentro das famílias de grupos populares. No caso, a religião católica ajudava a sustentar as posições de poder dentro da família e, por isso, a busca da religião evangélica aparece como uma forma de oposição ao poder do pai e a umbanda foi procurada quando, descontentes com as soluções dadas pelo discurso biomédico (isto é, o discurso sobre a saúde e a doença do corpo fundado nos parâmetros da biologia e controlado pelas instituições médicas), os sujeitos procuram outras formas de se confrontar com a doença e a com morte.

Os agentes religiosos, por sua vez, tem consciência dos valores de seus serviços nestas situações extremas da condição humana. Quando soube da doença do filho primogênito, o pai de Robson “quis fazer de tudo” para salvar o filho, até que “achou uma mãe de santo que falou que se ele desse dez mil reais para ela, ela curava meu irmão”. O pai de Robson fez o que pode para levantar o dinheiro, “vendeu carro, vendeu o ponto de táxi, pediu dinheiro emprestado”. Quando lhe entregou o dinheiro, ela fugiu. Segundo ele, após a morte do irmão, seu pai pega “um ódio mortal dessa religião”. Alguns anos mais tarde, a iniciação de Robson no candomblé foi a afronta definitiva à autoridade paterna:

Quando eu falo pro meu pai que eu vou me iniciar no candomblé, aí meu pai fala: “oh, escolhe: candomblé ou casa” e aí nessa época eu já tinha certa autonomia na minha vida, daí graças a Deus, eu consegui comprar meu apartamento, mas eu escolhi o candomblé e eu saí de casa.

Os conflitos entre Robson e seu pai também envolviam a capoeira. Segundo ele, seu pai “nunca gostou de capoeira e fazia piadinhas: ‘você tá indo lá pra ficar agarrando macho’”. Outra crença que vigorava no seu ambiente familiar era o desprezo por ‘negros’, ele conta que seu “pai era extremamente racista, meu pai falava: ‘fica longe de negro’”.

Pode-se comparar o ambiente familiar de Robson com o de Bernardo Pellegrini. Nestes dois espaços sociais vigoravam formas de discriminação baseadas na cor de pele, no entanto, na família de Bernardo Pellegrini esta discriminação estava fundada em critérios raciais biologizados que davam pouca

margem para a negociação das identidades. Já no caso da família de Robson esta discriminação estava fundada em critérios religiosos e havia certa margem para negociar identidades baseadas em características físicas, como mostra o fato de que embora o pai de Robson não gostasse de “pretos”, seu filho próprio filho – Robson – possui um tom de pele relativamente mais escuro que os descendentes de europeus.

Podemos entender esses valores e práticas que vigoravam na casa de Robson em relação à noção de honra, tão comum às famílias aristocratas brasileiras<sup>150</sup> e que certamente difundiram-se entre os grupos populares. No seu depoimento, Robson constrói a imagem de seu pai como um homem austero (“cara fechada”), que procurava ser um bom pai de família suprimindo e protegendo sua esposa e filhos, desde que não fosse contrariado. Percebe-se claramente a presença do poder patriarcal organizando as relações familiares ainda que, ao contrário do que acontecia nas famílias aristocráticas, a identidade de trabalhador fosse afirmada positivamente tanto por Robson (“eu sempre trabalhei”) quanto por seu pai.

A piadinha feita pelo pai de Robson acerca do envolvimento do filho com a capoeira também é significativa, ela poderia ser entendida dessa maneira: praticar a capoeira não é uma forma de defender a virilidade da família, ao invés de se opor aos outros homens e os confrontar para valorizar sua família, você fica abraçando outros homens fora de casa. Tal qual na honra aristocrática, os homens de diferentes famílias devem se confrontar fora do ambiente familiar, enquanto dentro devem submissão.

Na família de Robson, a repulsa por “negros” deve ser pensada como preconceito de cor, já que esta forma de discriminação era baseada em critérios religiosos e não em critérios científicos, tanto por causa do peso da ideologia cristã na família de Robson quanto ao fato de que ele tem a cor da pele relativamente mais escura o que impediria que ele fosse visto como da “raça branca”. Referimos-nos anteriormente ao fato de que essa ideologia sustentou mecanismos de discriminação com relação aos escravos africanos e seus

---

<sup>150</sup>Refiro-me aos valores da honra abordados no capítulo 1. Como demonstro no caso da valentia, os valores da honra veiculados nas famílias dominantes do período colonial foram apropriados pelos grupos subalternos e constituem importantes elementos nas relações de poder presentes no cotidiano destes grupos. Não considero tais valores “arcaísmos”, mas elementos ativos na configuração de identidades e posições de poder em diversos espaços da sociedade brasileira.

descendentes, no entanto, essa barreira que possuía alguma permeabilidade ao permitir que pessoas de pele escura ascendessem socialmente através da crença no branqueamento. O pai imaginava possivelmente sua família como uma família “branqueada”, no entanto, ao andar junto com “pretos” que frequentavam a capoeira, Robson poderia comprometer a “brancura da família”. Tentei argumentar que estas distinções de cor também estavam relacionadas à noção de “pureza de sangue” vigente nas famílias aristocráticas, penso que ela se repete aqui, embora não tenha evidências claras.

Através do candomblé, Robson conseguiu elementos para construir uma identidade que se contrapunha a de seu pai. Em primeiro lugar, ele começa a pensar e posicionar-se como negro. Segundo ele, a entrada no candomblé foi descrita como o momento:

Quando eu me identifiquei como negro mesmo, quando eu falei: eu sou negro e vou assumir isso pra sociedade, pra minha família [...] mesmo estando, por exemplo, lutando capoeira e brigando pela arte, tanto com umbandista, enfim, mas então eu não tinha isso internalizado, eu não tinha isso claro, de que sou negro... Mas a partir do momento que eu entro pro candomblé, aí eu começo a perceber minha raiz, da onde eu vim, de quem eu sou descendente, então aí eu falo: “eu sou negro”.

Segundo o depoimento, para Robson, foi essencial no processo de identificar-se como negro perceber a raiz, perceber a ascendência, ou seja, a hereditariedade imaginada entre um determinado grupo. Ele explica como ocorreu o processo de descobrir uma nova linha de ascendentes, não levadas em consideração por seu pai.

A partir do momento que você entra pro candomblé, você entrou pro candomblé é porque você tem descendência. Se você é descendente de tal orixá e aí você pega a raiz não tem orixá branco [...]. É aí que eu fui atrás da minha família, saber o que meu avô era negro mesmo. O meu bisavô era escravo.

Dessa forma, através do candomblé, Robson seleciona um outro conjunto de ascendentes para si, articulando uma linha de ascendentes patrilineares que começa com o orixá, passa pelo seu bisavô escravo e pelo seu avô negro e, com isso, ele pode recusar a linhagem de seu pai.

A experiência que Robson teve nas academias de capoeira foi um elemento importante para entender os posicionamentos que teve no processo que estamos analisando. Robson começou a praticar capoeira no ano de 1986, aos nove anos de idade, por influência de seu irmão mais velho. Neste período, os treinos aconteciam aos domingos no pátio do mercado municipal. Dois anos depois, Robson começa a treinar com um instrutor que possuía “permissão de mestre Lampião” para dar aulas de capoeira na zona leste da cidade. Cinco anos depois, este instrutor deixa de dar aulas devido aos horários de seu trabalho e um discípulo mais velho assume. Robson continua treinando com esse discípulo e, concomitantemente, passa a frequentar a academia de mestre Lampião onde se forma professor no ano de 1999.

Assim como aconteceu com outros capoeiristas no mesmo período, depois das políticas públicas de cultura, Robson procura na educação formal meios de se diferenciar enquanto capoeirista. Sobre isso ele afirma:

Quando fui me formar, eu comecei a repensar minha prática, porque eu via a prática do meu professor de capoeira que era completamente contrária à minha [...]. Isto porque eu via que eu pensava completamente diferente, eu precisava ter algo mais. Saber lidar com gente, saber, enfim, outras coisas, aí eu fui procurar a universidade<sup>151</sup>, fui antes procurar terminar o segundo grau, que na época não tinha terminado, mas aí já a partir de 2000.

Brito (2010) notou que quando um professor ou mestre de capoeira se forma dentro de uma linhagem de capoeira, este ganha certo grau de autonomia (variável segundo a importância da linhagem) para definir os parâmetros do grupo ou academia que comanda. Desse modo, ele recebe legitimidade para definir o tipo de treinamento, modo de execução dos instrumentos, uniformes, modo de se relacionar com os discípulos e representações sobre a capoeira.

Em meio às oportunidades profissionais surgidas com a instalação da rede da cidadania, a estratégia de Robson para se distinguir depois de formado foi buscar o ensino superior como uma forma de valorizar sua posição de professor de capoeira. Até este momento, Robson não tinha nenhum interesse pelo ensino formal, ele conta que “até eu chegar a instrutor, [eu pensava] estudar pra quê? Então eu acho que a capoeira me mostrou um pouco: você precisa estudar, você

---

<sup>151</sup>Professor Robson concluiu o curso de Pedagogia na Universidade do Norte do Paraná (UNOPAR).

precisa buscar, você precisa melhorar”. Foram as novas oportunidades profissionais ligadas à capoeira que motivaram Robson, já que segundo ele, “eu pego a capoeira mesmo como profissão em 2000, 2001 [...] Porque aí, você via a possibilidade de ganhar”. Ele conta ainda que esta nova visão foi um fato generalizado entre os praticantes, “aí os capoeiristas começam a ver que podem viver de capoeira”. Como outros capoeiristas, como veremos em outros depoimentos, Robson vê na capoeira uma espécie de força que faz revelações e é capaz de alterar o destino das pessoas (“a capoeira me mostrou”).

Segundo Fonseca (2004, p. 19-20) os indivíduos que se vem pertencentes à grupos adjetivados como pobres, nos quais se verifica a influência dos valores da honra, evitam circunstâncias onde a discriminação e a exclusão são mais fortemente sentidas de modo a atingir seu autorrespeito e causando humilhação.

A recusa destes sentimentos gera uma aguda “consciência das possibilidades” que é comum a muitos capoeiristas que ocupavam posições desfavoráveis no mercado de trabalho e evitavam os bancos escolares, pois seriam lugares onde se sentiriam rebaixados, uma vez que todos os entrevistados em tais condições já tinham abandonado os estudos formais.

Além deste elemento, diversos trabalhos (por exemplo, a coletânea *Superando o racismo na escola*, organizada por KABENGUELE MUNANGA, 2005) tem demonstrado diversos mecanismo de discriminação racial e de diminuição da estima pessoal a qual estão submetidas as crianças de cor de pele negra.

As mudanças repentinas provocadas pelas políticas culturais que ajudaram a valorizar a capoeira e outras as tradições culturais associadas à cultura negra, também instituíram novos critérios de competição entre os capoeiristas – menos focadas na valentia e mais focadas nos saberes legítimos e na apropriação de valores associados à cultura negra<sup>152</sup> – colocaram os estudos formais como uma necessidade para os praticantes de capoeira que almejassem profissionalizar-se no

---

<sup>152</sup>Entendo o termo “cultura negra” como sendo um conjunto móvel de práticas e valores que são associadas aos “afro-brasileiros” por intelectuais, líderes político dos movimentos negros e também pelos próprios agentes destas práticas e valores que se autodefinem como portadores deste tipo de cultura. No caso da cidade de Londrina, as ideias do “quilombismo” (produzidas no interior da obra de Abdias do Nascimento) indexadas às da somaterapia e que eram divulgadas pelos novos dirigentes culturais serviam como importante critério de definição do que era e do que não era cultura negra.

ensino da capoeira. Isto ajudou a deslocar os valores da honra e favoreceu o enfrentamento das discriminações e os preconceitos existentes dentro da capoeira.

Nas disputas que ocorriam dentro das academias de capoeira, as diferenças de cor de pele eram importante parte dos conflitos que se desenvolviam entre os alunos.

Robson indica que nos grupos de capoeira que frequentava não ocorriam “discussões sobre etnia<sup>153</sup>” e sobre a “valorização do negro”, como ocorria no candomblé. Para Robson, isso se devia ao fato que seu “professor era branco [e] nunca se assumiu negro”. Mas parece que na academia de Lampião, que se identificava como “negro” (e era mestre do professor de Robson), também não havia tais discussões. Mesmo assim, ele mostra que “ser negro” era um atributo significativo nas disputas dentro da academia, porém, ao contrário do candomblé, onde o “ser negro” tem haver com “etnia”, na capoeira, o “ser negro” tinha a ver com “melanina”, em suas palavras:

Eu não lembro desta discussão de etnia dentro da capoeira [...] claro que os negros se destacavam, eu tô falando agora com relação à *melanina*, [por exemplo], eu tinha companheiros que ficava três, quatro meses sem ir à academia, aí você falava ‘eu vou treinar porque quando o cara chegar, eu vou [pegar ele] e o cara chegava e dizia: ‘meu, eu não preciso treinar, tá no *sangue*’. [aí você pensava] ‘Caralho! Só porque o cara é preto não precisa treinar’. Eram estas as discussões que aconteciam [na academia de capoeira].

No contexto das disputas por academia, a cor de pele (“melanina”) era usada como um recurso para manter as hierarquias, ainda que certas obrigações não fossem cumpridas, por exemplo, a frequência aos treinos. No entanto, ela só produz esse efeito na medida em que se apoia numa crença arraigada, ou seja, a ideia de que no “sangue” são transportados certos atributos e que estes atributos, mais do que uma origem biológica, possuem uma origem divinizada, como no caso do parentesco com os orixás mencionados por Robson.

Entre todos os meus entrevistados, Robson é o que utiliza com maior fluência a noção de linhagem. Por exemplo, para explicar o desenvolvimento

---

<sup>153</sup>A distinção entre “etnia” e “melanina” desenvolvida por Robson corresponde à distinção “cultura” e “raça” desenvolvida no interior da antropologia cultural. Já o significado para o agente do conceito de “etnia” não pode ser inferido a partir dos dados que possuo, não se trata de um conjunto de caracteres morais atribuídos a um determinado grupo ou se trata de relações dinâmicas de construção de diferença.

da capoeira em Londrina ele descreve um processo que chama de “ramificações das linhagens” e também associa as posições da linhagem às nomenclaturas de parentesco (pai, vô, bisavô de capoeira). Além disso, ele dá grande importância a ideia de que o poder deve vir pela idade e pelo tempo de experiência numa prática. Isso pode significar que essas noções são elementos que se encaixam num entendimento divinizado do mundo que implica na ideia de linhagem, onde o ser humano tem o poder negociar com seres sobrenaturais (espíritos, entidades, orixás), e também que os dons divinos distribuídos por esses seres são transmitidos dentro das linhagens e famílias. Como veremos mais adiante, a importância dessas ideias será vital para Robson tornar-se uma grande liderança da capoeira na cidade, pois propicia uma visão matizada dos motivos de conflito e alianças entre os grupos.

Concomitante a visão de mundo religiosa implicada nas ideias da linhagem, Robson começa a desenvolver um ideário secularizado acerca da capoeira. Depois da capacitação feita dentro da Rede da Cidadania, ele afirma que novas possibilidades surgiram, conta que “foi aí que eu me abri pra pedagogia”. Cursando o ensino superior, procurou direcionar seus trabalhos acadêmicos de modo que tivessem relação com a capoeira, assim, fez experiências ligando a capoeira ao conhecimento geográfico e tentou abordar a capoeira sob a óptica da etnomatemática<sup>154</sup>.

Neste novo contexto de ideias, o agente em questão começa a desenvolver uma visão política muito próxima das ideias do quilombismo defendidas por Abdias do Nascimento e pelos dirigentes culturais do município. Robson afirma que “trabalhar a visão de mundo das pessoas [...] é política”. Esse tipo de coisa, para ele, acontece no candomblé e também na capoeira. Por tal motivo ele investe forças em “movimentos negros organizados” similares as “academias de capoeira”, a “Associação de Ogãs” e ao terreiro de candomblé onde frequenta. Através desses espaços ele acredita que fazer uma pessoa mudar sua visão de mundo e “saber que o mundo dela não é só o bairro que ela vive, que se o pai é boia-fria ela não precisa morrer boia fria”.

Assim, como no caso de Pellegrini, as posições políticas de Robson têm a ver com suas experiências e valores pessoais, uma vez que conseguiu

---

<sup>154</sup>Trata-se de um ramo de conhecimento surgido na década de 1970 que busca construir uma crítica relativista ao modelo tradicional de ensino da matemática com base em pesquisas sobre o desenvolvimento de operações de cálculo em diversos grupos culturais, sobre esta disciplina ver D’Ambrósio (2005).

adentrar a novos espaços sociais devido à sua prática da capoeira e do candomblé, ele busca divulgar esse caminho para outras pessoas. Nos dois casos, as trajetórias pessoais são significadas a partir das ideias do “quilombismo” que pensam os espaços da “cultura negra” como um ideal de projeto político.

#### 4.4.5 Mestre Vandi

Mestre Vandi nasceu no final da década 70, morou toda sua vida no Jardim Paraíso, um conjunto habitacional criado em 1976 para abrigar a população de trabalhadores pobres que crescia na cidade, onde comanda uma academia de capoeira com 20 anos de existência. Vandi trabalha desde os 11 anos de idade, começou como engraxate e, durante sua vida, exerceu diversas atividades, atualmente trabalha como coordenador do projeto Viva Vida<sup>155</sup>, localizado num bairro extremamente pobre da cidade chamado Jd. São Jorge. No ano de 2009, mestre Vandi recebeu da Câmara Municipal de Londrina o “Prêmio Zumbi dos Palmares” em reconhecimento aos trabalhos realizados voluntariamente com a capoeira por mais de 20 anos. Também foi escolhido conselheiro municipal de cultura durante o biênio 2009-2011. Atualmente, faz curso de graduação em Gestão Pública no Centro Universitário Filadélfia (UNIFIL).

A prática da capoeira foi fundamental no modo de pensar e de viver de mestre Vandi. Ele começou a frequentar a academia de mestre Lampião no ano de 1981, quando tinha 12 anos de idade. No início teve de enfrentar resistências de seu pai, um policial civil que “não acreditava na capoeira”. Vandi conta que seu pai lhe aconselhava da seguinte forma: “se você for pro karatê – que tinha uma sala ao lado do mestre [Lampião] – eu te ajudo, mas pra fazer isso não, isso é coisa da malandro”. Após quatro anos treinando com Lampião, Vandi recebe a autorização do mestre para abrir um trabalho no seu bairro. Desde então, Vandi mantém sua academia funcionando ininterruptamente.

---

<sup>155</sup>Projeto sócio-assistencial gerido pela Secretaria Municipal de Assistência Social que oferece, em contraturno escolar, oficinas de pintura, capoeira, teatro, dança, entre outras para crianças em “situação de vulnerabilidade social”. Atualmente o projeto conta com 120 funcionários responsáveis pelo atendimento de 1500 crianças e adolescentes, existem 16 unidades de atendimento localizadas nas regiões mais pobres da cidade <[http://www1.londrina.pr.gov.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1041&Itemid=1178](http://www1.londrina.pr.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1041&Itemid=1178)>. Acesso em: 12 dez. 2011.

As visões de mundo religiosa constituem a base do entendimento deste agente acerca da capoeira, para ele a capoeira é um “presente de Deus”. Vandi conta que a capoeira mudou sua vida. Antes de conhecer a capoeira, ele era “um menino praticamente abandonado, pai ausente”, nessa época ele trabalhava de engraxate e, convivia com diversos meninos que praticavam pequenos delitos, embora ele próprio nunca os tenha praticado. Interessou-se pela capoeira devido a uma roda que viu na área do calçadão. Quando entrou para a academia de mestre Lampião, criou um “respeito muito grande” pelo mestre e sentia-se envergonhado quando ele dizia “quem tiver andando com coisa errada não frequenta aqui, aqui a gente só quer gente boa”. Depois de ouvir algumas vezes tais palavras, parou com “as coisas erradas” que fazia, isto é andar com os jovens que cometiam pequenos delitos já que isto podia comprometer sua permanência na academia de capoeira. No entanto, no bairro em que morava, diversos jovens continuavam com essas atividades e, por isso, pensou numa forma de ajudá-los. Em suas palavras:

Aí pensei: se a capoeira me ajudou, ela pode ajudar as outras pessoas. E eu recebi isso aqui, eu recebia como um presente de Deus, eu conheci a capoeira e me apaixonei por ela, eu vou tentar pagar o que ela me ajudou, eu me mantive um trabalhador e eu precisava fazer isso também aí eu comecei com essa ideia: “eu vou trabalhar com as pessoas” (VANDI, Mestre. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Casa do entrevistado, 19/02/2011).

Alba Zaluar (1985) notou em suas pesquisas na periferia do Rio de Janeiro, o conflito de identidades entre “trabalhadores” e “bandidos” como um dos elementos centrais na sociabilidade do local pesquisado. Ela percebeu ainda que a identidade de “trabalhador” estava ancorada nas práticas que organizam a renda e o consumo dos grupos familiares. Pelo depoimento de Vandi, pode-se afirmar que a academia de capoeira era um espaço que valorizava a identidade de trabalhador em detrimento da de bandido. Ao contrário do que a associação entre capoeira e malandragem existente no imaginário social supõe.

A forma de Vandi ajudar as pessoas foi através de sua academia de capoeira. O primeiro momento do grupo ocorreu entre 1985 e 1990, neste período, Vandi dava as aulas de capoeira, mas havia a coordenação do mestre Lampião, ele conta que o mestre “apoiava muito o trabalho porque ele deu resultado desde o começo”. Depois de formado, já “maior de idade”, Vandi teve autonomia para

desenvolver o trabalho da forma que considerasse adequada. Ele disse que apesar desta autonomia, seu grupo esteve sempre junto ao do Flor do Mar, e a principal diferença entre os dois grupos é que o Mucambos (como era chamado seu grupo na época) não cobrava mensalidade e era, desde o início, um “trabalho voluntário”. Devido às dificuldades econômicas do bairro, Vandí sabia que poderia continuar com o trabalho ali se cobrasse mensalidades. O grupo funcionou e funciona na Associação de Moradores do bairro e os gastos são supridos com doações dos alunos e de outras pessoas que se simpatizam com o trabalho.

A relação entre mestre e discípulo no grupo de Vandí também é diferente da que ocorria na academia de mestre Lampião onde a mensalidade era algo instituído (mesmo que muitos alunos não a pagassem por não terem condições). Como não se cobra mensalidade, há uma exigência de que o aluno, quando preparado, tem que “repassar o que aprendeu” montando sua própria academia que permanece como uma ligação simbólica com o grupo. Caso o “aluno formado” queira trabalhar profissionalmente ele pode (isto é, cobrar mensalidades dos alunos), no entanto, deve abrir também uma academia onde não exista mensalidade. Atualmente o grupo Negreiros, como é chamado, possui grupos em cinco cidades do norte do Paraná, Mestre Vandí recebe diversos convites para participar de batizados e tem grande reconhecimento entre os capoeiristas mais velhos da cidade.

Ainda que não cobrasse mensalidade, mestre Vandí sente dificuldade em continuar seus trabalhos devido à expansão do estilo de capoeira contemporânea na cidade. Ele acredita que a capoeira com ênfase nas acrobacias tem chamado mais a atenção dos jovens e diminuído o público para sua capoeira “mais tradicional”, inclusive tem perdido alunos já formados para os outros praticantes desse outro estilo de capoeira. Devido a isso, ele se sente magoado com o caso de um aluno seu que mudou de grupo.

Não pela concorrência, mas pela forma como o aluno usa o que aprendeu. Hoje ele [o aluno dissidente do grupo] tá fazendo curso em vários grupos e fala “o que eu aprendi lá no Mucambos não serviu”, depois de 12 anos, aprendeu a fazer instrumento, tocou, jogou, mas não serve pra nada? Então isso às vezes isto machuca.

Mesmo sendo uma academia que se estabelece distante do centro da cidade, o Mucambos também está sujeito a dinâmica de disputa entre os grupos.

Vimos anteriormente a importância que possui o “estilo” nas disputas entre as academias de capoeira. O “estilo” está estritamente ligado às ideias e valores que adota o grupo, e quanto mais próximo das ideias e valores dominantes o grupo está, maiores chances de sucesso. Com a mudança de “estilo”, o discípulo rompe os padrões de reciprocidade existentes no grupo. Como as retribuições ao mestre durante o período de formação são menores do que aquelas que o discípulo pode dar depois de formado, o mestre se sente traído e os únicos meios que possui para aplicar sanções ao aluno é através da divulgação da “traição” e da “ingratidão” deste aluno entre os outros capoeiristas.

Os valores da valentia também se fizeram presentes na academia de mestre Vandi e mais tarde foram abalados com a implantação das políticas municipais de cultura. Vandi afirma que pertence a terceira geração de formados de mestre Lampião. No seu aprendizado, combates intensos ocorriam entre Lampião e seus discípulos mais velhos. No entanto, entre todos os alunos formados mestre por Lampião, Vandi foi o único que passou por todo o processo de formação oferecido pela secretaria de cultura – os outros tentaram, mas abandonaram rapidamente. Parece que depois disso mudou sua forma de trabalho trazendo novas práticas e valores para sua academia. Com a mudança, muitos alunos deixaram de se interessar pela capoeira e abandonam o grupo. Sobre isso Robson afirma.

O mestre Vandi foi um cara que perdeu [com o abandono da “porrada” dentro da academia], ele tinha um dos maiores grupos da cidade que era o Mucambos, e aí quando ele passa a pensar a que capoeira não precisa da porrada, que não precisa ser na violência, tem um monte de cara que [diz] “não eu to vindo pra cá que quero dar porrada porque eu quero levar porrada então eu to saindo do seu grupo, e o mestre Vandi [dizia]: “é uma opção sair do grupo”, então o mestre Vandi perdeu muito, muito cara bom de capoeira mesmo, muito cara que, sabe que a gente considerava linha de frente, que podia vim o capeta na academia que os caras segurava a bronca, então por opção perdeu (ROBSON, Professor. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Vila Cultural Brasil, 13/02/2011).

Em meados dos anos de 2000, a valorização da educação formal também chegou a academia de mestre Vandi. Até este momento, não havia valorização da educação formal em sua academia, sobretudo, em relação ao ensino superior. O próprio Vandi havia deixado os estudos na juventude para poder trabalhar e cuidar da academia. A mudança de perspectiva veio depois que um

professor<sup>156</sup> simpatizou-se com a proposta do grupo e começou um “trabalho de conscientização” no local. Vandí afirma que a partir deste trabalho ele passou a perceber que a capoeira sozinha não era suficiente para que seus discípulos tivessem um bom emprego e uma boa “autoestima”. Ele percebeu que “o pessoal precisa acordar porque aqui, nós estamos na favela, na periferia, mas a gente pode ser advogado, pode ser médico”.

O trabalho desse professor, que algum tempo depois se candidataria para vereador, envolvia palestras e disponibilização de material bibliográfico para que os alunos da academia pudessem estudar para o vestibular. Parece que o trabalho trouxe os resultados esperados, pois alguns discípulos de Vandí conseguiram entrar na universidade. Esses alunos foram importantes na reelaboração das práticas dentro do grupo de capoeira, já que ajudaram a montar o estatuto do grupo e mudar as formas de treinamento, aproximando-as dos parâmetros dos cursos de educação física.

As relações políticas são entendidas pelo entrevistado como relações de troca entre políticos de carreira e pessoas da comunidade, porém destaca que estes vínculos tem sido desfavoráveis para a população de seu bairro. Mestre Vandí considera a política como “algo essencial”, no entanto, ela está errada porque não há “uma pessoa que venha pra ajudar, com o objetivo de realmente ajudar a comunidade” e critica o oportunismo eleitoral dos candidatos, já que “eles só vem quando falta um ano ou dois pra tentar uma reeleição”.

No que se refere ao movimento negro, o líder do grupo Negreiros disse que já realizou algumas parcerias com pessoas ligadas a este movimento, mas acha que seu grupo não desperta interesse dos líderes do movimento negro porque “às vezes, o trabalho da gente é tão na periferia que não é visto”, também, porque “prefere ficar no anonimato e fazendo devagarinho”, pois certos “alinhamentos” podem comprometer o posicionamento do grupo dentro da comunidade. O ganhador do “Prêmio Zumbi dos Palmares” acrescenta:

O movimento negro tem mudado muito, eu tenho acompanhado por fora, a gente é sabedor que umas pessoas são privilegiadas no movimento, ele não é abrangente, não abrange todo mundo, então, às vezes, a gente vai ganhar mais dor do que ajuda.

---

<sup>156</sup>O entrevistado não citou o nome e nem a data exata com que este fato aconteceu, porém também não questionado acerca destes dados pelo entrevistador.

A partir desta crítica de Vandi pode-se dizer que, apesar de haver diversos símbolos em comum entre o movimento negro da cidade e os praticantes de capoeira que se identificam como negros, como por exemplo, a valorização da capoeira como um bem da “cultura negra”, as bases de interesse são diversas. Isso não impede alianças parciais, mas entre os entrevistados não parece haver interesse neste tipo de aliança. Aliás, entre todos os entrevistados, Mestre Vandi foi o único que construiu posicionamentos coletivos baseados no seu lugar de habitação. Em visitas a academia deste mestre, eu pude notar que este é uma pessoa valorizada no seu bairro, tanto por seus alunos, quanto por pessoas que residem próximas a sua academia.

A trajetória de Vandi é importante, uma vez que poucos capoeiristas conseguiram manter academias de capoeira funcionando depois das políticas culturais do município, ao mesmo tempo em que, ainda ocuparam as posições abertas pela secretaria de cultura – a maioria abandonou suas academias devido à impossibilidade de concorrer com os projetos que ofereciam capoeira de graça para os jovens, outros passaram a se dedicar exclusivamente aos trabalhos em projetos. Sua trajetória mostra as negociações que teve de realizar em sua academia, pois o distanciamento dos valores da valentia e a aproximação com o ensino formal resultou em contradições, de um lado o afastamento de seus melhores alunos, de outro, a melhoria das oportunidades dos que ficaram. É preciso destacar que a academia de mestre Vandi nunca recebeu apoios públicos diretos, ainda que tenha se beneficiado de eventos organizados em conjunto com outros capoeiras da cidade com o patrocínio público.

#### 4.4.6 Mestre Cidinho

Mestre Cidinho é um dos poucos capoeiristas de Londrina que conseguiram manter por algum tempo o ensino da capoeira como sua única atividade profissional. Atualmente é o líder do grupo Geração Brasil que possui diversas academias na região metropolitana de Londrina e outras cidades do norte do Paraná.

Cidinho afirma que desde muito jovem tinha interesse pelas artes marciais, quando assistiu uma roda de capoeira no centro de Londrina, no

“calçadão”, ficou bastante interessado pela atividade. No entanto, não procurou uma academia de capoeira, pois seu pai não era favorável e, também, porque não tinha dinheiro para pagar a mensalidade. Mais tarde, por influência de Valentino Oliveira, um dos primeiros capoeiristas da cidade, Cidinho procurou novamente a capoeira.

A imagem que Cidinho traça deste capoeirista lembra as descrições dos valentões do início do século, segundo ele, Valentino Oliveira “sempre andava assim de calças jeans e um berimbauzinho na mão” e que “tinha até medo de um cidadão assim, ele era um cara fechado, tinha uma cicatriz no rosto de navalhada”. Apesar dessa figura não muito amigável, o entrevistado considera Valentino uma das pessoas que o incentivaram a praticar capoeira, porque ele sempre o via apresentando-se no calçadão e, um dia, quando Cidinho participava de um ensaio na fanfarra municipal, “ele veio, chutou minha barriga e falou: ‘vai treinar rapaz, larga mão disso”. Depois desse “incentivo”, Cidinho se inscreveu na academia de mestre Lampião, onde treinou por um ano e meio. Após o período, Cidinho mudou-se para Curitiba, mas continuou praticando capoeira no quintal de casa, pois não tinha recursos para se inscrever na academia da cidade.

A partir deste depoimento pode-se afirmar a influência da figura do valentão no imaginário das pessoas e também de restrições imposta pela mensalidade. Apesar dos valores cobrados pelas academias serem baixos, as pessoas mais pobres que quisessem praticar capoeira tinham que fazer um investimento significativo, o que servia tanto para excluir algumas pessoas da atividade quanto para valorizar aqueles que a praticavam.

Novamente em Londrina, Cidinho retorna os treinamentos na academia de mestre Lampião. Porém, pouco tempo depois, um novo grupo de capoeira se estabeleceu na cidade e, para atrair público, realizou apresentações em diversos colégios. Um primo de Cidinho que também treinava com Lampião, mudou-se para a nova academia e ele o acompanhou<sup>157</sup>. Essa academia pertencia a mestre Fran que na época era ligada ao grupo Capitães d’Areia. Ele afirma que se dedicou bastante aos treinamentos de capoeira a tal ponto de ser o primeiro aluno formado professor por mestre Fran. Mesmo consagrado com os títulos necessários para dar

---

<sup>157</sup>Cidinho enfatiza que mudou-se de academia exclusivamente por influência de seu primo e não por outros fatores que significariam uma espécie de deserção, segundo os códigos das academias: “aí eu fui lá na academia e meu primo tava treinando lá [...] Então ei não sai do Lampião por causa da técnica, por causa do professor, por nada. Foi por causa do meu primo, a gente sempre trabalhou junto” (CIDINHO, Mestre, depoimento no evento As rotas da capoeira em Londrina promovido pela Vila Cultural Brasil em 18/03/2008).

aulas, ele não abriu de imediato sua academia, pois sabia que “o Fran não queria ser concorrente dos próprios formados dele”.

As ideias religiosas também exercem grande importância nas ações relacionadas à capoeira e praticadas por mestre Cidinho. De maneira similar a mestre Suassuna (capítulo 3), Cidinho pensa o mundo como um grande desafio proposto por Deus, porém, ressalta que existem fortes e fracos e que estes últimos são mais necessitados do auxílio divino para poderem sair vencedores dos que os primeiros. A condição do fraco, daquele que é humilhado constantemente, é igualada à escravidão. A capoeira seria um desses dons divinos que permitiam aos fracos vencer o jogo da vida. Esses elementos ficam todos evidentes em uma ladainha composta por este mestre.

O negro já estava cansado / de tanta humilhação / no meio da escuridão / ele só via fome e dor / mas um dia ele parou / para Deus e lamentou / implorando a morte para acabar com sua dor / Deus ouviu o coração daquele negro sofredor / lhe mandou inspiração / uma luta ele criou / na senzala ela nascia / um rumo para libertação / da arte da capoeira praticada entre irmãos<sup>158</sup>.

Como vimos no capítulo 3, os Capitães d’Areia pensavam a prática da capoeira articulando narrativas historicistas que valorizavam a capoeira como “instrumento de libertação” do negro e dos oprimidos. Cidinho retoma alguns temas destas narrativas (o negro como o oprimido, a capoeira como instrumento de libertação) e os articula dentro de uma visão de mundo religiosa. Como nos discursos da valentia, a capoeira volta a ser um dom de Deus, ele acrescenta a este ideário a noção de que a capoeira é um instrumento do fraco contra o forte e que permite alcançar a liberdade. Por fim, ressalta a ideia de cooperação (“praticada entre irmãos”) tão presente nas ideias dos capitães<sup>159</sup>.

A “questão do negro”, reinterpretada de diversas maneiras na linhagem dos Capitães d’Areia, também se faz presente nas ideias de Mestre Cidinho que, no entanto, não se utiliza de problemáticas antropológicas e sociológicas para pensar a ideia de cultura negra e do preconceito racial, tal como faz os capitães d’areia e também Pellegrini. Para pensar a origem da capoeira e o

<sup>158</sup>Música Mistura de Raça, de autoria de Mestre Cidinho disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=q9XfXr1iEtA>>. Acesso em: 20 nov. 2011.

<sup>159</sup> Na estrofe seguinte desta ladainha, o autor traça uma linha evolutiva da capoeira em busca da liberdade: “Dasenzala pro quilombo / houve uma grande evolução \ da arte da capoeira \ luta da libertação”.

preconceito contra o negro, retoma ideias de “sangue”, “sofrimento” e “raça”. No final de sua composição ele diz:

Apesar da criação [da capoeira e da liberdade] / via o negro sem valor / pra chegar onde ele está / ele muito apanhou / negro é palavra forte / nós devemos respeitar / e para quem fala do negro / ouça bem meu cantar / que sangue corre nas veias / fale quem quiser falar / do fundo todos são negros / basta sempre lembrar / somos mistura de raça e no meio você está (Música Mistura de Raça, de autoria de Mestre Cidinho, disponível em YOUTUBE. Mestre Cidinho. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=q9XfXr1iEtA>>. Acesso em: 20 nov. 2011.

As palavras do autor parecem ser mais bem compreendidas em relação a um conjunto de ideias religiosas. Ele faz referência ao fato de que “ser negro” é algo comum a todos, basta as pessoas se lembrarem. Dentro das ideias cristãs, aquilo que torna iguais todas as pessoas no mundo é a condição comum de pecadoras, daí o ditado “quem não tem pecado que atire a primeira pedra”. Desse modo, ele parece associar a condição do negro ao pecado que pode ser redimido por meio de pedidos a Deus, que então envia a capoeira como instrumento de libertação. Já sobre a mistura de raças, penso que deve ser entendida no sentido de grupo de descendência e não como categoria biológica.

Assim como aparece em outros depoimentos, Cidinho também acredita que a capoeira é uma espécie de força capaz de direcionar a vida das pessoas, algo que tem a ver com essa origem divina da capoeira. Buscando explicar qual o significado da capoeira na sua vida, esse mestre afirma que ela é algo que “direciona a vida da gente” e dá um exemplo de como isso ocorre:

A capoeira ela me direcionou a vida [porque], apesar de ter outras profissões que eu aprendi com meu pai [...] em um momento da minha vida eu optei em fazer aquilo que eu mais gostava, que era a capoeiragem, dar aula [de capoeira], então a capoeira me levou pra isso [...] . Hoje em dia eu sobrevivo da capoeira, tenho algumas coisas que foram conquistadas com dinheiro ganho pela capoeira, assim hoje em dia eu vivo dela (CIDINHO, Mestre, depoimento no evento As rotas da capoeira em Londrina promovido pela Vila Cultural Brasil em 18/03/2008).

Para esse agente, o poder da capoeira está na sua capacidade de desviar a vida dos sujeitos de seus caminhos pré-estabelecidos. Cidinho acreditava que seu destino profissional estaria restrito ao que seu pai lhe ensinou, isto é,

trabalhar na construção civil. Porém, a capoeira lhe possibilitou fazer uma coisa mais agradável, uma coisa que gostava mais e ainda conseguir benefícios econômicos, isso aparece, para nosso interlocutor como um verdadeiro milagre.

Do ponto de vista sociológico, trata-se de um processo de ascensão social de um indivíduo pobre em meio a uma sociedade onde os canais de melhoria de vida são restritos, em outras palavras, Cidinho foi um dos poucos beneficiados no precário processo desenvolvimento de um mercado das academias de artes marciais na cidade. Do ponto de vista individual, a possibilidade de usufruir dos benefícios de ser mestre de capoeira, entre dezenas de pessoas que almejam esta posição, aparece necessariamente como um milagre.

Como aconteceu com outros capoeiristas da cidade, a capoeira também direcionou Cidinho para o ensino formal.

Dentro da capoeira, a gente foi pro estudo, hoje em dia ela tá fazendo com que [eu] volte a estudar, porque naquela época [que ele entrou na capoeira] era mais difícil, hoje casado, pai de cinco filhos, estou lá no meio de um monte de galera. (CIDINHO, Mestre, depoimento no evento As rotas da capoeira em Londrina promovido pela Vila Cultural Brasil em 18/03/2008).

Esse fenômeno abordado anteriormente tem a ver com a mudança nos padrões de competição na capoeira que se tornam menos marciais e mais discursivos. O líder do grupo Geração Brasil ressalta ainda outros presentes que a capoeira lhe deu, conta ele em depoimento que “só andei de avião [porque] a capoeira me deu essa oportunidade, fui pro Acre participar de um evento”, além disso, “o nome, o reconhecimento que as pessoas têm da minha pessoa, foi tudo através da capoeira”.

Assim como os outros entrevistados, Cidinho acredita na possibilidade da capoeira também direcionar a vida de seus discípulos. Nas suas palavras,

Eu passo essas mensagens [das mudanças que a capoeira causou na sua vida] pros alunos também, já tirei muitos deles dos caminhos errados, tem alunos que hoje me agradecem de uma forma que é bastante gratificante muitos conquistaram famílias, muitos estão fazendo faculdade, muitos já se formaram (CIDINHO, Mestre, depoimento no evento As rotas da capoeira em Londrina promovido pela Vila Cultural Brasil em 18/03/2008).

De forma similar ao que relatou mestre Vandi, as academias de capoeira nos bairros populares aparecem como espaço que asseguram que os jovens interessem-se pelos valores da família, do trabalho em detrimento das identidades pautadas no uso de armas e na revolta contra os valores familiares. Alba Zaluar, em *A máquina e a revolta* (1985), demonstra que nos bairros populares do Rio de Janeiro são estes valores da família e do trabalho que geram as identidades contrastivas aos “bandidos” e “vagabundos” que servem de orientação em meio a condições de desigualdade social.

De todos os capoeiristas entrevistados, Cidinho é o que mais se preocupa em garantir que a capoeira seja uma atividade viável do ponto de vista econômico. Isso se deve tanto ao fato de que a capoeira é a sua principal atividade econômica quanto ao fato de não ter encontrado espaço dentro das políticas culturais do município de Londrina. Cidinho afirma que tem se empenhado para construir um sindicato que represente os interesses econômicos e políticos dos mestres e professores de capoeira. Ele também propõe mudanças no ensino da capoeira, defendendo que um professor deve ser formado mais rapidamente e que os treinos devem ser diferenciados conforme os grupos etários. Porém, dentro desse processo de profissionalização, ele não abre mão da transmissão da capoeira dentro de linhagens, como forma de manter a tradição, e o fundamento desta prática – ainda que considere que esses elementos devam adaptar-se ao momento presente.

No entanto, este agente afirma que as dificuldades em manter a capoeira como atividade econômica sem incentivos públicos, faz com que este estabeleça relações de apadrinhamento.

Apesar de o grupo Geração Brasil ter diversos grupos espalhados pela região metropolitana de Londrina, as mensalidades são insuficientes para garantir uma vida digna para mestre Cidinho e alguns professores do grupo. Como não conseguiu aprovar projetos dentro da secretaria de cultura, este mestre afirma que foi necessário estabelecer um “padrinho”, caso contrário não poderia continuar a viver da capoeira. Sobre isso ele conta que “na realidade os meus projetos sempre foram assim, eu tento sobreviver de outra maneira, já estabeleci padrinho porque nunca tive projeto aprovado”.

#### 4.5 O PROJETO BERIMBAU DA CIDADANIA E AS MUDANÇAS NO CAMPO DA CAPOEIRA EM LONDRINA

O Berimbau da Cidadania foi um projeto estratégico aprovado pela secretaria de cultura do município de Londrina com o objetivo de promover a capacitação dos capoeiristas da cidade para atuar como arte-educadores<sup>160</sup>. Com essa função específica, o Berimbau da Cidadania funcionou de 2001 até 2005, momento em que acontece uma divisão entre os praticantes que tinham sido organizados em torno deste projeto. A sede do Berimbau da Cidadania localizava-se no centro da cidade e foi o principal palco de embates entre os capoeiristas locais durante o período mencionado. Este tópico pretende revisitar estes conflitos.

Segundo conta o mestre Anande das Areias, no ano de 2000 ele recebeu inesperadamente o convite de um ex-aluno, Bernardo Pellegrini, para ajudar a coordenar seu programa de cultura para o município de Londrina. Os dois agentes tinham alguns valores em comum, como a ideia da capoeira como um instrumento de libertação e a busca por uma sociedade não competitiva baseada no modelo do quilombo. Anande conta que o então secretário de cultura procurou os capoeiristas da cidade, mas eles estavam “se guerreando” e foi isso que o levou a procurar seu antigo mestre. Juntos, eles montam uma proposta para unir os capoeiras da cidade, desta proposta nasceu o Berimbau da Cidadania.

Para esta tarefa eles procuram reatualizar as “estratégias dos quilombos”. A ideia seria usar a capoeira como um instrumento coletivo para a conquista de direitos. O quilombo é a referência porque, graças à cooperação das várias “nações quilombolas”, teriam criado um Estado muito poderoso que nunca mais houve no Brasil. Anande interpreta que as brigas dos capoeiristas na cidade era uma forma das elites dividirem os grupos subalternos para melhor dominá-los, ele conta que este fato seria recorrente na história da capoeira, tanto nas maltas do Rio de Janeiro, na atuação dos capoeiristas durante o Estado Novo e durante a ditadura de 64. É bastante clara a influência das ideias do “quilombismo” desenvolvidas por Abdias do Nascimento.

Para poder divulgar a ideia da cooperação própria ao quilombo seria realizado um curso. Após o curso, os capoeiristas que tivessem participado trabalhariam na Rede da Cidadania como difusores dos valores aprendidos no curso

---

<sup>160</sup>Fui até a Secretaria de Cultura de Londrina, no mês de janeiro de 2011 e em fevereiro de 2012 para ter acesso ao projeto aprovado, bem como aos materiais audiovisuais existentes sobre este projeto, no entanto, devido a reformas pelos quais passava a sede deste órgão não foi possível ter acesso a este material. Informo que há farta documentação sobre os projetos neste órgão.

através da capoeira. Anande ressaltou para os dirigentes culturais do período que era importante criar condições de atuação profissional para os capoeiristas, não somente transmitir as ideias do quilombo. Por isso, foi resolvido que depois de alguns meses o curso seria acompanhado de um estágio remunerado, o que aumentaria o interesse dos capoeiristas pela proposta. Outra preocupação de Anande era não alterar o estilo de capoeira de ninguém e, sim, “aproveitar da melhor maneira aquilo que cada um tem, seja luta contemporânea, seja regional, seja da descendência x, y ou z” (ANAND, Mestre. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Vila Cultural Berimbau da Cidadania. 19/02/2011).

Para que os capoeiristas tomassem conhecimento da proposta, foi divulgado nos jornais da cidade um workshop com mestre Anande e também um encontro para explicar sobre essa proposta. Anande resalta que o curso somente ocorreria se houvesse interesse dos capoeiristas. Outra preocupação era se posicionar de maneira neutra, ele teria dito que “não pertencia a nenhum grupo”, que sua função ali era apenas ajudar a criar um quilombo e que “não tava do lado da descendência a, b, c, ou d”.

Robson disse que ficou sabendo do evento na sua academia, alguém havia visto no jornal e repassou para os outros que “tinha um mestre de fora para dar uma capacitação em arte educação”. A reação de Lampião não foi desfavorável, segundo Robson “o Lampião nunca falou não vai, não se mistura, ele sempre falou ‘vai e vê qual é, se for bom fica”’.

O encontro de apresentação da proposta foi realizado no auditório do SESC de Londrina e ocorreu no final do ano de 2001. Bernardo Pellegrini, Mestre Anande e outros gestores culturais tentaram explicar para os participantes, o que era, quais os objetivos e as condições do curso de capacitação que seria oferecido. O clima, segundo Robson, era de tensão: “Nesse dia foi muito louco, foi muito tenso, porque os capoeiras estavam em todo aquele processo de digladição, um querendo matar o outro e tinha uns duzentos capoeiristas no SESC”.

A figura de mestre Anande foi de grande impacto para os capoeiristas da linhagem de mestre Lampião.

Me recordo muito da figura do Anande[...] [ele] era um ícone pros caras, então o Anande era um figura, tipo um Bimba pra linhagem dos caras [...] Pra gente [da linhagem de mestre Lampião] que quase não [viajava], a gente nunca saiu pra fora, tínhamos que conhecer

mestre de fora aqui... então veio um mestre de fora, corda branca. Foi a primeira vez que eu vi alguém de corda branca na cintura, foi o Anande[...] então quer dizer era toda uma história ROBSON, Professor. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Vila Cultural Brasil, 13/02/2011).

Por esta descrição pode-se perceber o clima sagrado que a figura de Anande representava para os capoeiristas. Trata-se de um mestre fundador de uma linhagem de capoeira, conhecido e respeitado no Brasil todo, com o símbolo máximo da consagração oferecida por uma academia: a corda branca. Toda a crença que sustenta as academias de capoeira estava materializada em Anand.

No seu discurso, Anande expôs uma nova forma de ensinar capoeira que não se baseava em nenhuma forma de violência física. Robson conta que a maior parte das pessoas não se interessou por isto, mas ele se reconheceu imediatamente nesta proposta e no momento em que ouvia o discurso do mestre corda branca teria falado para si mesmo:

Porra veio! É isso que eu penso da capoeira meu!, Porque eu tava na história de que não tem que ensinar capoeira na porrada, não tem que fechar a porta da academia pra dar porrada, não tem que treinar meus alunos pra dar porrada nos alunos dos outros, daí o cara veio e falou justamente isso (ROBSON, Professor. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Vila Cultural Brasil, 13/02/2011).

A proposta de profissionalização da capoeira foi a mais bem aceita pelas pessoas presentes no auditório. Conforme conta Robson, “desde o início da apresentação dele, a ideia era essa aqui: ‘os capoeiras sobrevivem de capoeira’. A ideia de um estágio remunerado tornou a proposta da secretaria extremamente atraente em vista das condições profissionais de grande parte das pessoas presentes, já que a “maioria trabalhavam de serventão [servente de pedreiro] ganhavam 15 reais por dia e aí você vê um estágio remunerado que você tira quinze conto a hora pra você ir lá duas horas e fazer a história”. Além disso, Anande tinha tido o cuidado de dizer que não estava ali para “mudar a capoeira de ninguém” apenas para desenvolver “uma proposta de ensino da capoeira”.

Como várias pessoas manifestaram interesse no curso, Anande das Areias, junto com a Secretaria de Cultura de Londrina, organizaram um curso com duração de um ano e que era constituído de estudos bibliográficos, dinâmicas de grupo, aulas de capoeira e estágio remunerado. A primeira fase do curso, que não envolvia estágio remunerado, foi realizada durante o período noturno para que os

capoeiristas pudessem continuar com suas atividades profissionais durante o dia, já que ainda não receberiam nenhum tipo de auxílio.

Mestre Anande afirma que o objetivo do curso era diminuir a cultura competitiva na qual os capoeiristas estavam imersos e que fazia com que só pensassem em si mesmos e nas suas linhagens, o que levava a brigas intermináveis que ocorriam na cidade. Para isso, ele tentou trabalhar a cultura da cooperação do ponto de vista histórico apresentando para os capoeiristas seu livro *O que é capoeira?* (1983), que trata da origem e desenvolvimento da capoeira no Brasil de uma perspectiva socialista e que embasava o trabalho dos capitães d'areia. Além disso, foram trabalhados textos sobre educação infantil e ludoterapia (ANAND, Mestre. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Vila Cultural Berimbau da Cidadania. 19/02/2011). Para Robson, o que foi importante na parte bibliográfica do curso foi a possibilidade de buscar novas metodologias para o ensino da capoeira para crianças, um metodologia focada na ludicidade e não na porrada (ROBSON, Professor. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Vila Cultural Brasil, 13/02/2011).

As dinâmicas em grupo foram um aspecto problemático. Para Anande das Areias, a ideia era que os exercícios em grupo servissem para fortalecer a cooperação na roda, na música, nas aulas e, assim, fossem instrumentos para libertar o potencial dos capoeiristas como músicos, poetas, ritmistas bailarinos e atletas – de maneira semelhante como aconteceu a ele. Mas, muito dos exercícios de grupo propostos partiam da somaterapia e não foram bem recebidos pelos capoeiristas.

Robson cita três exemplos destes exercícios: ele se refere a uma prática onde os praticantes deveriam ficar de olhos fechados<sup>161</sup>, outra baseada no toque corporal<sup>162</sup> entre os praticantes e outra, ainda, onde os praticantes deveriam

---

<sup>161</sup>Roberto Freire (1991, p.97-99), em seu livro que trata dos exercícios de somaterapia e capoeira, há um exercício chamado “tronco” “durante o qual são abolidas duas percepções: a fala e a visão”. Desse modo, as pessoas participantes devem, de olhos fechados, realizar uma série de atividades como, por exemplo, o “abraço somático” (um abraço de “corpo inteiro suficientemente próximo par que haja troca e comunicação de vida”) e o tronco (um abraço coletivo que busca que “cada eu possa viver a experiência do nós”). A meta destes exercícios é “desperta[r] a atenção do grupo para a ausência, na vida social, do afeto, do carinho e do toque efetivo”.

<sup>162</sup>Os “toques corporais” entre os praticantes de somaterapia são um elemento fundamental da somaterapia, ele é pensado como uma forma de fazer com que os corpos se tornem mais íntimos e que produzam “relacionamentos bioenergéticos mais variados”, além disso, é ele fundamental para que o somaterapeuta possa identificar as “bandeiras” no comportamento de seus clientes e assim possa diagnosticar suas neuroses. Em diversos momentos o toque é usado. Por exemplo, como aquecimento aos exercícios. Em um deles, realizado com o intuito de “aumentar a circulação sanguínea na superfície corporal”, “reúnem-se grupos de cinco a dez pessoas que formam círculos. Uma vai para o centro do círculo, e as demais passam a dar tapas (audíveis, mas sem produzir dor) em toda a superfície corporal”;

ficar de roupas íntimas durante a interação<sup>163</sup>. Este interlocutor afirmou que “as diferenças de camisa”, isto é, de linhagens, inviabilizavam a possibilidade de um capoeirista ficar na frente do outro de grupo diferente. Com o passar do tempo, conforme os praticantes mais resistentes foram desistindo, alguns exercícios puderam ser realizados.

Como já foi mencionado, o interesse pela somaterapia foi um fator de encontro entre Anande das Areias e o então secretário de cultura, Bernardo Pellegrini. Apesar de Anande não se considerar um somaterapeuta e ter divergências quanto a esta prática, parece que houve um consenso entre eles de que os capoeiras da cidade precisavam entrar em terapia devido ao seu comportamento agressivo.

Não é difícil localizar os diversos mecanismos de poder existentes neste processo terapêutico como, por exemplo, o fato de que o somaterapeuta é o único que possui o saber para interpretar os sinais das neuroses (“bandeiras”) que sofre o paciente. Ele não participa das atividades, ficando apenas a observar, usando seu poder para tratar das coraças musculares e morais, indícios do desprazer da vida do indivíduo.

Não há nenhum problema que o indivíduo procure terapia, como uma escolha individual, afinal, construir um mundo sem uma figura divina como referência não é algo simples, porém, por outro lado, os capoeiristas da cidade não estavam procurando terapia, nem se viam com problemas neuróticos, inibições de prazer ou coraças musculares. Seus problemas eram outros: contornar as dificuldades financeiras para manter as academias, se preparar marcialmente para disputar recursos materiais e simbólicos com a linhagem oposta, manter a tensa hierarquia da academia funcionando e suportar as condições de trabalho mal remuneradas. De repente, em busca de oportunidades para se profissionalizarem como capoeiras, eles se deparam com um curso de capacitação já organizado para

---

em seguida ocorre “algo semelhante ao descarrego do Candomblé. Coloca-se as mãos no alto da cabeça de quem foi para o centro e, todos juntos e de uma vez descem as mãos que escorrem de modo contínuo, rápido e firme pelo corpo do companheiro, da cabeça aos pés” (FREIRE, 1991, p.92-3).

<sup>163</sup>Freire propõe um exercício semelhante como forma de aquecimento, nesta atividade “os participantes devem estar vestindo o mínimo de roupa possível [...]. O terapeuta pede para que os participantes comecem a andar pela sala. [...] A seguir, devem diminuir bem o passo, de modo a poder observar atentamente e em cada detalhe o corpo dos outros. Recomenda-se que, se for necessário, parem de andar e peçam ao companheiro mais próximo que pare também, para observá-lo mais tempo, de frente e de costas, o rosto, o tronco, os braços, a região sexual, as pernas, os pés” (FREIRE, 1991, p.88-9).

tratar da sua violência com doses de exercícios de somaterapia, uma clara patologização do comportamento dos capoeiristas.

Michel Foucault, no seu livro *História da Sexualidade I: a vontade de saber* (1999), analisou os discursos que denunciam a “repressão sexual” da modernidade, que foram por ele chamados de “hipótese Reich”. Esses discursos caracterizam-se pelo fato de pensar o poder somente em termos de repressão (veja as análises de Bernardo Pellegrini sobre a sociedade nas páginas anteriores). Para Foucault, estes discursos, ao denunciar constantemente as repressões, sobretudo aquelas de origem sexual, obrigam os sujeitos a uma penitência constante como forma de se libertarem das formas de dominação que se instalaram nas suas subjetividades. Isso é muito claro na somaterapia, na medida em que através das “bandeiras” vigia-se a quantidade de prazer que o indivíduo pode ter com cada toque, com cada abraço, etc. Para o somaterapeuta, tanto o prazer excessivo gerado por toque quanto o medo ou a vergonha do toque são sinais de um paciente neurótico que deve ser tratado. Além disso, como observou Foucault, trata-se de uma forma de poder pastoral assentado na promessa de um mundo idílico onde não há repressão. No caso analisado, o mundo idílico é a sociedade anistórica do quilombo<sup>164</sup> que somente ajuda a reforçar a posição de poder do mestre de capoeira, que não era irrelevante<sup>165</sup>.

Um campo de disputas importante dentro do projeto das políticas culturais ocorreu em torno dos chamados “fundamentos da capoeira”, isto é, nas maneiras específicas a cada linhagem de capoeira de realizar os ritos ligados à capoeira. Mestre Anande afirma que, visando construir uma cultura da cooperação, realizou pequenas mudanças na movimentação corporal dos capoeiristas. Em primeiro lugar, ele impediu que fossem aplicados “agarramentos”<sup>166</sup> e que os

---

<sup>164</sup>Nas ideias de Abdias do Nascimento, a sociedade do quilombo é uma construção intelectual que projeta valores próprios as sociedades modernas como, por exemplo, a democracia, a igualdade racial, a liberdade, nos quilombos que surgiram no Brasil durante o período de colonização. No capítulo 1, tentei mostrar a partir da bibliografia especializada sobre o tema que a instituição do quilombo na África e as maltas de capoeira (que de fato apresentam semelhança com essa forma de organização) são organizações que recrutam membros de diversos grupos étnicos e se estabelecem como organizações militares bastante rígidas e hierarquizadas. Para uma leitura contextual e crítica das ideias de Abdias do Nascimento ver Hofbauer (2008, p.370-6).

<sup>165</sup>Acredito que devido à influência da somaterapia, o campo da sexualidade (isto é, de construção de identidades de gênero) tornou-se central nas lutas entre os capoeiristas da cidade. No entanto, a pedido dos entrevistado retirei as análises que tratavam deste tema.

<sup>166</sup>“Agarramentos” são golpes que procuram jogar o indivíduos ao chão com a ajudar dos braços. No contexto de Londrina, estes movimentos foram associados à descaracterização da capoeira como “cultura negra”.

capoeiristas bloqueassem os golpes (somente poderiam ser usadas esquivas para defender os golpes de ataque). Segundo lugar, os movimentos deveriam estabelecer um fluxo contínuo, de modo que o capoeirista não poderia esquivar-se contra o movimento. Terceiro, não haveria necessidade de o capoeirista mudar seu estilo de jogo, somente seguir estas proibições.

No entanto, todos os capoeiristas entrevistados afirmaram que Anand, num determinado momento, começou a tentar alterar o que cada capoeirista entendia como seu “fundamento”. Mestre Vandi diz que houve a proibição de golpes e alteração na execução dos toques. Mestre Cidinho afirma que Anande começou a construir um grupo com suas características pessoais, tentando pegar capoeiristas de todos os grupos para construir sua linhagem, um exemplo disso, é que todos os capoeiristas tinham que usar uma camisa escrita “capoeira expressiva”<sup>167</sup>. Robson afirma que Anande exigiu que os golpes fossem realizados mais devagar (o que causou grandes dificuldades de adaptação dos capoeiristas, mas considera isso um fato positivo, uma vez que ajudou a diminuir a violência nos jogos), e proibiu que as pessoas desafinadas cantassem. Mais tarde, todos esses elementos serviriam de base para a formação de poderoso grupo de oposição contra Anande das Areias. Como será demonstrado a seguir, este grupo foi liderado pelo professor Robson e formado por mestres e professores pertencentes à linhagem de mestre Lampião e alguns da linhagem de mestre Fran.

Por outro lado, todos os capoeiristas entrevistados – com exceção de mestre Cidinho – afirmam que as técnicas de arte-educação e as que mostravam como ensinar capoeira para crianças através de brincadeiras foram muito importantes para que pudessem profissionalizar-se como capoeiristas. Além disso, como ocorriam nas sessões de somaterapia, havia um amplo espaço para debate e discordância dentro do Berimbau da Cidadania. Apesar de todos os entrevistados afirmarem que Anande tornou-se uma figura autoritária, ninguém discordou do fato de que ele abria espaço para a discordância, embora geralmente vencesse a argumentação dos outros capoeiristas que não estavam acostumados com este tipo de discussão. Este tipo de prática não era comum nas academias de capoeira e foi

---

<sup>167</sup>A “capoeira expressiva” foi um “estilo de capoeira” desenvolvido por mestre Anandea partir de suas experiências com a somaterapia e com práticas religiosas orientais depois de um retiro espiritual numa sítio onde pode desenvolver vários aspectos das técnicas dos capitães. Há um conjunto complexo de valores ligados a esta prática que articulam cada ritual da capoeira a um elemento cosmológico.

fundamental para que os capoeiristas pudessem atuar nos novos espaços que estavam se abrindo para eles, como os Fóruns Municipais de Cultura e os partidos políticos.

Inicialmente, os estágios remunerados foram o principal fator de motivação para que os capoeiristas participassem do curso disponibilizado pela secretaria de cultura. Porém, quando se iniciaram, os estágios remunerados foram fator de descontentamento, segundo as pessoas entrevistadas. A primeira parte do curso atuou como uma importante forma de exclusão, dos quase 100 candidatos que começaram o curso, apenas 20 conseguiram ir para a segunda fase. Destes, um número ainda menor conseguiu acesso aos estágios e cerca de quatro ou cinco (incluindo mestre Vandi e Robson) ficaram ainda em treinamento. Mestre Anande apresenta um outro cálculo, segundo ele, houve 40 participantes no curso, destes, 20 foram selecionados e 6 voltaram a estudar, outros 14 “não puderam ser aproveitados”.

Deste modo, pode-se afirmar que para um espaço voltado para a cooperação, as possibilidades de inclusão foram bastante limitadas. Apesar disso, os capoeiristas que participaram do estágio concordam que essa foi uma excelente oportunidade para que pudessem se profissionalizar e valorizar sua atividade.

Depois dos estágios que ocorreram em diversas instituições públicas ligadas à Secretaria de Cultura ou a Secretaria de Assistência Social, os capoeiristas selecionados começaram a comandar 28 oficinas dentro do projeto “Viva Vida”. Segundo Anand, os objetivos das oficinas eram usar a capoeira para melhorar a autoestima das crianças e adolescentes, ajudar no desenvolvimento dos seus potenciais artísticos e ensiná-los que a cooperação é melhor do que a competição.

Estas oficinas atingiram um grande público formado por crianças de adolescentes. Nas comemorações de um ano de fundação do Berimbau da Cidadania foram reunidos mil praticantes de capoeira no calçadão da cidade. “De acordo com a coordenação do projeto, cerca de duas mil crianças e adolescentes na faixa da exclusão cultural foram contemplados pelo programa” (Folha de Londrina, 24/08/2004). Deste modo, apenas 20 professores de capoeira conseguiram atender a duas mil crianças, uma média de 100 alunos por professor. No contexto de uma academia de capoeira, raramente um professor atende mais do que 50 alunos distribuídos em diversos horários e dias da semana, porém em geral, as academias de capoeira que visitei em Londrina não atendiam mais do que 20 alunos frequentes.

Pode-se concluir, portanto, que houve um aumento da racionalização do ensino da capoeira que foi direcionada pelos interesses do aparelho estatal em atender as pessoas em “vulnerabilidade social”. As consequências deste processo na estrutura da capoeira da cidade merece um estudo mais aprofundado, porém, como evidenciaram mestre Cidinho, mestre Vandi e professor Robson houve uma diminuição drástica do número de academias funcionando na cidade<sup>168</sup>.

Os capoeiristas que conseguiram passar pelo curso de formação tiveram uma importante inserção no campo artístico da cidade. Juntos eles organizaram o espetáculo *Cosmogonia cultural*. Trata-se de uma produção teatral que procurou associar diversas linguagens como o teatro e a dança à capoeira, para contar a história de resistência da capoeira. O espetáculo articula diversos signos da “cultura popular” e da “cultura negra” procurando mostrar o valor destes repertórios<sup>169</sup> enquanto matéria prima para produção artística. No ano de 2002, este espetáculo foi montado de forma independente pelos capoeiristas sob o comando de Anande das Areias que foi escritor e diretor do espetáculo. No ano de 2003 e 2005, esta produção foi inscrita e selecionada no edital de projetos independentes da Secretaria de Cultura<sup>170</sup>. A construção deste espetáculo colocou os capoeiristas em

---

<sup>168</sup>Tive a oportunidade de observar algumas aulas de capoeira dentro do projeto Viva Vida (que prefiro não identificar em detalhes a fim de não comprometer os professores responsáveis pelas oficinas de capoeira) e percebi que elas seguem praticamente as mesmas regras das escolas formais, as oficinas são divididas em períodos de mais ou menos uma hora e meia, as crianças geralmente não podem escolher que oficinas desejam participar, há uma mudança frequente dos alunos e há grande resistência dos alunos em aprenderem estas linguagens artístico-culturais. Além disso, as condições das instituições são precárias, sobretudo, o espaço que é bastante pequeno pela quantidade de alunos atendidos. Minhas impressões iniciais me levam a afirmar que se trata de um processo de ensino da capoeira muito diferente daquele que acontece nas academias. Em todas as vezes que acompanhei um projeto de capoeira ligado a programas da assistência social, pareceu-me que a preocupação dos professores era muito mais manter os alunos entretidos (o que era bastante difícil) do que ensinar qualquer coisa.

<sup>169</sup>“Fruto da diversidade, “Cosmogonia Cultural” mescla poesia, música, dança e teatro. A história embutida nessa montagem é a de uma tribo que tem um instrumento de grande valia para sua preservação, a capoeira, ameaçada pela forma como vem sendo desvirtuada através dos tempos. Ao som dos berimbaus, os ‘ogãs quilombolas’ abrem o espetáculo com músicas que atraem energia e sabedoria. Para preservar o seu tesouro, eles chamam divindades, como Zumbi dos Palmares e o Mestre de Cerimônias, que conta a história da capoeira e sua relação com a vida e a existência. ‘O mestre descreve a relação dessa arte com a história do Brasil, a literatura, o cosmo, a opressão, a liberdade e as raças, mostrando como a capoeira é valiosa”, comenta Anande das Areias, que concebeu e dirigiu a montagem. ‘Queremos mostrar que a capoeira é música, dança, teatro e história. Essa experiência tem o objetivo de quebrar resistências contra elementos da cultura popular, que é muito rica” (FOLHA DE LONDRINA, 05/04/2003).

<sup>170</sup>A primeira apresentação desta peça ocorreu em agosto de 2002 (FOLHA DE LONDRINA, 28/8/2002) no espaço do Berimbau da Cidadania, no mês de maio do ano seguinte ele foi apresentado no Festival Internacional de Londrina (FOLHA DE LONDRINA, 18/5/2003), no mês de setembro de 2003 foi apresentado no *Seminário Cultura Para Todos*, que contou com a participação de funcionários do Ministério da Cultura e do diretor da Fundação Palmares (FOLHA DE LONDRINA, 19/7/2003). No mesmo ano, no mês de agosto o espetáculo foi apresentado na *Feira*

relação direta com as regras implícitas do campo artístico. Houve disputas em torno da autoria do espetáculo, da forma de distribuição das verbas e da forma de utilização do cachê (que todos cederam para compra de materiais para o espaço do Berimbau da Cidadania). Cada vez mais, os capoeiristas se afastam dos modos de organização baseados nas linhagens e na valentia. No entanto, outras formas de competição começam a se impor na medida em que adentram o disputado mercado de bens artísticos, que não parece ser gerido somente pela cooperação.

O período de 2001 a 2005 foi de intensa participação política dos capoeiristas nos processos eleitorais. Como forma de apoiar as novas políticas culturais, os capoeiras eram convocados para realizar apresentações em comícios, mobilizar o eleitorado nos bairros. Robson afirma que não entendia muito bem como se davam as articulações políticas que ficavam a cargo de Anand, porém, os capoeiristas aceitavam cooperar, pois sabiam que a continuidade do processo de profissionalização que viviam dependia de resultados eleitorais.

No final do ano de 2005, o consenso formado em torno das propostas do Berimbau da Cidadania, que uniu Anand das Areias e um grupo de 20 capoeiristas da cidade, apesar do “sucesso” (estes capoeiristas juntos davam aulas para mais de duas mil<sup>171</sup> crianças), acabou, e o grupo foi dividido em dois: algumas pessoas continuaram com Anand e o grupo maior saiu do Berimbau da Cidadania para fundar uma nova instituição jurídica que concorresse aos projetos municipais. As interpretações de Anand<sup>172</sup> e de Robson<sup>173</sup> para tal fato são contraditórias.

---

*Nordestina* (FOLHA DE LONDRINA, 8/8/2003). O espetáculo foi apresentado também na cidade de Campinas ROBSON, Professor. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Vila Cultural Brasil, 13/02/2011). Em julho de 2005, foi apresentado no centro de Londrina, na Concha Acústica (FOLHA DE LONDRINA, 27/5/2005).

<sup>171</sup>Segundo dados da Folha de Londrina (05/04/2003) “o projeto “Berimbau da Cidadania”, desenvolvido desde 2001 pela Rede da Cidadania/Secretaria Municipal da Cultura como programa de capacitação, organização e autonomização profissional do capoeirista. O projeto integra oito grupos de Londrina e região, somando mais de 50 profissionais e três mil praticantes da capoeira. No primeiro ano do projeto, 20 capoeiristas foram capacitados para atuar como arte-educadores em programas sociais. Até o ano passado, o projeto atendeu cerca de duas mil crianças e adolescentes nas oficinas de Capoeira Expressiva desenvolvidas em pontos da Rede da Cidadania e no programa Viva Vida (convênio da Secretaria da Ação Social e Rede da Cidadania). A perspectiva para 2003 é atingir três mil pessoas”.

<sup>172</sup>Para Mestre Anand das Areias, durante o período de 2001 a 2005, houve uma unidade dos capoeiristas em torno da filosofia do quilombo baseada na cooperação dos indivíduos e na recusa da competição. Depois deste período, prevalece a filosofia da competição e os interesses individuais se sobrepõem sobre questões éticas. Ele defende que os atritos começaram a surgir por problemas na prestação de contas, por um erro os capoeiristas iriam receber por uma oficina a mais. Anand diz que insistiu veementemente que este erro deveria ser corrigido, sua insistência teria causado grande descontentamento no grupo. Além disso, ele alega que os capoeiristas já vinham se sentindo constrangidos com o rigor que cobrava a presença nas oficinas e na condução

Acredito que isto se deve ao fato de que as posições ocupadas pelo mestre coordenador do projeto se tornaram insuportáveis para os demais capoeiristas, já que nunca um mestre de capoeira teve tanta autoridade. Esta autoridade provinha tanto do seu caráter de mestre fundador de uma linhagem, quanto do apoio que o secretário de cultura dava ao mestre. Além disso, mestre Anand, durante a sua trajetória de capoeirista, conseguiu acumular saberes históricos, artísticos e políticos que serviam para reforçar sua posição de poder. Talvez tamanha autoridade tenha se tornado insuportável para os capoeiristas acostumados com formas bem mais instáveis de poder, então eles rearticularam a defesa da autonomia dos mestres e das linhagens para fazerem oposição ao mestre corda branca.

---

do projeto. Apesar de ter sido autoritário deixando de lado os aspectos da cooperação e da ludicidade, defendidos anteriormente, o mestre defende que sua preocupação principal era as questões éticas que não estavam sendo cumpridas pelos capoeiristas, o que levou a rachaduras no grupo. Estas rachaduras teriam levado, no final do ano de 2005, quando da preparação dos projetos que iriam concorrer no edital do ano seguinte, a uma divisão do grupo. Anande conta que, neste momento, Robson era o presidente da entidade jurídica que comandava o Berimbau da Cidadania e, por motivos pessoais, teve que se afastar do cargo, o vice assumiria. Em reação a esta possibilidade, os outros capoeiristas, sob o comando de Robson, que participavam da diretoria do grupo, renunciaram aos cargos como forma de fazer Anande também renunciar. Porém, este se manteve no cargo. O grupo dissidente abandonou o Berimbau da Cidadania e apresentou um projeto para concorrer para o edital do ano seguinte. O presidente do Berimbau da Cidadania afirma que o projeto que ele havia montado era superior do ponto de vista técnico, pois envolvia profissionais renomados da dança, música e teatro da cidade. Porém, como ele havia perdido o apoio da maior parte do grupo, os dirigentes culturais preferiram aprovar o projeto do grupo dissidente que tinha mais condições de ser desenvolvido. Como resultado de um projeto menos elaborado, os cursos de formação deixaram de ocorrer juntamente com os espetáculos culturais, a preocupação tornou-se exclusivamente em manter a remuneração dos oficineiros (Entrevista com Anande das Areias).

<sup>173</sup>A versão de Robson é distinta. Para ele, o descontentamento dos capoeiristas com a liderança de Anande começa quando este passa a mudar suas primeiras posições, que eram de não procurar alterar o “estilo de jogo”, o canto, o uniforme e os fundamentos da capoeira de cada praticante. Conforme Robson: “a gente viu que a partir desse primeiro processo de capacitação o Anande já não tinha mais coisas pra passar pra gente, aí [ele] começou a tentar levar a gente pra linhagem dele mudando o nome de movimentação, mudando graduação, querendo que a gente usasse a graduação dele, querendo que a gente colocasse ‘Capoeira Expressiva’ nas nossas camisetas. Colocando que para quem dá aula tem que ter o Anande como referência, e aí começa a misturar a academia dos caras [A linhagem do Capitães da Areia] com o projeto, então aí ele começa a interferir e então começa a oposição forte com ele, e aí, até que um dia a gente resolve se opor a ele” (Entrevista com Robson Arantes). Neste momento, Robson ocupava uma posição central, ele era presidente do Berimbau da Cidadania e pessoa de confiança de Anand. Como Robson deveria renunciar por motivos pessoais, Anande que era vice-presidente, se preparava para assumir, consciente de que uma oposição se formava contra ele. Com o receio de que Anande tivesse ainda mais poder de decisão, os capoeiristas que ocupavam os cargos da diretoria da organização jurídica do Berimbau da Cidadania resolveram renunciar como forma de provocar uma nova eleição da qual sairiam vitoriosos por estarem em maior número. Por meios judiciais, Anande consegue embargar a nova eleição e manter o cargo de presidente mesmo depois de toda a diretoria ter renunciado. Depois desta derrota, os capoeiristas dissidentes decidem formar sua própria instituição jurídica e concorrer aos editais municipais, nas palavras de Robson: “dê a Cesar o que é de Cesar, e a gente foi fundar o nosso” (Entrevista de Robson Arantes). Como estavam em maior número, e por isto tinham mais condições de continuar com os projetos culturais que davam grande visibilidade à gestão municipal, o projeto apresentado por este grupo venceu o edital.

Este não foi um processo simples e, provavelmente, iniciou-se com a chegada de Anande na cidade, a figura decisiva nos acontecimentos foi a do professor Robson<sup>174</sup>. Dentro da linhagem de mestre Lampião, Robson era um dos mais jovens formados, havia quatro gerações de mestres com academias funcionando na cidade e ele tinha planos de abrir sua própria academia e diferenciar-se dentro do mercado, esta provavelmente foi uma das causas do seu descontentamento com as formas de poder existentes dentro de sua linhagem (baseadas na “valentia” de cada mestre), Robson era também o mais suscetível aos ataques feitos ao “estilo” dos discípulos de mestre Lampião (chamados de “saroba” pelos alunos de mestre Fran). Mais tarde, ele foi o que mais se identificou com a figura de Anande e com suas propostas, foi quem mais rapidamente percebeu a necessidade de ter outros tipos de conhecimento, foi o que primeiro procurou a universidade depois do início deste processo. Dentro do Berimbau da Cidadania foi quem mais aprendeu com Anand, quem mais se apropriou de seus valores, foi também aquele mais reconhecido por este mestre e ele sabia disso, “Anande passa a confiar em mim da mesma forma que se confia num filho” (Entrevista com Robson Arantes)<sup>175</sup>. Anande também confiara o cargo de presidente para Robson e lhe fazia confidências acerca de seus posicionamentos políticos.

Por outro lado, o professor Robson foi conquistando cada vez mais respeito entre seus companheiros de linhagem, na medida em que se destacava durante o curso. Ele também devia considerações para as pessoas às quais compartilhava o sentimento de pertencer a um mesmo grupo. Elas foram lhe contando seus descontentamentos com Anande pelas mudanças que vinha fazendo na movimentação, pelo tipo de dinâmica que eram sujeitados, pela impossibilidade de vencê-lo nos debates, já que ele parecia incansável para as discussões, e ainda pelos contatos políticos que este mestre tinha. Os elementos identificadores da linhagem serviram como canalizadores da insatisfação e Robson como sujeito que canalizaria tais descontentamentos.

---

<sup>174</sup>A seguir apresento minhas interpretações do fato, estas foram construídas a partir da análise e do cruzamento do ponto de vista de cada entrevistado, a partir de uma análise da posição que cada um ocupa no campo de relações que envolvia capoeiristas e as instituições municipais da cidade e de observações participativas realizadas em meio ao processo político para os cargos públicos municipais em 2008-2009.

<sup>175</sup>Bernardo Pellegrini, que deixou a secretária de cultura no ano 2004, mas continuou como observador atento da situação notou que a relação entre Anande e Robson era um caso “clássico de mestre e discípulo” (Entrevista com Bernardo Pellegrini).

Nesse momento, Robson já conhecia o funcionamento das regras do financiamento público da Secretaria de Cultura, sabia que havia lá dentro pessoas descontentes com o trabalho de Anande, percebeu o enfraquecimento político de Anande depois que Pellegrini deixou o cargo de secretário de cultura e supôs que conseguiria o apoio político necessário para ter seu próprio projeto aprovado. Robson tinha todos os elementos para cometer o segundo “parricídio” simbólico de sua vida e foi o que ele fez, “E aí eu acho que pro Anande eu sou o cara mais filha da puta”<sup>176</sup> (ROBSON, Professor. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Vila Cultural Brasil, 13/02/2011). Depois disso, com a mudança nas posições de poder na Secretaria de Cultura, a capoeira inicia uma nova fase em Londrina, marcada pela reorganização das linhagens e o surgimento de instituições jurídicas que passam a agregar capoeiristas de diversas linhagens.

Deste modo, minha interpretação procura mostrar como os valores da linhagem, produtos da resignificação da valentia nas academias de capoeira localizadas em grandes centros urbanos, se interlaçam com interesses políticos e culturais próprios à dinâmica política do país (onde as redes de clientelismo continuam como elemento determinante na disputa eleitoral).

#### 4.6 DEPOIS DO BERIMBAU DA CIDADANIA

Mestre Cidinho<sup>177</sup> afirma que a principal mudança foi o fim das brigas entre as academias, mas não sabe se isso foi bom o ruim. As brigas eram ruins porque os capoeiristas ficavam “mau falados” e com má fama, mas ele diz que “apesar das brigas naquela época ainda era melhor, tinha mais aluno treinando, não sei se é por causa da competitividade”.

<sup>176</sup> Julian Pitt Rivers (1992, p.25) apontou o quanto esta expressão está ligada aos resquícios da honra atuantes no mundo moderno, segundo ele “o grande golpe à honra consiste em chamar um homem de ‘filho da puta’, quer dizer acusá-lo de ter nascido sem pai e, portanto, de uma mãe desprovida de vergonha”. Do ponto de vista da moral dos capoeiristas, esta seria a condição de Robson ao se afastar de mestre Lampião e se aproximar de mestre Anande e depois romper ligações com este, somente a reaproximação com a linhagem de mestre Lampião lhe asseguraria respeito na capoeira e foi isso que fez.

<sup>177</sup> Mestre Cidinho participou de todo o processo de capacitação oferecido pelo Berimbau da Cidadania, mas se afastou logo em seguida porque percebeu que Anande das Areias estava formando ali dentro sua própria linhagem de capoeira, segundo Cidinho, “ele pegou um de grupo, outro de outro grupo, mas outro de outro grupo e acabou virando a linhagem dele”. Ele afirma ainda que depois que se afastou do Berimbau da Cidadania não conseguiu acesso a nenhuma forma de verba pública. Como tinha um grupo grande e estruturado, Cidinho preferiu permanecer com sua autonomia de mestre a entrar naquilo que via como o grupo de Anande (Entrevista do mestre Cidinho).

Para este mestre, um resultado positivo do projeto foi que os capoeiristas aprenderam a se organizar. Ele mesmo encontra-se empenhado na construção de um Sindicato Estadual dos Capoeiristas e montou junto com seus alunos uma entidade jurídica capaz de representar os interesses de seu grupo, segundo ele a ONG surgiu em reação ao controle que mestre Anande exercia no Berimbau da Cidadania.

Outra mudança apontada por mestre Cidinho aponta que os capoeiristas mudaram seu modo de ver as possibilidades da capoeira, nas suas palavras: “[mestre Anand] deu uma visão para muitas pessoas, inclusive para mim”. Essa nova visão está ligada às possibilidades artísticas, culturais e educacionais que Anande passa a relacionar com a capoeira e que serviram para valorizar a capoeira de modo nunca antes visto na cidade.

Para Robson, os pontos positivos do Berimbau da Cidadania foram a diminuição das rivalidades entre as academias, a desconcentração dos postos profissionais nos capoeiristas da linhagem de mestre Fran (como começou a acontecer na segunda metade da década 90) e a diminuição do estigma que cercava a capoeira na cidade. Os pontos negativos foram a perda de um grande número de alunos nas academias, a desvalorização dos mestres e da ideia de linhagem dentro dos projetos sociais, e a redução drástica no número de academias funcionando na cidade<sup>178</sup>. Mas enfatiza que o grupo Gingando em Londrina, que nasceu em oposição ao Berimbau da Cidadania, vem fazendo um trabalho de reestruturação das academias na cidade em paralelo com o trabalho dos capoeiristas dentro dos projetos sociais.

Mestre Vandi valoriza o processo de participação política dos capoeiristas como o principal avanço propiciado pela participação no Berimbau da Cidadania. Ele conta que:

[...] muitos que nunca souberam o que era uma conferência puderam estar lá dentro, estar falando, defendendo sua posição, pelo menos a voz foi dada, alguns não falaram por falta de conhecimento para dar, mas, pelo menos eles foram inseridos nessa dinâmica (Depoimento de mestre Vandi, em 19/02/2011).

---

<sup>178</sup> Não há números precisos das academias de capoeira na cidade antes e depois dos projetos. De acordo com os dados que possuo estimo que haviam antes das políticas públicas mais de cinquenta academias na cidade e acredito que este número pudesse ser bem maior. Atualmente, conseguiu registrar o funcionamento de cerca de 10 academias na cidade, todas com dificuldades para se manter.

Outro elemento importante para este mestre foi o reconhecimento estabelecido com as pessoas de outros grupos. Segundo ele, depois deste projeto ele pode ver que “o outro grupo não é só camisa, tem um ser humano lá dentro”. E ainda, diz que conheceu as propostas de outras escolas de capoeira, pois no espaço criado pelas políticas culturais “a gente teve uma discussão bastante válida porque os grupos eram diferentes, cada um com seu pensamento, a gente começou a entender mais do outro e o outro da gente”.

Para Vandí, um aspecto negativo do projeto foi que os capoeiristas eram “utilizados como massa de manobra para fins eleitorais” e um dos resultados disso é que não houve preocupação com o futuro profissional dos capoeiristas quando houvesse mudança de gestão pública. Os capoeiristas eram contratados por meio das entidades jurídicas comandadas por eles mesmos e não tinham nenhuma relação profissional com os órgãos públicos. Vandí demonstra preocupação com a precarização das formas de trabalho que os capoeiristas foram submetidos depois da mudança da direção política da cidade.

A principal reação institucional ao *Berimbau da Cidadania* foi o projeto *Gingando em Londrina*. Formado por capoeiristas dissidentes do primeiro projeto analisado que passaram a se organizar em uma nova instituição jurídica. Os membros desta organização aderem a muitos dos valores praticados no projeto anterior, como por exemplo, a ideia do ensino lúdico da capoeira, a valorização da capoeira como parte da cultura negra, a profissionalização do ensino da capoeira por meio de projetos sociais, a recusa da valentia, a promoção de espaços de debates entre os capoeiristas e a noção de uma instituição que possa incorporar indivíduos das diversas linhagens de capoeira, sem que estes tenham que mudar seu “estilo”. O grupo do *Gingando* também se propõe a um “trabalho de resgate” da “figura do mestre” e das “linhagens”, acreditando que estes são elementos da “capoeira tradicional” e que devem ser incorporados à educação dos alunos. Uma das lideranças desse projeto é o professor Robson, e a maioria dos participantes advêm da linhagem de mestre Lampião, embora conte com formados do mestre Fran. A sede do grupo fica localizada na região central da cidade e é também uma academia de capoeira. Além disso, uma das principais atividades do grupo é organizar projetos que envolvam o ensino da capoeira para concorrer aos editais de financiamento público.

O período de 2005-2008 é bem menos fértil aos capoeiristas do que os anos iniciais da rede da cidadania. Depois que a unidade do Berimbau da Cidadania veio abaixo, a capoeira começa uma nova fase na cidade. Os capoeiristas ligados ao Gingando em Londrina conseguem monopolizar as posições de trabalho dentro da Rede da Cidadania e também no projeto Viva Vida. Mestre Anande transforma o espaço do Berimbau da Cidadania num lugar de apresentações culturais. Os poucos capoeiristas que mantêm suas academias funcionando, como mestre Vandi e mestre Cidinho, procuram novos meios para se sustentar. Mestre Vandi vai trabalhar como coordenador de uma das unidades do projeto Viva Vida, mestre Cidinho procura expandir suas academias para outras cidades, busca padrinhos que possam auxiliar na manutenção de suas academias e também passa a realizar trabalhos na construção civil.

Os capoeiristas do Gingando em Londrina que atuavam em um projeto da Secretaria de Cultura começaram a perceber que suas condições de trabalho foram piorando. Eles não realizavam mais cursos de formação, os valores das horas aulas continuavam os mesmos, porém, tinham que ministrar diversas oficinas em lugares muitas vezes distantes. O pior, no entanto, é que durante o ano, devido ao calendário de editais da Secretaria de Cultura, eles ficavam de dois a quatro meses sem trabalho, isso porque os projetos devem encerrar-se no mês de dezembro, período onde são abertas as inscrições para os projetos do próximo ano, a seleção ocorre no mês de janeiro e os projetos geralmente iniciam-se no mês de fevereiro. Contudo, o repasse da verba proveniente da Secretaria de Cultura muitas vezes chegava somente no mês de março. Neste período, aqueles que tinham abandonado outras atividades profissionais viviam de bicos e do dinheiro que conseguiam economizar.

No período de 2008-2009, as eleições municipais impulsionam novas relações entre os capoeiristas. No ano de 2008, o candidato de oposição Antonio Belinatti vence as eleições municipais, porém, é cassado e um segundo turno tem que ser realizado na cidade<sup>179</sup>. Neste momento, os capoeiristas se vêm

---

<sup>179</sup>O candidato Antonio Belinatti, “nas eleições para prefeito de 2008, filiado ao PP, teve sua candidatura liberada pelo TSE, depois de ter sido aberto um pedido de impugnação pelo TRE. Foi para segundo turno com o candidato Luiz Carlos Haully (PSDB) [3] e venceu por 51,73% dos votos válidos, contra 48,27% de Haully. Posteriormente, em recurso aberto pelo Ministério Público Eleitoral, foi considerado inelegível devido à prestação de contas de seu terceiro mandato ter sido reprovada pela Câmara Municipal e pelo Tribunal de Contas do Paraná. Em sessão realizada no dia 28 de outubro de 2008, o TSE, em agravo de instrumento, retificou a liminar mantendo a decisão do

ameaçados de perder os cargos, já que eles haviam atuado nas campanhas eleitorais para o candidato do Partido dos Trabalhadores, o PT. Durante o novo segundo turno, realizado no ano de 2009, os capoeiristas e a grande maioria dos outros agentes culturais que trabalhava na cidade de Londrina se organiza para apoiar um dos candidatos. Os capoeiristas ligados ao Gingando em Londrina, junto com mestre Anand, disputam a liderança desse movimento. Mais uma vez o grupo do Gingando sai vencedor. Um acordo é feito com um dos candidatos, que se comprometeu a indicar alguma pessoa deste movimento para ser Secretário de Cultura. O candidato venceu, mas não se preocupou em cumprir o acordo. As mudanças na gestão da Secretaria de Cultura dificultaram o acesso dos capoeiristas a verbas públicas, muitos dos projetos foram reprovados. Somente os capoeiristas que atuavam no projeto Viva Vida, devido ao fato de atender milhares de crianças vindas de famílias de assalariados e subassalariados da cidade, continuaram no ensino da capoeira. Os capoeiristas de maior influência, por sua vez, conseguiram postos de trabalho dentro de outros projetos nas posições de coordenação.

## CAPÍTULO 5

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Começo este tópico com algumas reflexões finais sobre os posicionamentos dos capoeiristas em Londrina e, em seguida, aponto algumas tendências existentes nos diversos contextos analisados.

Provavelmente, desde mestre Bimba, ou mais certamente desde os mestres que se estabeleceram em São Paulo, aquilo que justifica os investimentos que os indivíduos fazem na capoeira é a possibilidade de ter sua própria academia. Ter sua própria academia é poder “viver de capoeira”. Esta expressão tem diversos significados: ser admirado por muitos alunos, ser respeitado pelos capoeiristas mais velhos, ser respeitado pelas pessoas do seu bairro, ter mais chances de acesso a mulheres, viajar para diversos lugares para ensinar capoeira, sentir-se brasileiro, etc. Mas, do ponto de vista sociológico, o significado mais importante é não se tornar um assalariado, não ter que submeter-se a subemprego, não precisar humilhar-se para conseguir emprego, não ter que suportar um patrão. É difícil calcular o valor deste bem numa sociedade como a brasileira, mas são eles que inconscientemente justificam todos os investimentos e conflitos nos quais os capoeiristas se envolvem.

Um dos meus entrevistados, disse que, quando decidiu entrar para a universidade, teve que encerrar temporariamente as atividades do seu grupo, Mestre Anand, então, sugeriu que outro professor deveria continuar com seu grupo para que as atividades não fossem encerradas, ele reagiu bruscamente:

Não, peraí o grupo é meu e a opção de continuar ou parar é minha", [Anande insistiu] "não a gente não pode parar com seu grupo, ele tem que continuar, então eu vou mandar tal professor pra lá". Eu falei: "não tal professor não pode fazer o que eu faço lá", mas ele falou: "você acha que é o único", eu falei: "não, é porque meu grupo é sonho meu e quem vai realizar o sonho meu sou eu, eu paro e depois continuo.

Este depoimento mostra o quanto a ideia de ser mestre de capoeira e comandar uma academia de capoeira é a base dos investimentos dos capoeiristas atuais para com as práticas que nomeiam de capoeira, ou seja, a mediação dos investimentos que têm por resultados a ascensão social é feita pelo fato de ter uma academia de capoeira e pertencer a uma linhagem. Como procurei demonstrar, a

ideia de linhagem constitui uma *illusio* que como é um valor e uma estrutura fundamental para orientar o campo da capoeira e os conflitos que ocorrem em seu interior. Como demonstrou Brito (2010), os ritos e valores associadas as diferentes linhagens são a base para construção de identidades contrastivas entre os praticantes de capoeira. Um elemento novo que a análise do caso de Londrina permite evidenciar é que as fronteiras sempre negociáveis existentes entre as linhagens são decisivas para entender a participação política da capoeira.

No conjunto, as visões dos capoeiristas entrevistados traçam um quadro bastante amplo das modificações que aconteceram nas relações entre os capoeiristas em Londrina. Cabe-nos retomar tais relações do ponto de vista histórico. De 1980 até 1990, os capoeiristas da cidade não tiveram canais que lhes permitissem ascender socialmente por meio da capoeira no campo das artes marciais, nem mesmo conseguiam viver somente do ensino da mesma. Parece bastante razoável que a ideologia do branqueamento existente na cidade tenha contribuído para essa situação de exclusão junto com a valorização da alta cultura europeia que acompanha este discurso. Neste período, os valores da valentia encontram grande adesão entre os grupos de trabalhadores pobres, os mestres de capoeira começam a sustentar suas academias na valorização dos aspectos combativos desta prática, a linhagem se funda na valentia do mestre. A causa desse processo parece ter sido o fato de que os valores da honra, originados nas famílias aristocratas e retrabalhados nos ambientes populares (sobretudo, nas unidades familiares dos bairros pobres da cidade), tinham grande ressonância com a ideia de ser valente.

Em meados dos anos de 1990, a linhagem de mestre Fran (também fundada na valentia de seu mestre) começa a ganhar espaço entre a pequena burguesia da cidade, o que foi favorecido pelo capital cultural acumulado dentro desta linhagem, desde o grupo Capitães d'Areia. Para alguns integrantes deste grupo, começam a surgir possibilidades de viver do ensino da capoeira, tornar-se um capoeirista em tempo integral. A troca de favores políticos permite que o grupo controle todos os espaços de trabalho surgidos dentro das instituições estatais. Estas oportunidades profissionais possibilitam o desenvolvimento de um "estilo de jogo" que se propõe mais moderno e que está ligado aos saberes de diversas ciências corporais. A disputa em torno do estilo de jogo organizou as disputas entre academias e o uso das técnicas marciais (muitas vezes de maneira violenta)

garantia a hierarquia no interior de cada academia e estas eram justificadas pelos ideais da valentia. O aumento dos confrontos começa a causar descontentamento em capoeiristas dos dois grupos. No final da década 90, a linhagem de mestre Fran consegue impor-se sobre a de mestre Lampião, eles possuem o maior número de academias no centro, o maior número de alunos, o “estilo mais valorizado”, os melhores postos de trabalho.

A partir do ano de 2001, com o estabelecimento de um novo modelo de políticas públicas para a cultura, os capoeiristas finalmente veem a possibilidade de a capoeira ser valorizada. Há uma clara mudança no discurso sobre a cultura e sobre a cidade, os novos dirigentes culturais procuram valorizar tudo que podia ser inserido sobre o signo da cultura popular e da cultura negra, isso era uma forma de marcar diferença com seus antecessores e de agradar as bases políticas do partido. Para que a capoeira possa entrar no circuito de cultura popular e negra que se desenvolvia em Londrina, os capoeiristas tiveram que passar por um processo que procurava alterar seus valores (uma campanha sistemática contra a valentia), depois disso, os selecionados puderam aproximar-se de outros produtores artísticos e culturais. A difusão da capoeira nos projetos sociais abre duas dezenas de postos de trabalho para capoeiristas em tempo integral, a capoeira é ensinada “de graça” para mais de duas mil crianças necessitadas de cultura.

Mas esse também é um processo cheio de contradições. Em primeiro lugar, com o aumento extraordinário da clientela da capoeira, houve uma diminuição do número de mestres e professores. Apenas 20 mestres e professores davam aulas de capoeira para duas mil pessoas, segundo os dados divulgados pela imprensa. Houve um claro enrijecimento das posições de poder na capoeira, dezenas de academias fecharam sem condição de competir com as capoeiras divulgadas gratuitamente para a população, diversos professores e mestres que não conseguiram passar no curso seletivo abandonaram a prática. Todos estes pontos são sinais de uma monopolização das posições de mestres e professores, o campo da capoeira nunca foi antes tão excludente. Uma evidência clara disso é que, segundo meus entrevistados, nenhum professor de capoeira foi formado após o ano de 2001.

Em segundo lugar, dentro do Berimbau da Cidadania houve vários indícios de um processo de padronização e homogeneização da capoeira. Apesar das lideranças negarem, os professores e mestres submetidos ao curso sentiram o

que estava acontecendo e se rebelaram. Também vimos como houve uma cristalização do poder dentro deste projeto.

Em terceiro lugar, houve uma significativa mudança na relação com os grupos populares. A análise da trajetória de vida dos praticantes de capoeira mostra que os valores das academias de capoeira estavam numa relação de continuidade com vigentes nos grupos familiares mais pobres. Uma visão religiosa do mundo, permeada pelos valores da honra, do preconceito de cor e da ancestralidade eram comuns a ambos. Com a penetração dos valores das artes e da educação, ocorre um distanciamento entre capoeiristas e sua clientela.

Mas o que é ainda mais dramático é que, mesmo estas 20 vagas de trabalho surgidas dentro dos projetos culturais e que conseguiram alterar profundamente um campo de relações estruturado durante por quase 30 anos, não sobreviveram a uma mudança eleitoral. Como aconteceu com todos os outros capoeiristas do passado que tentaram viver profissionalmente da capoeira, e assim abandonar as posições laborais mais desvalorizadas dentro do mercado de trabalho, as relações de favores com os grupos políticos foram desfavoráveis aos capoeiristas, na medida em que não garantiram mais do que uma ascensão provisória.

O que se pode pensar acerca da relação dos valores dos capoeiristas e da sociedade que os abrange?

Penso que os valores que pautaram os agenciamentos dos capoeiristas estiveram numa relação de resistência e negociação com os valores dos grupos dominantes. Resistência no sentido da “expressão de recusa em deixar-se desapropriar dos instrumentos de produção religiosa” [ou simbólica ou marcial] (BOURDIEU, 2007, p. 45). As relações entre capoeiristas nunca constituíram um campo social no sentido entendido por Bourdieu, isto é, um campo relativamente autônomo e diferenciado, no qual nunca conseguiram estabelecer aquela distância em relação às necessidades econômicas que caracterizam a ação dos agentes em campos bem estabelecidos. Porém, eles foram alvo de desapropriações dos agentes ligados à sociedade moderna que se estabelecia no Brasil. Primeiro, a polícia, que pretendia monopolizar o uso da violência no espaço urbano. Depois os *sportmans*, seguidos dos profissionais de educação física, que pretendiam monopolizar o controle sobre as atividades corporais ligados ao esporte. Concomitante a isto,

vieram os literatos e outros eruditos buscando construir as explicações legítimas para o comportamento dos grupos populares através do conceito de cultura.

O que fizeram os capoeiristas nestas condições históricas? Eles resistiram à desapropriação de seus bens materiais e simbólicos. Quando perderam o espaço das ruas da cidade, começaram a produzir tais bens no interior das academias e definiram os critérios de distribuição dos mesmos. A valentia e a linhagem são símbolos dessa resistência contra a expropriação dos meios de produção materiais e simbólicos. Ao resistirem, eles profanaram os símbolos da moderna nação brasileira, caçoaram de policiais, defenderam a nação com pernadas, montaram um esporte nacional sem regras pré-estabelecidas, e mostraram que a violência também faz parte da cultura. Porém, tal fato sempre existiu e os capoeiristas continuam a criar tendências de fechamento e endurecimento do campo dos praticantes, e as relações entre capoeiristas são marcadas muito mais pela competitividade do que por formas de solidariedade.

Os valores da valentia e a ideia de linhagem, caso tenham condições de se cristalizar, geram tendências aristocratas de glorificação apenas dos melhores e os que não se destacaram neste jogo são deixados de lado ou expropriados pelos próprios capoeiristas – cada mestre fundador que se estabelece, obscurece diversos outros, constrói representações negativas sobre as outras maneiras de se praticar a capoeira e considera-se o portador da verdade.

Mas os capoeiristas não só resistiram, eles também negociaram. Trocaram intensamente seus valores com artistas, intelectuais e políticos. Nesta negociação alteraram as fronteiras entre os campos, abriram pequenos canais de ascensão, se apropriaram de símbolos dos grupos dominantes e, assim, deslocaram posições de poder. Com os artistas e intelectuais, as trocas foram bastante razoáveis, principalmente, quando valores socialistas estiveram em pauta. Os capoeiristas, em diversos momentos, foram bem sucedidos em transferir capital dos campos eruditos para dentro de seu território geográfico e social, e os efeitos sempre foram positivos. Porém, quando os capoeiristas deixam de investir no território da capoeira e passam a investir no campo artístico e intelectual, o resultado foram frustrações diversas, pois não tinham os instrumentos de produção necessários para investir nestes espaços, e também não conheciam os valores que instituem a divisão social deste campo – ou seja, falharam por não conhecer as “regras da arte” implicitamente discriminatórias.

Já com os políticos de carreira, hábeis manipuladores de extensas redes de clientelismo e que procuram o máximo de apoio eleitoral pelo menor custo, as relações foram extremamente desfavoráveis. Os favores destes políticos, na maior parte das vezes subsidiados com dinheiro público, proporcionam uma rápida ascensão social cuja estabilidade varia em relação direta ao sucesso eleitoral deste candidato e com o interesse dele em manter as trocas de favores. Na maior parte dos casos tratados neste trabalho, estes mecanismos foram insuficientes para manter a ascensão de um capoeirista por mais de 10 anos. Porém, a imagem da ascensão rápida dos que negociam com políticos estimula vários capoeiristas a investirem nestes mecanismos.

Os paradigmas religiosos tendem a favorecer este tipo de relação, porque os indivíduos tendem a se pensar como criaturas únicas, que em um momento ou outro receberão o reconhecimento divino pela mão de algum político, que lhes garantirá uma vida confortável. No entanto, os ideários secularizados não são totalmente estranhos aos capoeiristas e sua divulgação, ao menos acerca da política, pode ajudar na conquista de direitos coletivos que melhorem suas condições de vida e de trabalho. Caso muitos capoeiristas não se interessem por este modo de pensar, seria melhor que começassem a associar as relações de favores com os políticos a acordos com o diabo – os políticos sempre são mais espertos e sempre saem ganhando, afinal sua principal atividade política é gerenciar cuidadosamente suas redes de clientes.

Mais será possível para os capoeiristas viver das rendas do ensino da capoeira sem este tipo de relação? De fato, viver às rendas da capoeira usando de todas as estratégias disponíveis já é difícil, no entanto, penso que existem espaços de fronteiras, intersecções entre os campos eruditos e as academias de capoeira, que permitem que os capoeiristas estabeleçam estratégias de fronteiras permitindo que angariem capitais no campo erudito e os invistam dentro do território da capoeira de forma a dar uma autonomia um pouco maior a este campo (em relação as condições materiais imediatas), porém com isso há sempre a possibilidade de enrijecer as posições de poder no interior do campo: é preciso muita ginga e resistência para manter alguma liberdade no jogo da capoeira!

## REFERÊNCIAS

- ABIB, P. **Capoeira angola**: cultura popular e o jogo dos saberes na roda. 2004. 163p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais aplicadas à educação) – Faculdade de Educação, Universidade de Campinas, Campinas.
- ACUÑA. Jorge Mauricio Herrera. **Entre rodas de capoeira e círculos intelectuais**: disputas pelo significado da capoeira no Brasil (1930-1960). 2010. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- ADORNO, S.; BORDINI, E. Reincidência e reincidentes penitenciários em São Paulo, 1974-1985. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, ANPOCS, v. 9, n. 3, p. 70-94, 1989.
- ALEXANDRE. Pastinha Mártir da Capoeira. Página da internet. Disponível em: <<http://nzinga.org.br/pt-br/pastinha-m%C3%A1rtir-da-capoeira>>. Acesso em 20 dez. 2010.
- ALMEIDA, I. J. **A presença negra em Londrina**: história da caminhada de um povo. Londrina: Ed. do autor, 2004.
- ALTHUSSER, Louis. **A Favor de Marx**. Tradução de Dirceu Lindoso. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- AMADO, Jorge. **Bahia de todos os Santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1945.
- AREIAS, A. **O que é capoeira**. São Paulo: Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos).
- ASSUNÇÃO, Matthias Rörig. **The History na Afro-Brazilian Martial Art**. London: Routledge, 2005.
- BARRETO, José de Jesus; FREITAS, Otto. **Pastinha**. Salvador. Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, 2009.
- BARTH, Frederick. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: OUTIGNAT, P., STREIFF-FERNANT, J. **Teorias da etnicidade**. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederick Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- BASTIDE, R; FERNANDES, F. **Branços e negros em São Paulo**. 4. ed. São Paulo: Graal, 2008.
- BATSÍKAMA, Patrício. Rer a 'Filosofia bantu' de Padre Placide Tempels. **Revista Exagium**, v. 4, dez. 2008. Disponível em: <<http://www.revistaexagium.com>>. Acesso em: 20 dez. 2011.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papyrus, 1996. p. 137-156.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Thomaz. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

\_\_\_\_\_. **Meditações pascalianas**. Tradução de Sergio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001 (Pós-escrito 1: Confissões impessoais).

\_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção crítica social do julgamento**. São Paulo: EDUSP; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

BOURDIEU, Pierre e DARBEL, Alain. Obras culturais e disposições culta. In: **O amor pela arte: os museus de arte na Europa e seu público**. São Paulo: Edusp: Zouk, 2003.

BRUMANA, Fernando G.; MARTÍNEZ, Elda G. **Marginália sagrada**. Campinas: Ed. Unicamp, 1991.

CAMPOS, H. J. B. C. **Capoeira regional**: a escola de Mestre Bimba. 2006. 423p. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

CÂNDIDO, Antônio. A revolução de 30 e a cultura. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 2, 4, p. 27-36, abr. 1984.

CAPOEIRA RARA. **Cartilha da raça**. Disponível em: <[www.capoeiraraca.com.br/cartilha.html](http://www.capoeiraraca.com.br/cartilha.html)>. Acesso em: 1 jan 2012.

COLETIVO ANARQUISTA BRANCALEONE. **Tchau, amor**. Disponível em <[http://www.somaterapia.com.br/noticias\\_interna.jsp?not\\_cd=33](http://www.somaterapia.com.br/noticias_interna.jsp?not_cd=33)>. Acesso em 19 de jun. 2011.

CUNHA, Mafalda Soares da. Nobreza, rivalidades e clientelismo na primeira metade do século XVI: algumas reflexões. **Penélope**, n. 29, p. 33-48, 2003. Disponível em: <<http://www.penelope.ics.ul.pt/pages/todo.htm>>. Acesso em: 9 dez. 2011.

D'AMBRÓSIO, Ubiratan. Sociedade, cultura, matemática e seu ensino. Revista Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 31, p. 99-120, 2005

DECANIO FILHO, A. A Herança de Mestre Pastinha. Salvador: Ed .do autor, 1997. Disponível em: <[http://sementedojojogodeangola.org.br/images/f/f2/Heranca\\_pastinha.pdf](http://sementedojojogodeangola.org.br/images/f/f2/Heranca_pastinha.pdf)>. Acesso em: 19 jan 2010.

DECÂNIO FILHO, Ângelo. **A herança de mestre Bimba**. Salvador: Edição do autor, 1996. Disponível em: <<http://portalcapoeira.com/Downloads/License-acceptance/23-A-Heranca-de-Mestre-Bimba?bid=23>>. Acesso em: 20 jan. 2010.

DESCH-OBI, M. Thomas J. **Fighting for the honor**: the history of Afrian martial art traditions in the Atlantic world. South Caroline: University of South Carolina Press, 2008.

\_\_\_\_\_. Angola e o jogo da capoeira. **Antropolítica**, Niterói, n. 24, p. 103-124, 1 sem. 2008a.

DÓRIA, Carlos A. A tradição honrada. **Cadernos Pagu**, Campinas: Unicamp, n. 2, p. 47-112, 1994.

DÓRIA, Carlos Alberto. **Ensaio enveredados**. São Paulo: Siciliano, 1991.

FOLHA DE LONDRINA. Programação artística. 28/08/2002. Disponível em: <[http://www.folhawe.com.br/?id\\_folha=2-1--17388-20020828](http://www.folhawe.com.br/?id_folha=2-1--17388-20020828)>.

\_\_\_\_\_. FESTA - O Nordeste dentro da cidade. 08/08/2003.

\_\_\_\_\_. TEATRO Londrina se mostra no Filo. 15/05/2003

\_\_\_\_\_. BOCA A BOCA. 19/07/2003

\_\_\_\_\_. NO PALCO Capoeira ganha linguagem cênica. 05/04/2003.

FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra**: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

FONTES, Paulo. **Um nordeste em São Paulo**: trabalhadores migrantes em São Miguel Paulista (1945-1966). Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albulquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, [1988] 13 ed. 1999.

FREIRE, R. **Soma: Uma terapia anarquista**: a alma é o corpo. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

FREIRE, Roberto; ZINGG, David Drew. É luta, é dança, é capoeira. **Revista Realidade**, 1967.

FREIRE, Roberto. **A Arma é o corpo**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.

FRIGERIO, A. Capoeira de arte negra a esporte branco. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** v. 4, n. 10, jun. 1989.

GRAHAM, Richard. **Clientelismo e política no Brasil do século XIX**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GUIMARÃES, Antônio Sergio Alfredo. **Um sonho de classe**: trabalhadores e formação de classe na Bahia dos anos oitenta. São Paulo: Ed. Hucitec, 1998.

\_\_\_\_\_. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

HALL, Stuart. **O interior da ciência**: ideologia e sociologia do conhecimento. In: CENTRE FOR CONTEMPORARY CULTURAL STUDIES (Org.). Da ideologia. Tradução de Rita Lima. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

\_\_\_\_\_. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo”, **Revista Educação e Realidade**, v. 22, n. 2, p. 15-46, jul./dez. 1997.

Disponível em:

<[http://www.educacaoonline.pro.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=117:a-centralidade-da-cultura-notas-sobre-as-revolucoes-culturais-do-nosso-tempo&catid=8:multiculturalismo&Itemid=19](http://www.educacaoonline.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=117:a-centralidade-da-cultura-notas-sobre-as-revolucoes-culturais-do-nosso-tempo&catid=8:multiculturalismo&Itemid=19)>. Acesso em: 10 set. 2010.

\_\_\_\_\_. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Tradução Adelaine La Guardiã Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 11. ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

\_\_\_\_\_. Quem precisa da identidade?. In: SILVA, T.T.(orgs); HALL, S; WOODWARD, K. **Identidade e Diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HEYWOOD, Linda M (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010

HOFBAUER, A. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Ed. UNESP, 2008.

HOLLOWAY, Thomas H. **Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX (1944 -)**. Tradução de Francisco de Castro Azevedo. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1997. (Edição original 1993).

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. Tradução Pedro Maia Soares. São Paulo : Companhia das Letras, 2000

LARA, Silvia Hunold (Org.). **Ordenações Filipinas: livro V**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LAUAND, Jean. Tomás de Aquino e a metafísica das línguas Bantu e Tupi. **Notandum (USP)**, Porto - S. Paulo, v. III, n. 6, p. 09-26, 2000.

LEMOS, N. G. Paulo Fernandes Viana, o Intendente-Geral de Polícia na corte joanina. (1808-1821). **Revista Virtual Cadernos de História**, ano 3, p. 16-26, 2008.

LONDRINA. Imprensa Oficial do Município de Londrina. **Jornal Oficial do Município de Londrina**, ano VII, n. 457 Publicação Semanal Quinta-feira, 30 de abril de 2003

LONDRINA. Perfil Londrina 2004. Prefeitura do Município de Londrina. Secretaria de Planejamento, 2004.

LONDRIX NOTÍCIAS. **Cosmogonia cultural é atração da “Sexta na Concha”**. 2005. Disponível em: <<http://www.londrix.com.br/noticias.php?id=11149>>. Acesso em: 21 fev. 2012.

LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África: uma história de suas transformações**; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LWANGA-LUNYIGO, Samwiri; VANSINA, J. Os povos falantes de banto e a sua expansão. In: MOKHTAR, Gamal. **História geral da África**, II: África antiga. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 169-195.

MALERBA, J. Jóias da casa imperial. In: HEYNEMANN, Cláudia Beatriz; VALE, Renata W. Santos do (Org.). **Temas Luso-brasileiros no arquivo nacional**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2010. p. 167-173.

MARINHO, I. P. **Subsídios para o estudo da metodologia do treinamento da capoeiragem**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue**. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

MESTRE BIMBA: **A capoeira iluminada**. Brasil: Lúmen Produções, 2005. 1 DVD (78 min.): DVD, Son., color.

MILLER, Joseph. África central durante a era do comércio de escravizados de 1490 a 1850. In: HEYWOOD, Linda M (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010.

MORAES FILHO, Melo. **Festas e tradições populares do Brasil**. Rio de Janeiro: Coleção Brasileira de Ouro, 1988.

MOURA, Jair. A capoeiragem no Rio de Janeiro através dos tempos. Salvador-Ba: JM, 2009.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 56-63, dez./fev. 1995/1996.

\_\_\_\_\_. Superando o racismo na escola. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

MURICY, Antônio Carlos. **Pastinha!**: uma vida pela capoeira. 1998. Filme (52 min).

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

OLIVEIRA VIANA, Francisco José de. **Introdução à história social da economia pré-capitalista no Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1958.

OLIVEIRA, F. Salvador: breve histórico antes da industrialização. In: \_\_\_\_\_. **O elo perdido**: classe e identidade de classe. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. **Capoeira, identidade e gênero**: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2009.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortês. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. **Revista USP**, São Paulo, v. 28, 174-193. Dezembro / fevereiro 95/96.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual jeje na Bahia.** 2 ed. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

PASTINHA, Mestre (Vicente Ferreira Pastinha) (1988). **Capoeira angola.** 3. ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1964.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos e desenhos de Mestre Pastinha.** Com o Estatuto do C. E. de Capoeira Angola. Ed. Por A. Decânio Filho, Salvador: Ed. do autor, 1977.

\_\_\_\_\_. **Mestre Pastinha eternamente.** Praticando capoeira especial. 197?.

**Pastinha, Academia de João Pequeno de.** Salvador: WR Discos, 2000.

PEDERNEIRAS, Raul. **Geringonça carioca: verbetes para um dicionário da gíria.** Rio de Janeiro, 1922.

PEQUENO, Mestre João Pequeno. **Uma vida de capoeira.** Salvador: Ed. do autor, 2000.

PITT-RIVERS, Julian. A doença da honra. In: CZECHOWSKY, N. (Org.). **Honra: imagem de si ou dom de si – um ideal equívoco.** Porto Alegre: L&PM, 1992

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões. **Capoeira no jogo das cores: criminalidade, cultura e racismo na cidade do Rio de Janeiro (1890 -1937).** 1996. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas.

\_\_\_\_\_. **Movimento da cultura afro brasileira: a formação histórica da capoeira contemporânea.** 2001. 435 p. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas.

PORTO, L. et al. **Curitiba entra na roda: presença(s) e memória(s) na capital paranaense.** Curitiba: Ed. do autor, 2010.

QUERINO, Manuel R. **A Bahia de outrora.** Bahia: Imprensa Oficial, 1946.

QUERINO, Manuel R. **Seus artigos na revista do Instituto geográfico e histórico da Bahia.** Nascimento, Jaime (Org.). Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 2009.

REGO, V. **Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico.** Salvador: Editora Itapuã, 1969.

REIS, L. V. S. **O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil.** São Paulo: Publisher Brasil, 2000.

ROHDEN, Fabíola. Para que serve o conceito de Honra, ainda hoje?. Campos, v. 7, n. 2, p. 101-120, 2006.

SARTI, C. A família patriarcal entre os pobres urbanos. **Cadernos de Pesquisa,** (Fundação Carlos Chagas), São Paulo, n. 82, p. 37-41, 1992.

SARTI, C. A. **A família como espelho**: um estudo sobre a moral dos pobres. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, Esdras M. **Conversando sobre capoeira**. Ed. do autor, 1996.

SEVCENKO, N. Futebol, metrópole e destinos. **Revista USP**, São Paulo, v. 22, p. 30-37, 1994.

SEVCENKO, N. A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio. In: SEVCENKO, N. **História da vida privado no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SOARES, C. E. L. **A negrada instituição**: os capoeiras no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1994.

\_\_\_\_\_. **A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro, 1808-1850**. Campinas: Ed. Unicamp, 2002.

SODRÉ, Muniz. **Mestre Bimba**: corpo e mandinga. Rio de Janeiro: Manati, 2002.

THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. VC São Paulo: Contexto, 2010.

VANSINA, Jan. Prefácio. In: Heywood, Linda M (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010c.

VANSINA, Jan. A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados. In: NIANE, Djibril Tamsir (Ed.). **História geral da África**, IV: África do século XII ao XVI. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010a.

\_\_\_\_\_. O reino do Congo e seus vizinhos. In: OGOT, Bethwell Allan (Ed.). **História geral da África**, V: África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO, 2010 b.

VIEIRA, L. R. **O jogo de capoeira**: cultura popular no Brasil. Rio de Janeiro: Sprint, 1995.

YOUTUBE. Jogo de mestre: entrevista com mestre Suassuna. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=mltKjcMoJUK>>. Acesso em: 21 fev. 2012.

YOUTUBE. **Entrevista com Luis Medicina**. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=qv5l8rbRxoc>>. Acesso em: 21 fev. 2012.

YOUTUBE. Mestre Cidinho. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=q9XfXr1iEtA>>. Acesso em: 20 nov. 2011.

ZALUAR, Alba. **A máquina e a revolta**. Brasília: Brasiliense, 1985.

## ENTREVISTAS

CIDINHO, Mestre. Depoimento no evento *As rotas da capoeira em Londrina* promovido pela Vila Cultural Brasil em 18 mar. 2008.

ANAND, Mestre. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Vila Cultural Berimbau da Cidadania. 19 fev. 2011.

ANAND, Mestre. Depoimento sobre a sua trajetória. Vila Cultural Brasil. Junho de 2008.

Ex-coordenador da Rede da Cidadania. Entrevista sobre a capoeira na Rede da Cidadania. Teatro do FILO, 12 jan. 2011.

VANDI, Mestre. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Casa do entrevistado, 19 fev. 2011.

ROBSON, Professor. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Vila Cultural Brasil, 13 fev. 2011.

PELLEGRINI, Bernardo. Entrevista sobre a capoeira de Londrina. Bar Madalena. Entrevista em 18 fev. 2011.

**ANEXOS**

**ANEXO A****Termo de consentimento esclarecido**

Eu ALMIR RIBEIRO DE MENEZES (ANANDE DAS AREIAS) RG 5.494.813 SSP/SP declaro que estou participando da pesquisa Capoeira em Londrina, realizada por Alan Caldas, discente de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, sob orientação da Prof. Dra. Maria Nilza da Silva, lotada no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina.

O objetivo da pesquisa é interpretar a formação das academias de capoeira em Londrina e compreender a relação entre os capoeiristas da cidade e as políticas culturais instaladas no município a partir do ano 2000. Esta pesquisa faz parte de um projeto de mestrado que procura compreender os valores dos indivíduos auto-nomeados capoeiristas em relação à sociedade brasileira.

Autorizo a divulgação da minha identidade pessoal (nome, idade, profissão e bairro em que moro), das minhas ideias e dos relatos narrados por mim desde que se mantenham fiéis ao que foi dito em entrevista gravada no dia 19 / 02 / 2011, na (o) Unidade Cultural Berimbau da Cidadania

Londrina, 25 de fevereiro de 2010.

Assinatura



**TERMO DE CONSENTIMENTO ESCLARECIDO**

Eu, BERNARDO JOSÉ REQUEIWI RG 11.689.478-3/SP/SP


declaro que estou participando da pesquisa Capoeira em Londrina, realizada por Alan Caldas, discente de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, sob orientação da Profa. Dra. Maria Nilza da Silva, lotada no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina.

O objetivo da pesquisa é interpretar a formação das academias de capoeira na cidade de Londrina e compreender a relação entre os capoeiristas da cidade e as políticas culturais instaladas no município a partir do ano 2000. Esta pesquisa faz parte de um projeto de mestrado que procura compreender os valores dos indivíduo auto-nomeados capoeiristas em relação à sociedade brasileira.

Autorizo a divulgação da minha identidade pessoal (nome, idade, profissão e bairro em que moro), das minhas ideias e dos relatos narrados por mim durante a entrevista.

Londrina,

Assinatura.



**TERMO DE CONSENTIMENTO ESCLARECIDO**

Eu, Robson Borges Araujo.....RG. 6.545.260-2.....

declaro que estou participando da pesquisa Capoeira em Londrina, realizada por Alan Caldas, discente de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, sob orientação da Profa. Dra. Maria Nilza da Silva, lotada no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina.

O objetivo da pesquisa é interpretar a formação das academias de capoeira na cidade de Londrina e compreender a relação entre os capoeiristas da cidade e as políticas culturais instaladas no município a partir do ano 2000. Esta pesquisa faz parte de um projeto de mestrado que procura compreender os valores dos indivíduo auto-nomeados capoeiristas em relação à sociedade brasileira.

Autorizo a divulgação da minha identidade pessoal (nome, idade, profissão e bairro em que moro), das minhas ideias e dos relatos narrados por mim durante a entrevista.

Londrina, 24 de fevereiro de 2012

Assinatura. Robson M.

**TERMO DE CONSENTIMENTO ESCLARECIDO**

Eu Vanderley Pires ..... RG 5249731-6 .....

declaro que estou participando da pesquisa Capoeira em Londrina, realizada por Alan Caldas, discente de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, sob orientação da Profa. Dra. Maria Nilza da Silva, lotada no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina.

O objetivo da pesquisa é interpretar a formação das academias de capoeira na cidade de Londrina e compreender a relação entre os capoeiristas da cidade e as políticas culturais instaladas no município a partir do ano 2000. Esta pesquisa faz parte de um projeto de mestrado que procura compreender os valores dos indivíduo auto-nomeados capoeiristas em relação à sociedade brasileira.

Autorizo a divulgação da minha identidade pessoal (nome, idade, profissão e bairro em que moro), das minhas ideias e dos relatos narrados por mim desde que se mantenham fiéis ao que foi dita em entrevista gravada no dia    /    /   .

Londrina, 17/03/2012.

Assinatura. 