



**Universidade Federal da Bahia**  
**Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos**  
**Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade**

PAULO ANDRADE MAGALHÃES FILHO

# **TUDO QUE A BOCA COME:**

## **A CAPOEIRA E SUAS GINGAS NA MODERNIDADE**

Salvador  
2019

PAULO ANDRADE MAGALHÃES FILHO

**TUDO QUE A BOCA COME:  
A CAPOEIRA E SUAS GINGAS NA MODERNIDADE**

Tese apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos da Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Doutor em Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Adalberto Santos

Salvador  
2019

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Magalhães Filho, Paulo Andrade

Tudo que a boca come: a capoeira e suas gingas na  
modernidade / Paulo Andrade Magalhães Filho. --  
Salvador, 2019.

220 f. : il

Orientador: Adalberto Silva Santos.

Tese (Doutorado - Programa Multidisciplinar de Pós-  
Graduação em Cultura e Sociedade) -- Universidade  
Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e  
Ciências Professor Milton Santos, 2019.

1. Capoeira. 2. Modernidade. 3. Desencantamento.  
4. Decolonialidade. 5. Pensamento Bantu. I. Santos,  
Adalberto Silva. II. Título.



ATA DA REUNIÃO DA DEFESA ORAL DA TESE DE **PAULO ANDRADE MAGALHÃES FILHO**  
INTITULADA: “**TUDO QUE A BOCA COME: A CAPOEIRA E SUAS GINGAS COM A MODERNIDADE**”.

Aos 04 (quatro) dias do mês de setembro do ano dois mil e dezanove, no IHAC - Instituto de Humanidades Artes e Ciências da Universidade Federal da Bahia - foi instalada a Banca Examinadora da Defesa da tese nº 92 intitulada: “**TUDO QUE A BOCA COME: A CAPOEIRA E SUAS GINGAS COM A MODERNIDADE**”. Após a abertura da sessão, foi composta a Banca Examinadora formada pelos professores Drs.: **Prof. Dr. Adalberto Silva Santos** – Orientador, pelos examinadores externos: **Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira**, **Prof. Dr. Luiz Renato Vieira** e **Prof. Dr. Antônio Liberac Cardoso Simões Pires**, e internos do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade: **Profa. Dra. Daniele Pereira Canedo** e **Prof. Dr. Milton Araújo Moura**. Conforme o Regimento Interno do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade foi dado o prazo de trinta minutos para que o doutorando fizesse a exposição do seu trabalho e trinta minutos para que os membros da Banca realizassem a arguição. Primeiro falou o: **Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira**, em seguida o **Prof. Dr. Luiz Renato Vieira** e o **Prof. Dr. Antônio Liberac Cardoso Simões Pires**, avaliadores externos. Após os examinadores externos, fez sua arguição a **Profa. Dra. Daniele Pereira Canedo**, **Prof. Dr. Milton Araújo Moura**, avaliadores internos. Depois que os membros da Banca falaram, foi dado um prazo de trinta minutos para que o doutorando fizesse sua réplica. Concluída a exposição, arguição e réplica, a Banca Examinadora se reuniu e considerou a tese de **PAULO ANDRADE MAGALHÃES FILHO** como aprovada e distinguida. Nada mais havendo a tratar, eu, **Prof. Dr. Adalberto Silva Santos**, orientador, lavrei a presente ata que será por mim assinada, pelos demais membros da Banca e pelo doutorando. Salvador, 04 de setembro de 2019.

Prof. Dr. Adalberto Silva Santos \_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira \_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Luiz Renato Vieira \_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Antônio Liberac Cardoso Simões Pires \_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Daniele Pereira Canedo \_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Milton Araújo Moura \_\_\_\_\_  
Doutorando **PAULO ANDRADE MAGALHÃES FILHO** \_\_\_\_\_

## **Agradecimentos**

Quero agradecer aos meus pais, Alba Mesquita e Paulo Magalhães, que com seus acertos e erros, me permitiram estar aqui;

Aos meus filhos, Pedro e Inaiê, que com graça e teimosia, ajudam a lapidar minha pessoa;

A todos os mestres de capoeira que me guiaram nessa caminhada: João Angoleiro, Virgílio de Ilhéus, Renê Bitencourt, Jorge Rasta, Ramiro, Gercino, Murcego...;

Ao meu Mestre, Pelé da Bomba, pelo acolhimento, pelas experiências e instruções transmitidas no cotidiano;

A toda a família da ABCA, Associação Brasileira de Capoeira Angola, pela rica convivência e ensinamentos partilhados;

Aos meus alunos e companheiros do Coletivo Ginga de Angola, pela inspiração e motivação cotidianas;

Ao meu Tata de Nkisi, Francisco de Tempo, pela proteção, conselhos e orientações, e a toda a família do Nzó Ndembwa Kaamuzambi;

À turma do Conselho Gestor da Salvaguarda da Capoeira na Bahia e do Coletivo Capoeira e Militância, especialmente aos meus irmãos Mestre Duda e Tâmara Azevedo, pela luta coletivamente construída;

A todos os que aceitaram dar depoimentos para esta tese;

Aos amigos que direta ou indiretamente contribuíram para este trabalho, apresentando ideias, dialogando sobre temas, cedendo material ou fazendo traduções: Alessandra Carvalho, Leila Kissia, Mestre Paulão Kikongo, Mestre Bel, Contramestre Desenho, Olívia Oliveira, Dainho Xequerê, Toninho Muricy, Hilton Teimosia, Jeroen Rouxinol, Edu Pastrana, Gatinho Angola, Tatiana Badaró, Gabriel Wirz, Nathalie Pavelic e muitos outros que preencheriam um capítulo;

Ao meu orientador, Adalberto Santos, pela paciência e persistência na condução dessa jornada;

Aos meus chefes, Fabiana Britto e Guilherme Bertissolo, por serem compreensivos na concessão do afastamento para que pudesse concluir essa tese;

A todas e todos que mantém essa cultura viva através de sua prática cotidiana.

*Nzambi kwa Ntesa!*

## RESUMO

Este trabalho procura entender como a capoeira se relaciona com a Modernidade. Os pensadores decoloniais argumentam que a Modernidade não pode ser pensada sem sua face oculta, a Colonialidade, e seus brutais processos de escravização e genocídio. Apesar de ser uma manifestação cultural que apoia sua identidade sobre um discurso de tradição, a capoeira é fruto desse violento encontro entre povos e culturas. Nos propomos a pensá-la como uma contracultura da Modernidade, que ginga com a colonialidade, com um pé dentro e outro fora da razão instrumental hegemônica, operando com distintas lógicas e racionalidades. A capoeira, em nosso trabalho, é pensada como um símbolo da sociedade brasileira com todos seus paradoxos, ambiguidades e contradições. Uma representante da nossa Modernidade, modelo próprio construído pela intersecção e cruzamento de diferentes heranças e temporalidades. Desafiamos aqui a profecia weberiana de que o advento da Modernidade - ou, sob um viés marxista, a expansão do Capital - levaria irreversivelmente à racionalização e desencantamento do mundo. Pretendemos demonstrar que, por um lado, a capoeira se racionalizou de diferentes formas, com seus processos de esportivização e normatização. Até as políticas culturais que pretendem salvaguardar os saberes tradicionais impulsionam os mestres e grupos a se burocratizarem para ter acesso ao poder público e suas verbas. Por outro lado, este mundo permanece encantado, guardando conexões e segredos sutis que, embora desafiem o senso comum do materialismo científico hegemônico, guardam estreitas relações com outras formas de descrição da realidade. Trataremos dessa relação íntima da capoeira com o candomblé, através do caboclo, de Exu e dos ancestrais.

### **Palavras-chave:**

Capoeira, Modernidade, Desencantamento, Decolonialidade, Pensamento Bantu

## RESUMEN

Este trabajo busca entender cómo la capoeira se relaciona con la modernidad. Los pensadores decoloniales argumentan que la modernidad no puede ser pensada sin tu cara oculta, la colonialidad, y sus brutales procesos de esclavitud y genocidio. A pesar de ser una manifestación cultural que apoya su identidad sobre un discurso de tradición, la capoeira es fruto de este encuentro violento entre pueblos y culturas. Nosotros proponemos pensarla como una contracultura de la modernidad, que ginga con la colonialidad, con un pie adentro y otro fuera de la razón instrumental hegemónica, operando con distintas lógicas y racionalidades. La capoeira, en nuestro trabajo, es pensada como símbolo de la sociedad brasileña con todas sus paradojas, ambigüedades y contradicciones. Una representante de nuestra modernidad, modelo propio construido por la intersección y cruce de diferentes herencias y temporalidades. Desafiamos aquí la profecía weberiana de que el advenimiento de modernidad, o, bajo una visión marxista, la expansión del Capital, conduciría irreversiblemente a la racionalización y el desencantamiento del mundo. Pretendemos mostrar que, por un lado, la capoeira se ha racionalizado de diferentes formas, con procesos de normalización deportiva. Hasta las políticas culturales que pretenden salvaguardar los saberes y tradiciones conducen los mestres y grupos a burocratizarse para tener acceso al poder público y sus verbos. Por otro lado hay un mundo que permanece encantado, manteniendo conexiones y secretos muy sutiles que, aunque desafían al senso común del materialismo científico hegemónico, guardan estrechas relaciones con otras formas de descripción de la realidad. Trataremos esta relación íntima de la capoeira con el candomblé, a través de caboclo, de Exu y los antepasados.

### **Palabras clave:**

Capoeira, Modernidad, Desencantamiento, Decolonialidad, Pensamiento Bantú

## **ABSTRACT**

This thesis aims to understand how capoeira relates to Modernity. Decolonial thinkers argue that Modernity can't be thought outside its occult face, Coloniality, and its brutal slaver and genocide processes. Although being a cultural expression that supports its identity upon a speech of tradition, capoeira is an offspring of this violent encounter of nations. We propose to think it as a Modernity counterculture, that swings with and in it, a foot in and a foot out of the hegemonic instrumental reason, as operates by distinct logic and rationality. Capoeira, in our research, is treated as a symbol of Brazilian society in all its paradoxes, ambiguities and contradictions. A representant of our Modernity, a model built upon the intersection between different heritages and temporalities. Here, we defy the Weberian prophecy that the coming of age of Modernity (or as defined by Marx, Capitalism expansion) would irreversibly lead to rationalization and disenchantment of the world. We intend to demonstrate that, on one side, capoeira got rationalized in different ways, with its processes of becoming a sport and normatization. Even cultural politics that aim to guard and protect traditional knowledge that boosted masters and groups to became bureaucratic in order to get access to financial support from the government. On the other side, this world stays enchanted, keeping connections and subtle secrets that, although defying common sense of scientific materialism, has straight relations with other forms of reality description. We discuss its intimate relation of capoeira with candomblé, through entities like Exu and the ancestors.

### **Keywords:**

Capoeira, Modernity, Disenchantment, Decoloniality, Bantu Thinking

## RÉSUMÉ

Cette thèse cherche à comprendre le lien entre la capoeira et la modernité. Les penseurs décoloniaux soutiennent que la modernité ne peut être pensée sans sa face cachée : le colonialisme et ses processus brutaux d'esclavage et de génocide. Même si elle est une manifestation culturelle qui soutient son identité autour d'un discours de « Traditions », la capoeira est le résultat de cette violente rencontre des peuples et des cultures. Nous proposons de la considérer comme une contre-culture de la modernité, qui *ginga* avec la colonialité, avec un pied dedans et l'autre en dehors de la raison instrumentale hégémonique, en opérant avec des logiques et des rationalités distinctes. La capoeira, dans ce travail, est considérée comme un symbole de la société brésilienne avec tous ses paradoxes, ses ambiguïtés et ses contradictions. Elle est une représentante de notre modernité, notre propre modèle construit par l'intersection et le croisement de différents héritages et temporalités. Nous défions ici la prophétie de Weber selon laquelle l'avènement de la modernité (ou, comme Marx le définit, l'expansion du Capital) conduirait de manière irréversible à la rationalisation et au désenchantement du monde. Nous avons l'intention de démontrer que, d'une part, la capoeira a été rationalisée de différentes manières, avec ses processus de sportivisation et de normalisation. Même les politiques culturelles qui cherchent à préserver les savoirs traditionnels poussent les maîtres et les groupes à se bureaucratiser afin d'accéder au pouvoir public et à leurs fonds. D'autre part, ce monde reste enchanté, en gardant des connexions et des secrets subtils qui, tout en défiant le sens commun du matérialisme scientifique et hégémonique, entretiennent des relations étroites avec d'autres formes de perceptions de la réalité. Nous allons traiter de la relation étroite qu'il y a entre capoeira et Candomblé, à travers le Caboclo, Exu et les ancêtres.

### Mots-clés:

Capoeira, Modernité, Désenchantement, Décolonialité, Pensée Bantoue

## **Lista de abreviaturas e siglas**

ABCA – Associação Brasileira de Capoeira Angola

CBC - Confederação Brasileira de Capoeira

CBP - Confederação Brasileira de Pugilismo

CNUC - Congresso Nacional Unitário de Capoeira

CONFED - Conselho Federal de Educação Física

CREF - Conselho Regional de Educação Física

FECABA – Federação de Capoeira da Bahia

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

IURD - Igreja Universal do Reino de Deus

## **Lista de ilustrações**

Figura 1 - Capoeira *fake* celebra esportivização.

Figura 2 – Audiência pública na Câmara dos Deputados.

Figura 3 - Mestre Pelé coordena roda com seu grupo, na festa da Ribeira.

Figura 4 - Fotografia tirada durante as gravações do filme Dança de Guerra.

Figura 5 – Cosmograma Bakongo.

Figura 6 - Tiriri sentado em roda de capoeira angola no barracão do Ilê Axé Tumbi Odé Ojí.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>12</b>
QUEM VEM LÁ SOU EU...	12
SOBRE A PESQUISA	15
PENSAMENTO QUE GINGA	18
<b>I - MODERNIDADE E COLONIALIDADE</b>	<b>28</b>
MODERNIDADE E CAPITALISMO	29
RACIONALIZAÇÃO E DESENCANTAMENTO DO MUNDO	32
RAZÃO INSTRUMENTAL	34
A FACE OCULTA DA MODERNIDADE	35
PARTICULARIDADES DA FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA	39
TRADIÇÃO E MODERNIDADE EM JORGE AMADO	46
MARÉ DO ATLÂNTICO NEGRO	54
<b>II - A CAPOEIRA TEM RAZÃO?</b>	<b>59</b>
RACIONALIZAÇÃO DA CAPOEIRA	60
ESPORTIVIZAÇÃO	68
PROJETOS DE REGULAMENTAÇÃO E CONTROLE	75
O PATRIMÔNIO EM DISPUTA	85
A CAPOEIRA COMO PATRIMÔNIO VEIO DE UMA TESE? DESMONTANDO UMA <i>FAKE NEWS</i>	88
CAPOEIRA E PATRIMÔNIO	94
A MILITÂNCIA DA CAPOEIRA	98
FORMAS DE ORGANIZAÇÃO	100
FEDERAÇÕES E FRENTES PARLAMENTARES	103
SALVAGUARDA NA BAHIA	109
TRANSFORMAÇÕES NA PRÁTICA	110
CAPOEIRA DE JESUS	116
<b>III - A MAGIA DA CAPOEIRA</b>	<b>123</b>
VIVÊNCIAS DO MESTRE PELÉ	124
BOM CAPOEIRISTA	138
CAPOEIRA TEM AXÉ	140
COMO É BONITA A PISADA DO CABOCLO	157
ANCESTRALIDADE NA RODA	162
TUDO QUE A BOCA COME	167
A ESPIRITUALIDADE DA CAPOEIRA	179
ENERGIA VIVA	187

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>192</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>196</b>
DOCUMENTOS	210
FONTES AUDIOVISUAIS	212
ENTREVISTAS REALIZADAS	214
<b>APÊNDICE</b>	<b>215</b>
PERFIL DOS ENTREVISTADOS	216

# INTRODUÇÃO

O ponto de partida da elaboração crítica é a consciência do que você é realmente, é o “conhece-te a ti mesmo” como um produto do processo histórico até aquele momento, o qual depositou em você uma infinidade de traços, sem deixar um inventário. Portanto, é imperativo no início compilar esse inventário.

*Antonio Gramsci*

## **Quem vem lá sou eu...**

Essa tese parte de inquietações que surgiram na minha prática enquanto capoeirista e militante cultural. Ela não apareceu de supetão: veio gingando, se esgueirando, a se mostrar e esconder, em um jogo de encantamento. Quero em primeiro lugar me apresentar para deixar evidente de onde falo, como um homem de capoeira e de candomblé, um jovem em busca de mais conhecimento nesse poço profundo das tradições afro-brasileiras. Entendo que a produção de conhecimento é situada e tem suas determinações, e em alguns momentos farei menção às minhas vivências, e não apenas ao que está escrito na literatura.

Nasci em Ilhéus e passei minha infância em diferentes cidades, me acostumando à necessidade constante de readaptação e construção de novos laços e relações. Em 1989, tive a bênção de ser iniciado na capoeira angola pelo Mestre Jorge Rasta, no Clube Social de Itacaré. Hoje Mestre Jorge desenvolve um poderoso trabalho de formação cultural e política na Casa do Boneco, na Rede Mocambos e na Teia dos Povos. Em Canavieiras voltei à prática da capoeira, já em outro estilo, e em 1993 fui batizado no GECA (Ginásio de Esportes de Canavieiras), pelo Grupo Princesa do Sul, sob o comando do Mestre Cainana (Guri). Na época, a empolgação era tanta que, escondido da família, tatuei um berimbau no braço. Em 1994 cheguei a fazer alguns treinos no Clube Social do Pontal (Ilhéus) com Mestre Jamaica, então Grupo Luanda,

posteriormente Tribo Unida, mas terminei me afastando. Até então sabia pouco sobre a história da capoeira, linhagens, estilos, mas desde criança apreciava as rodas de rua que aconteciam em frente ao Teatro Municipal de Ilhéus, com os mestres Ramiro, Luiz Capeta, Barreto e outros.

Em 1999, passei no vestibular da UFMG para o curso de Comunicação Social e fui morar em Belo Horizonte. O impacto da mudança de uma cidade do interior da Bahia para a capital mineira foi significativo, e, movido talvez pela necessidade de afirmação cultural, da busca de uma identidade, de uma âncora em meio a esse universo desconhecido, redescobri a prática da capoeira. Após circular por diferentes espaços da universidade, firmei nas aulas com Murcego, aluno do Mestre Zé Paulo, do grupo Raízes, na época ainda filiado à Cordão de Ouro. Em 2003, acompanhei meu professor na saída do grupo e na conversão à capoeira angola através do Mestre João Bosco, na Associação Cultural Eu Sou Angoleiro. Foi um período de efervescência na ACESA, com a realização de eventos como o Paralelo 20 (2003), que me impactou profundamente, e a criação do Lapinha Museu Vivo - Encontro de Culturas de Raiz (2004) e da Aldeia Kilombo Século 21 (2006), os quais ajudei a produzir e continuam acontecendo regularmente. A lei 10.639/03 era pauta da comunidade da capoeira, lei esta que visava valorizar os antigos mestres com a conquista de uma aposentadoria especial e reconhecer os saberes populares - que, conforme tal lei, deveriam adentrar os espaços escolares. Minha militância política, forjada no movimento estudantil e na juventude petista, tomou outro formato e foi posta a serviço da capoeira angola e da cultura popular afro-brasileira, de modo que me tornei, então, um intelectual orgânico deste campo.

Em 2006 voltei para a Bahia, cursei uma especialização em educação e relações étnico-raciais na UESC, em Ilhéus, e iniciei ali um trabalho de capoeira angola no Núcleo de Artes da Universidade, sendo reconhecido pelo Mestre João como Treinel da ACESA. Também aprendi capoeira angola com Mestre Virgílio, da Associação de Capoeira Angola Mucumbo, bebendo da raiz da minha terra. Sem grandes perspectivas profissionais em Ilhéus naquele momento, me mudei para Salvador para atuar no Setor de Comunicação e Cultura do MST. Na capital baiana, onde passei a ser chamado de Sem-Terra, treinei capoeira com o Mestre Renê Bittencourt, na Associação de Capoeira Angola Navio Negreiro, entre 2007 e 2014. Em 2015 fui confirmado como Tata Kambondo no Nzó Ndembwa Kaamuzambi, através do Nkisi que rege a cabeça do Tata Francisco de Tempo, recebendo a digina Mutaokê.

Entre 2009 e 2011 cursei o Mestrado em Ciências Sociais na UFBA. Durante o mestrado, minhas pesquisas aconteceram em torno das tradições da capoeira angola, tratando tanto da diversidade de linhagens e suas diferentes concepções, quanto do deslocamento das

fronteiras identitárias relacionadas às tradições. Assim, tentei evidenciar como a disputa pela liderança pode tomar o formato de uma disputa pelo ritual simbólico legítimo e verdadeiro. Publiquei minha dissertação no formato de livro em 2012, com o título *Jogo de discursos: A disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana*. Fiz uma série de lançamentos e debates pelo Brasil, o que me rendeu diversas amizades e inimizades. Como diz o povo de santo, “o pior feitiço é o olho”.

No final de 2014, me desliguei do grupo do qual fazia parte e pensei em levar adiante um movimento independente; mas, passando a frequentar regularmente as rodas da ABCA, Associação Brasileira de Capoeira Angola, fui “adotado” pelo Mestre Pelé da Bomba, que, em 18 de julho de 2016, aniversário da Associação, me formou como contramestre de capoeira angola.

Entretanto, esse não seria meu primeiro contato com a ABCA; em 2008, fiz parte da diretoria da entidade, exercendo a função de secretário com o objetivo de contribuir com sua reorganização. Neste mesmo ano, a capoeira seria registrada como patrimônio imaterial brasileiro e, dentre as políticas anunciadas no dossiê, estavam pautas históricas da entidade. Em 2010, através de um edital público de seleção, fui um dos dez consultores - dois de cada região do Brasil - contratados pelo IPHAN para auxiliar na construção do Plano de Salvaguarda da Capoeira. Naquele momento, me vi no centro dos debates sobre políticas públicas para a capoeira, seus diferentes rumos, projetos, e em contato com as grandes lideranças do meio. A metodologia de participação utilizada pelo governo, de indicações a partir de supostos especialistas, se mostrou profundamente equivocada. Os capoeiristas do Nordeste, a partir de iniciativa da Bahia, implodiram o programa Pró-Capoeira, tornando estadual o processo de salvaguarda. Mobilizada, a militância da capoeira baiana continuou acompanhando as grandes questões, e, no período 2013-2015, fiz parte do movimento que ajudou a derrubar o PL 31-09, que tentava regulamentar profissionalmente a capoeira a partir de uma entidade burocrática centralizada. Ajudei a criar o Fórum de Capoeira de Salvador e a Rede Nacional de Ação pela Capoeira, compondo o QG desta. Viajei por diferentes estados fazendo palestras sobre políticas públicas, regulamentação e salvaguarda da capoeira. Esse caldo de mobilização culminaria com a criação do Conselho Gestor da Salvaguarda da Capoeira na Bahia.

A partir dessas experiências, algumas ideias me vieram à mente: escrever sobre políticas públicas para a capoeira ou pensar as relações entre a capoeira e o Estado. O fato de uma iniciativa governamental criada com o objetivo de ouvir os capoeiristas - iniciativa esta que eu ingenuamente achava excelente - gerar fortes protestos justamente por não ouvir a comunidade

da capoeira, era sintomático das contradições existentes nas relações entre a capoeira e o Estado. De tal modo, ficou evidenciado que havia diferentes racionalidades operando e distintas compreensões acerca de política, representatividade e organização.

Contudo, outras teses com temáticas aparentemente semelhantes estavam em andamento na UFBA e fiquei receoso de repeti-las ou fazer um trabalho que pudesse ser tido como repetitivo. Outras inquietações também se fizeram presentes e pensei em um projeto ambicioso, que necessitaria de uma viagem internacional para trabalho de campo. Fui aprovado no doutorado com o projeto “Iê, dá volta ao mundo: Tradição, hibridismo e identidade na capoeiragem latino-americana” e planejei entender como se sustenta a identidade angoleira em tais terras estrangeiras, geralmente ancorada na ideia de tradição. Entretanto, as dificuldades com a liberação do meu ofício, como servidor técnico-administrativo da UFBA, bem como a interrupção do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) ainda no cenário pré-golpe, me fizeram mudar progressivamente de ideia e reformular a proposta inicial.

A pesquisa, como muitos sabem, tem vida própria. Ela pulsa, se manifesta, se realiza, acontece. Ao começar a pensar nos processos de racionalização da capoeira, de esportivização, padronização, normatização, tudo o que eu criticava e tinha desacordo, começou a surgir uma necessidade de afirmação, de fortalecimento de uma “agenda positiva”, de escrever sobre o que eu admirava e acreditava. Como dizia o Mestre Pastinha: “A capoeira tem negativa. A capoeira nega! A capoeira é positiva, tem verdade!”. Aos que pensam a capoeira como esporte, pura técnica, que pode ser aprendida em qualquer academia de musculação com um professor de educação física, o que exatamente lhes escapa? O que é essa coisa intangível, para-além do mecanicismo desportivo e do movimento supostamente eficiente repetido à exaustão? Alguns diriam que é mandinga, a manha, a malícia, a malandragem! E o que é mandinga? Aí está o pulo do gato, o segredo guardado pelos antigos mestres. A ligação com a espiritualidade, o feitiço, o poder do pensamento, sutilezas que a ciência ocidental tenta extirpar como credices, superstição e ignorância, mas que a comunidade afro-baiana teima em preservar e transmitir para as próximas gerações. Nessa encruzilhada entre razão e encantamento surgiu a tese aqui apresentada.

### **Sobre a pesquisa**

Este trabalho procura entender como a capoeira se relaciona com a Modernidade. Os pensadores decoloniais argumentam que a Modernidade não pode ser pensada sem sua face

oculta, a Colonialidade, e seus brutais processos de escravização e genocídio. Apesar de ser uma manifestação cultural que apoia sua identidade sobre um discurso de tradição, a capoeira é fruto desse violento encontro entre povos e culturas. Nos propomos a pensá-la como uma contracultura da Modernidade, que ginga com a colonialidade, com um pé dentro e outro fora da razão instrumental hegemônica, operando com distintas lógicas e racionalidades. A capoeira, em nosso trabalho, é pensada como um símbolo da sociedade brasileira com todos seus paradoxos, ambiguidades e contradições. Uma representante da nossa Modernidade, modelo próprio construído pela intersecção e cruzamento de diferentes heranças e temporalidades. Desafiamos aqui a profecia weberiana de que o advento da Modernidade - ou, sob um viés marxista, a expansão do Capital - levaria irreversivelmente à racionalização e desencantamento do mundo. Pretendemos demonstrar que, por um lado, a capoeira se racionalizou de diferentes formas, com seus processos de esportivização e normatização. Até as políticas culturais que pretendem salvaguardar os saberes tradicionais impulsionam os mestres e grupos a se burocratarem para ter acesso ao poder público e suas verbas. Por outro lado, este mundo permanece encantado, guardando conexões e segredos sutis que, embora desafiem o senso comum do materialismo científico hegemônico, guardam estreitas relações com outras formas de descrição da realidade. Trataremos dessa relação íntima da capoeira com o candomblé, através do caboclo, de Exu e dos ancestrais.

Minha intenção é tentar escrever a partir de dentro, reconhecendo os saberes populares e as vivências nesse universo cultural como formas válidas de conhecimento. Tento elaborar uma pesquisa decolonial, construir um “pensamento liminar”, dar um “rolê epistemológico” e trabalhar a partir da ginga, movimento corporal que sintetiza uma visão de mundo, erigida aqui à categoria de conceito científico.

Para elaborar este trabalho, circulei em diferentes lugares, participei de eventos, ouvi conversas, tendo essa temática transversal em mente. Alguns dos *insights* apresentados surgiram espontaneamente em lugares improváveis, quando não estava em absoluto pesquisando. Trata-se de uma obra inacabada, feita mais para instigar e estimular debates, trazer dúvidas e inquietações, que oferecer um tratado definitivo. A argumentação não é linear e sistemática, mas tenta seguir a própria dinâmica circular da oralidade: uma argumentação que se constrói indo e voltando, circulando entre temas e enfoques, ginguando por entre as questões.

Trabalhei com a literatura da área e realizei entrevistas semiestruturadas. Foram 13 entrevistados. Apesar deste ser um número forte, simbólico, não foi proposital, e só tomei

consciência do mesmo ao elaborar os apêndices com dados das entrevistas realizadas. Destes, 11 são mestres de capoeira, um sacerdote afro-brasileiro e uma entidade espiritual. Todos os mestres são angoleiros, ou seja, praticantes de capoeira angola, pertencentes a diferentes linhagens e gerações. Isso se deve a uma compreensão de que este estilo de capoeira, voltado para uma celebração e ritualização do passado, melhor representa a herança bantu que aqui é apresentada. Mestre Pelé da Bomba (meu mestre) é um dos mais antigos em atividade e viveu uma Bahia de outros tempos, trazendo essas memórias para sua prática cotidiana; Mestre Régis tem mais de seis décadas de vivências de candomblé, sendo um profundo conhecedor que faz a interface entre capoeira, religião e grupos percussivos; Mestre Zé do Lenço viveu os velhos tempos do Retiro e foi discípulo do Mestre Diogo, conhecido como grande mandingueiro; Mestre Bola Sete, apesar de não ter religião, enfatiza a mobilização das energias espirituais como uma prática cotidiana do capoeirista; Mestre Augusto Januário conviveu com grandes mandingueiros do passado e, pela sua formação científica, traz uma interessante interpretação destes fenômenos espirituais; Mestre João Angoleiro (que também foi meu mestre) conduz as atividades do seu grupo no dia-a-dia com práticas espirituais sincréticas ancoradas nos fundamentos afro-brasileiros; Mestre Caboré apresentou alguns dos *insights* que ajudaram no desenvolvimento da pesquisa; Mestre Boca do Rio é um egbomi com cargo em seu terreiro, da nação ketu; Mestre Roxinho é Ogan da nação ketu, ligado ao culto dos ancestrais; Mestre Valdec é Tata Xikarongoma e membro da ACBANTU (Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu), entidade que se dedica à pesquisa e fortalecimento das heranças culturais bantu, com forte ênfase no candomblé angola; Mestre Olhos de Anjo, o caçula deste grupo, também é Tata Xikarongoma, atuando politicamente junto à comunidade do candomblé através da FENACAB (Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro). No apêndice, apresento os mestres nesta ordem, que não é nem alfabética e nem por ordem de aparecimento no texto, mas sim hierárquica, por idade, do mais velho para o mais novo. Também entrevistei o Tata Mutá Imê, que é Tata kwa Nkisi, pai de santo da nação angola. Além de se constituir como um intelectual orgânico do campo, participando e contribuindo em diversas pesquisas, tem uma relação íntima com o universo da capoeiragem, já que é conselheiro espiritual de um grupo de capoeira angola e acompanha todos os seus eventos. Por fim, entrevistei Seu Tiriri, uma entidade espiritual capoeirista, um Exu que joga e promove eventos e rodas de capoeira.

Ao selecionar trechos das entrevistas, me preocupei em não “corrigi-los” para se adequarem às normas do português padrão, engessado nas conservadoras e antiquadas normas

gramaticais prescritivas. Fu-Kiau (2009) chama atenção para o fato de que cada língua carrega seus próprios “conceitos culturais simbólicos” (FU-KIAU, 2009, p. 92). A língua falada pela comunidade afro-brasileira, que Lélia Gonzales (1984) chama de “pretuguês”, carrega fortes traços africanos. Yeda Pessoa de Castro (2011) mostra que diversas características da nossa linguagem oral são heranças de línguas bantu como o kikongo e o kimbundo, a exemplo do uso do plural somente no artigo e não no substantivo; forte ênfase na pronúncia das vogais, além de muitas palavras incorporadas no nosso idioma cotidiano. Optei por usar a forma mais usual, abasileirada, destas palavras de origem africana já correntes em nosso vocabulário. Tento deixar as vozes dos mestres ecoarem em seus próprios termos, em seu jeito de falar e se expressar. Dessa forma, sigo alguns dos acúmulos construídos pela história oral<sup>1</sup>, salientando os que veem a entrevista como um diálogo onde sempre acontece uma performance, que é polissêmica. Na perspectiva de Alessandro Portelli (2016), “ao preservar na escritura, tanto quanto possível, a linguagem vernacular e coloquial com a qual as histórias geralmente são contadas, insistimos que o significado de um evento não pode ser separado da linguagem na qual é lembrado e narrado” (PORTELLI, 2016, p. 20).

### **Pensamento que ginga**

Capoeira angola, mandinga de escravo em ânsia de liberdade. Seu princípio não tem método e seu fim é inconcebível ao mais sábio capoeirista.

*Mestre Pastinha*

Inquietações diversas nos assaltam ao pretender tratar de tema tão rico e multifacetado como a capoeira. Uma das manifestações culturais afro-brasileiras de maior prestígio internacional, presente em mais de 150 países, patrimônio imaterial brasileiro e da humanidade, a capoeira vem sendo cada vez mais tema de monografias, teses e dissertações. Embora desde o início do século 20 existam estudos sobre a mesma, eles se dão inicialmente a partir “de fora”, de pesquisadores interessados em propor métodos de formalização (os estudos do Rio) ou de

---

<sup>1</sup> A literatura que trabalha com História Oral chama a atenção para questões metodológicas no trato com a fonte oral, o rigor e a ética necessários no momento da transcrição das entrevistas e textualização dos diálogos entre pesquisador e depoentes, testemunhos, narradores. Sobre metodologia da História Oral ver AMADO e FERREIRA, 1996. Sobre técnicas de transcrição, transcrição, textualização, ética, ver BOM MEIHY, 1996 e 2007.

descrição de uma manifestação cultural vista até então como folclore (Edison Carneiro<sup>2</sup>, Câmara Cascudo, Waldeloir Rego).

Criminalizada pelo Código Penal de 1890 - só deixaria de ser tipificada como crime em 1940 -, a capoeira esteve por muito tempo restrita às classes populares, sendo praticada por estivadores, doqueiros, trapicheiros, saveiristas, carregadores, peixeiros, etc. Esse cenário começou a mudar após o trabalho do Mestre Bimba no Pelourinho, na década de 1930, quando vários estudantes da Faculdade de Medicina da Bahia, universitários brancos de classe média, se iniciaram nas práticas da capoeira regional. Os alunos do Mestre Bimba inauguraram a figura do capoeirista-pesquisador, que pratica e escreve sobre a mesma, com olhar e discurso a partir “de dentro”. Como únicos capoeiristas acadêmicos, entretanto, eles falam da capoeira como um todo a partir da perspectiva da capoeira regional. Apesar de Mestre Pastinha, Mestre Noronha e outros terem sido influentes intelectuais orgânicos da capoeira angola, somente a partir da década de 1980 surgiram acadêmicos angoleiros, formados a partir das relações da capoeira com o movimento negro e a universidade, e do momento de efervescência cultural vivido em Salvador neste período. Atualmente, a produção de pesquisa sobre a capoeira se diversificou ainda mais, a partir de diferentes perspectivas. Uma boa parte dos pesquisadores que investigam a capoeira também a praticam.

Mas temos aí uma questão: a prática da capoeira garante realmente maior compreensão e legitimidade a esses pesquisadores? Estes agem motivados por uma necessidade de expressão de determinado campo da capoeira ou praticam capoeira para legitimar suas pesquisas? O tempo e conhecimento da capoeira seriam critérios de avaliação de suas produções acadêmicas? Ou, colocando a questão de outra forma, uma vivência aprofundada na capoeira seria capaz de garantir um bom trabalho acadêmico?

Antes de tudo, teríamos que tratar da “arma da teoria”, ou seja, a relação entre o objeto de estudo – esta já uma concepção problemática porque isola o pesquisador como exterior ao campo - e as teorias utilizadas para debatê-lo sob a perspectiva acadêmica. Para isso,

---

<sup>2</sup> Na década de 1930, Edison Carneiro vai afirmar em diversos estudos que a Capoeira e o Samba são de origem Bantu, “dos negros de Angola”. Para Carneiro, “as suas maneiras de lutar, os seus jogos, as suas diversões de conjunto se impuseram em toda parte. Onde melhor se pode notar essa situação é na Bahia: toda a religião dos negros está sob o signo dos nagôs ou dos jejes; todo o folclore do negro se deve ao angolense ou ao congôês. Além de terem transformado a devoção de Iemanjá em festa pública, os negros bantus, indóceis, gente de pouca confiança dos brancos, transformaram o panorama geral da escravidão. Nas cidades o nagô era o ganhador, o negro de arruar, a mucama, subserviente ao senhor, enquanto o angola, principalmente, era o revoltado, o malandro, o fazedor de desordens (CARNEIRO, 2008, p. 52).

dialogaremos com o campo dos estudos decoloniais, por considerarmos que trazem valiosas contribuições para o debate que pretendemos realizar.

Aníbal Quijano indica que o controle dos corpos, através do trabalho, está ligado ao controle das mentes, através da cultura e da ciência. “Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento” (2005, p. 231). Nos interessa aqui discutir de forma mais específica a colonialidade do saber. A dominação mundial não se dá apenas através das armas e da economia, ela se mantém pelas formas de pensamento que surgem a partir de um determinado local que se pretendem universais. A elaboração gramsciana do consenso como necessário para a hegemonia, formulado a princípio para estimular as lutas contra-hegemônicas pela tomada do poder nos Estados nacionais europeus, se amplia aqui para o sistema-mundo. A própria ideia de ciência, método de conhecimento que se pretende o único universalmente válido, é profundamente europeia<sup>3</sup>, iluminista, e esta relação de subalternização de outros saberes continua se reproduzindo cotidianamente. Não apenas todo o campo de conhecimento com que trabalhamos e sua *episteme* têm origem em determinada península da Ásia, ao norte da África - e, com efeito, a mesma distorção que amplia o tamanho da Europa no mapa-múndi nos faz esquecer que geologicamente ela não seria um continente, mas um pequeno pedaço de um -, como também os autores de maior prestígio dentro de cada campo científico costumam se situar em solo europeu ou norte-americano, este último herdeiro direto das relações mundiais de dominação econômico-cultural.

Para Ramón Grosfoguel, “os intelectuais eurocêntricos do Norte Global seguem se relacionando com o Sul como os missionários católicos do século XVI. Seguem pregando suas teorias para serem aplicadas sem mediação com realidades muito distintas daquelas onde ditas teorias foram produzidas” (2012, p. 338). Isso nos levaria a agir como o personagem grego Procusto, que cortava ou esticava suas vítimas para se adequarem ao tamanho exato do leito. Com efeito, na academia aprendemos por muitas vezes a encaixar a realidade nas teorias, mutilando-a para caber nos moldes prescritos por homens brancos mortos. Esta relação desigual de poder, e a contínua subalternização da produção acadêmica realizada no eixo Sul, poderia nos levar a uma “síndrome do patinho feio”, ou a um “complexo de vira-latas”, uma

---

<sup>3</sup> Europa iluminista, pós Renascimento, pois na Antiguidade a referência de conhecimento era o Oriente, egípcio e helenístico, e no medievo a referência de centros de produção do saber era Bizâncio e regiões islamizadas após a expansão do Império Árabe. (BERNAL, 2003)

internalização de uma suposta inferioridade que nos levaria a querer ser o que não podemos ser jamais, algo semelhante ao fenômeno que Frantz Fanon (2008) descreveu em *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

O local de produção de conhecimento, a visão de mundo, o substrato cultural, os interesses envolvidos, são todos aspectos determinantes do saber a ser desenvolvido. Grosfoguel chama atenção para uma geopolítica do conhecimento, sublinhando que o lugar de onde se pensa e se fala condiciona fortemente as experiências que são visibilizadas e as que não são. “Dito de outro modo, o visível e o invisível de uma teoria está fortemente condicionado pela geopolítica e corpo-política do conhecimento a partir do lugar de onde pensamos” (2012, p. 340).

Paul Feyerabend apresenta alguns questionamentos ao papel desempenhado pela ciência na modernidade. Em sua perspectiva, “a ciência é apenas uma das muitas ideologias que impulsionam a sociedade e deveria ser tratada como tal” (2009, p. 8). Ou seja, a primazia dada à ciência enquanto única instância autorizada de produção de conhecimento, enquanto portadora da verdade, referencial para a condução das políticas públicas de diferentes áreas, precisa ser questionada. Como o filósofo coloca: “Existe separação entre Estado e Igreja, não existe separação entre Estado e ciência” (1977, p. 453). Mesmo vindo de um universo cultural tão diferente dos decoloniais, da Alemanha nazista da época da 2ª Guerra Mundial, Feyerabend apresenta argumentos afins:

O surgimento da ciência moderna coincide com a supressão das tribos não-ocidentais pelos invasores ocidentais. As tribos não são apenas fisicamente suprimidas, mas perdem a independência intelectual e se veem forçadas a adotar a sanguinária religião do amor fraternal — o Cristianismo. Os membros mais inteligentes conseguem uma vantagem adicional: são iniciados nos mistérios do Racionalismo Ocidental e no que é sua culminância — a ciência ocidental. Por vezes, isso conduz a um quase intolerável conflito com a tradição. (FEYERABEND, 1977, p. 453).

A doutrinação da humanidade pela ciência como único paradigma válido de conhecimento seria algo extremamente negativo para o autor, uma vez que transformaria a todos em “animais adestrados”, repetindo os mesmos padrões de argumentação e reproduzindo cegamente o conhecimento aceito pelo senso comum científico. Utilizando da história da ciência, ele demonstra como muitas descobertas científicas hoje aceitas como verdades inquestionáveis surgiram a partir de outras inspirações: míticas, místicas e religiosas, por exemplo. Uma parte significativa destas descobertas só foi possível porque as regras metodológicas foram quebradas e verdades estabelecidas foram enfrentadas. O conhecimento não deveria ser visto como uma aproximação gradual à verdade, seguindo um caminho único e

linear, mas como “um oceano de alternativas mutuamente incompatíveis” (1977, p. 40). A ciência perseguiu as práticas tradicionais de cura, rotulando-as de curandeirismo, até conseguir descrevê-las em seus próprios termos e incorporá-las, tentando mantê-las sob seu controle.

Qual seria então nossa alternativa para produzir saberes que expressem nossa realidade? Poderíamos dar as costas à ciência branca, cartesiana, ocidental e eurocêntrica para pensar o mundo a partir de nossas raízes africanas e indígenas?

Creio que isto não seja mais plenamente possível. Estaríamos nos batendo com moinhos de vento, qual Dom Quixote, ou agindo como o personagem de Lima Barreto, Policarpo Quaresma, que em busca da sua cultura autêntica, propõe a adoção do tupi-guarani como língua oficial brasileira. Como aponta Stuart Hall, estamos todos irremediavelmente traduzidos: “todos os que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar” (2003, p. 30), e “esse resultado híbrido não pode mais ser facilmente desagregado em seus elementos ‘autênticos’ de origem” (2003, p. 31). Nossas raízes étnicas foram violentamente transformadas em raciais pela própria criação das categorias negro e índio, identidades criadas pelo processo colonial. Quijano relata como centenas de etnias viviam em nosso território, bem como uma grande diversidade de povos africanos veio para estas terras. “Trezentos anos mais tarde todos eles reduzem-se a uma única identidade [...]. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa” (2005, p. 237). Estes povos, além de terem sido despojados de suas identidades históricas, foram estigmatizados como racialmente inferiores e incapazes de produzir conhecimento<sup>4</sup>.

Seria o caso de não existir, então, alternativa aos saberes coloniais? Não nos precipitemos em conclusões derrotistas. Uma vez que nosso idioma oficial é o português, que fomos formados pelas escolas e universidades que reproduzem a matriz disciplinar ocidental, que fomos e somos moldados por instituições como as igrejas e os meios de comunicação de massa, não há como renegar essa herança. Como escreve Marx, “a tradição de todas as gerações mortas pesa sobre o cérebro dos vivos como um pesadelo” (2008, p. 207). Mas podemos transformá-la, ressignificá-la, traduzi-la, subvertê-la, estabelecendo outras lógicas como guia. Mignolo clama pela necessidade de produção de conhecimento a partir de outros lugares,

---

<sup>4</sup> O Brasil foi a nação americana que mais importou africanos escravizados, aproximadamente 4,8 milhões de pessoas até 1850. O país não só foi o último a abolir essa forma perversa de mão de obra nas Américas, como aquele que mais recebeu africanos saídos de seu continente de maneira compulsória, além de ter contado com escravos em todo o território. [...] Nesse emaranhado de nações e grupos étnicos, é possível pensar num legado diaspórico de filosofias, religiões, sons e cosmologias africanas importadas e recriadas no Brasil. O Brasil negro, dos afrodescendentes de hoje, é construído e informado por esses corações, mentes e corpos africanos do passado escravista. Formações culturais, técnicas artísticas, mitos partilhados, visões de mundo sobre o sagrado, o profano, a família, o poder e a magia constituíram parte substantiva de costumes ainda presentes e compartilhados na sociedade brasileira” (SCHWARCZ e GOMES, 2018).

histórias locais, heranças indígenas e africanas, que contribuiriam para “reforçar uma consciência dupla, uma gnose liminar, devolvendo ao subalterno um potencial epistemológico que lhe foi tomado; conhecer tanto a razão do senhor quanto a razão do escravo, enquanto o senhor conhece apenas sua própria razão e a não-razão do escravo” (2003, p. 217).

Poderíamos, então, pela proposta do autor, construir um pensamento liminar, guiado por outras epistemologias, que reconheça a importância e a cientificidade de outras matrizes de pensamento como métodos válidos de compreensão, explicação e interpretação da realidade; como visões de mundo também universais, porque particulares. Esses saberes não estariam somente no escrito, na formulação metódica e sistemática, mas nos valores, nos mitos, nos fazeres e saberes cotidianos. Ainda segundo Mignolo, “pensamento descolonial significa também o fazer descolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos descoloniais” (2008, p. 290). Porto-Gonçalves propõe que não podemos ignorar a “materialidade dos fazeres e dos poderes” (2006, p. 48). Em sua perspectiva, “no fazer há sempre um saber – quem não sabe não faz nada”. Deveríamos, então, questionar também essa hierarquia herdada da colonialidade eurocêntrica: do discurso através da escrita e em relação à prática, entendendo que “há um saber ins-crito e não necessariamente es-crito” (2006, p. 48).

Como então traduzir para a linguagem da academia - escrita, sistemática, argumentativa, autorreferente - esses saberes afro-brasileiros presentes na capoeira angola, adquiridos e realimentados pela prática cotidiana nas derradeiras duas décadas? Este é o desafio colocado neste momento.

Em primeiro lugar, pretendo iniciar os debates a partir da pauta da própria capoeira, das questões e conceitos que lhe são relevantes, para tentar avançar a partir da visão dos nativos tradicionalistas, dentre os quais me incluo como um jovem contramestre, aprendiz de griô, um tradicionalista em formação. A intenção é tentar agir como Juana Elbein dos Santos (1982), “aprender os elementos e os valores ‘desde dentro’ numa convivência iniciática no seio das comunidades e ao mesmo tempo poder abstrair dessa realidade empírica as relações de conjunto, seus significados simbólicos, numa abstração consciente ‘desde fora’”. Um “movimento dialético ‘da porteira pra dentro da porteira pra fora’”, como descreve Marco Aurélio Luz (2008, p. 19). Jogo de dentro, jogo de fora! A intenção, como explica Eduardo Oliveira (2019, p. 218), é “ter, na própria capoeira, um conjunto de conceitos e experiências capazes de criar uma leitura do mundo condizente com a experiência dos africanos e seus descendentes no Brasil e no mundo”. Reivindico o lugar de intelectual orgânico da capoeira, na

perspectiva de expressar na linguagem científica os valores e visão de mundo de determinado campo social, a capoeira, contribuindo com a formulação de um pensamento contra-hegemônico na disputa por conceitos, sentidos e espaços de poder dentro da sociedade. Um “intelectual maloqueiro”, como caracteriza Bruno da Silva: “o capoeira que usa sua experiência para sistematizar saberes, conhecimentos e questionamentos e busca captar a realidade de maneira consciente e profunda” (SILVA, 2012, p. 219). Dialogo também com a perspectiva da pesquisa implicada, nos moldes desenvolvidos por Macedo, Galeffi e Pimentel (2009).

Seria ingênuo hoje supor uma separação radical e estanque entre o mundo da academia e da capoeira. Há muito tempo esses conjuntos se interpenetram e influenciam reciprocamente. Simone Vassallo (2003), ao estudar a capoeira angola baiana, atribui o discurso tradicionalista do Mestre Pastinha, liderança de maior visibilidade no processo de organização da capoeira angola em Salvador a partir da década de 1940, à influência de intelectuais como Edison Carneiro, Câmara Cascudo e outros, que teriam criado um “paradigma de autenticidade”, valorizando as expressões culturais supostamente puras. Luiz Renato Vieira (1998) associa a criação da capoeira regional do Mestre Bimba na década de 30 aos ideais ascéticos de eficiência e racionalidade pregados pela ditadura varguista do Estado Novo.

Consideramos problemáticas essas interpretações, embora instigantes, porque consideram os capoeiristas como meros receptáculos das ideologias dominantes, absorvidas de forma ingênua ou oportunista. O livro de Waldeloir Rego, que foi durante muito tempo considerado como “a bíblia da capoeira angola”, *Capoeira Angola: Ensaio Sócio-Etnográfico* (1968), teve fortes influências do Mestre Canjiquinha, e parte do prestígio do Mestre Pastinha se deve à sua amizade com Jorge Amado, que o exalta em suas publicações.

Creio que muito mais rico seria pensar as estratégias destes mestres ao jogar com esses saberes dominantes como forma de legitimação de seus projetos político-identitários. Estas incluem não apenas a apropriação criativa dos discursos científicos, mas também a aliança com intelectuais para a expressão de suas pautas através desta outra linguagem.

Mignolo sublinha a necessidade de se pensar a partir de referências ancestrais, para além da herança ocidental que nos foi imposta a ferro e fogo ao longo da história. Ele sublinha a opção descolonial como desobediência epistêmica, pensando o processo de descolonização a partir das práticas e reflexões sob matrizes não ocidentais, “no pensamento e no fazer descolonial verdadeiro: Candomblés, Santería, Vudú, Rastafarianismo, Capoeira, etc.” (2008, p. 292). A partir dessa noção de desobediência epistêmica, Luiz Rufino, pesquisador versado nas artes da capoeira, da malandragem e do samba, cunhou o conceito de “rolê epistemológico”.

O rolê, movimento da capoeira, é um deslocamento que se faz rente ao solo, mudando de posição para fugir, preparar um contra-ataque ou simplesmente permanecer no diálogo, dentro da lógica do jogo, da vadiação. Afirma o pesquisador: “considero que a noção de rolê epistemológico é cotidianamente praticada por aqueles sujeitos a quem o colonialismo impôs métodos ocidentais em simultâneo com seus próprios modos de conhecimentos” (RUFINO, 2016, p.7).

Pretendo, neste momento, fazer um exercício epistemológico, de pensar a partir da própria cultura e ousar formular conceitos ancorados neste solo afro-indígena. Um dos conceitos centrais deste trabalho é o de ginga. De maneira diferente da racionalidade eurocêntrica, que separa corpo e mente, erigindo o cérebro e o pensamento como formas preferenciais de conhecimento da realidade, quero invocar aqui o corpo como fonte de conhecimento e conexão com o mundo. Mas não qualquer corpo: é a corporeidade afro-brasileira, seus saberes, jeitos e trejeitos, que ajudarão a sentir e a pensar nossa realidade. Letícia Reis pensa que “se o corpo é uma construção social, organizado enquanto um sistema de signos, podemos então dizer que o esquema corporal de um grupo social é depositário de sua visão de mundo” (2010, p. 134). Para Júlio César de Tavares, “os esquemas corporais que caracterizam os comportamentos e atitudes da população negra referem-se à sua ancestralidade” (2012, p. 141). Em sua perspectiva, a capoeira faz parte da memória corporal dos negros e de seus descendentes, localizando-se, nela, os índices que podem falar sobre a sua resistência à hegemonia cultural da civilização ocidental.

Operaremos a partir deste momento uma inversão, movimento, aliás, característico da capoeira, que no aú e na bananeira enxergam o mundo de cabeça pra baixo. A cultura corporal de um povo oprimido, erigida à condição de conceito acadêmico, nos ajudará a refletir e criticar a visão de mundo do opressor, em constante movimento hegemônico para se firmar como realidade. “Balançando os conceitos da mesma maneira que se balança o corpo na ginga da capoeira, dá-se uma rasteira na racionalidade moderna e contemporânea, e, como no aú, opera rituais de inversão na perspectiva filosófica de pensar o corpo, a capoeira, a sociedade, a vida” (OLIVEIRA, 2019, p. 219). Luiz Rufino aponta que

a racionalidade moderna ocidental é decapitada e assombrada pela má-sorte de ter o corpo (bara) deslocado da cabeça (ori). As questões acerca dos saberes (epistemologias) perpassam necessariamente por um reconhecimento do corpo, na medida em que todo saber só é possível quando praticado, ou seja, incorporado. (RUFINO, 2017, p. 204)

Na década de 1930, Wilson Batista já cantava, em seu samba *Lenço no pescoço*, que iniciaria a célebre polêmica com Noel Rosa: “Eu passo gingando, provooco e desafio / Eu tenho orgulho em ser tão vadio”. A ginga, apesar de ser a célula base da capoeira, não se manifesta apenas nela. É constantemente evocada no futebol e em outras situações do cotidiano brasileiro, como algo que remete ao vai-não-vai, ou seja, à flexibilidade, ao artifício, à dissimulação. Na tradição oral da capoeira, se explicam muitas de suas características - talvez de forma poética e romantizada - pelo seu passado histórico. A capoeira seria uma luta do fraco contra o forte, então não seria um embate direto, de frente. O escravo necessitaria dissimular, se fazer de fraco, até implorar para não apanhar, para então desferir o bote certo, uma rasteira ou golpe fatal. É o que os antigos chamam de “falsidade”.

A ginga remete também à figura da Rainha Nzinga Mbandi, ou Rainha Ginga (1581 – 1663), soberana dos reinos do Ndongo e de Matamba, no atual país de Angola, que se destacou e entrou para a história como hábil guerreira e negociadora, alternando táticas de aliança e enfrentamento direto com o colonialismo português. Nas palavras da pesquisadora Mariana Bracks Fonseca (2018, p. 171), “a movimentação corporal contida na ginga revela a astúcia, capacidade de iludir e enganar o oponente. Não seriam estas as mesmas características atribuídas à Rainha Ginga e sua tumultuada vida política e militar?”.

Wilson Barbosa (1994) identifica a ginga como um elemento presente na maioria das sociedades primitivas, de diversas etnias. O sociólogo identifica a cultura céltica como a que, dentro da herança europeia, melhor teria preservado o “caráter rítmico”, de ginga, que se manifestaria no jig e no rock, bem como em outras manifestações híbridas, a exemplo do flamengo, tango, bolero, etc. Barbosa identifica a ginga com o êxtase coletivo propiciado pelas danças rituais de conexão com o natural e o sagrado. A ginga teria sido, assim, preservada em algumas culturas e em especial as africanas: tanto em seus territórios de origem quanto nos de diáspora. As culturas negras teriam um traço em comum, seriam “culturas gigantes”.

Barbosa pensa a ginga como um contraponto à cosmovisão da modernidade. Em suas palavras, “a ginga, como parte mais importante do repertório não verbal da comunidade, manifesta um contrapoder ao universo lógico dominante” (1994, p. 38). Pensar a partir da ginga seria então um ato decolonial, a retomada de um movimento ancestral de conexão com o mundo, uma recusa à exclusividade dos monóculos eurocêtricos. Um contraponto à visão dominante, um movimento espiral que volta ao primitivo para avançar. Conforme Eduardo Oliveira (2005, p. 108), “a ginga é, sobretudo, um princípio. Ela é a síntese da visão de mundo africana presente na movimentação do corpo”.

Passemos, pois, a movimentar essa ginga que aqui é proposta.

Iê vamosimbora!

# I - MODERNIDADE E COLONIALIDADE

Intelectualização e racionalização crescentes, portanto, não significam um crescente conhecimento geral das condições de vida sob as quais alguém se encontra. Significam, ao contrário, uma outra coisa: o saber ou a crença de que basta alguém querer para poder provar, a qualquer hora, que em princípio não há forças misteriosas e incalculáveis interferindo; que, em vez disso, uma pessoa pode – em princípio – dominar pelo cálculo todas as coisas. Isso significa: o desencantamento do mundo.

*Max Weber*

As realizações intelectuais e culturais das populações do Atlântico negro existem em parte dentro e nem sempre contra a narrativa grandiosa do Iluminismo e seus princípios operacionais. Seus caules cresceram fortes, apoiados por um entrelaçamento da política e das letras ocidentais. (...) Essas formações políticas negras modernas permanecem simultaneamente dentro e fora da cultura ocidental, que tem sido um padrasto peculiar. Essa relação complexa aponta uma vez mais para a necessidade de desenvolver uma crítica ao modo pelo qual a modernidade tem sido teorizada e periodizada por seus defensores e críticos mais entusiastas.

*Paul Gilroy*

Neste capítulo, inicio apresentando a visão marxista, que descreve como a burguesia invade as mais diferentes culturas transformando-as à sua imagem e semelhança. Chamo nosso profeta Weber para a roda, com sua apologia da razão e da secularização como formas de progresso e evolução da humanidade. Trago em seguida os filósofos da Escola de Frankfurt para denunciar como essa razão instrumental constitui uma ferramenta mais avançada de dominação, estruturada sobre métodos e justificativas científicos. Apresento então o pensamento decolonial e sua expansão do conceito de Modernidade, incluindo todos os saberes e culturas que foram violentados, negados, perseguidos, mas compõem a formação social que vivenciamos em nosso continente. A forma como essa modernização aconteceu no Brasil é apresentada a partir de diferentes leituras da obra de Gilberto Freyre, destacando-se Jessé Souza. As contraditórias relações entre os intelectuais de esquerda e a herança cultural afro-brasileira são discutidas através da obra de Jorge Amado, que passa de uma visão marxista vulgar, entendendo o candomblé como o “ópio do povo”, até uma leitura mais complexa que articula os valores civilizatórios de matriz-africana com uma possibilidade de radicalização e avanço da Modernidade rumo a uma nova ordem social. Elaboro ponderações sobre a constituição de uma Modernidade à brasileira, híbrida, mestiça, complexa, que se articula com a diáspora cultural africana através do Atlântico negro.

### **Modernidade e Capitalismo**

Essa pesquisa trata das relações contraditórias entre a capoeira e a Modernidade. Mas de que modernidade estamos falando? Karl Marx e Friedrich Engels (1998) a identificavam com a criação e consolidação do capitalismo em âmbito mundial. Toda a história da sociedade seria a história da luta de classes, mas que se daria de uma forma diferente no período histórico que atravessamos, o capitalismo. Através do desenvolvimento tecnológico dos meios de produção, “a burguesia arrasta todas as nações, mesmo as mais bárbaras, para dentro da civilização” (MARX; ENGELS, 1998, p. 12). Essa “civilização”, esse modo de organização social desenvolvido na Europa e caracterizado pelo modo capitalista de produção, é progressivamente imposto às nações mais longínquas do planeta. No pensamento dos autores, a burguesia “cria para si um mundo à sua própria imagem” (MARX; ENGELS, 1998, p. 12).

Como escrevemos a partir do Brasil, colonizado pela expansão marítima do Estado português, tal definição nos soa mais do que familiar. Somos filhos e vítimas deste genocídio colonial que, de certa forma, inaugurou uma nova era na história da humanidade. A princípio

sustentadas em um extrativismo predatório e no trabalho escravo, as classes dominantes brasileiras tiveram por fim que incorporar-se a esse projeto de “civilização” burguesa. Ou seja, para além do verniz - representado pela cultura francesa que adornava as elites -, as classes dominantes foram obrigadas, por coerção da Inglaterra, a alterar seu modo de produção, acabando com a escravidão do ponto de vista formal, embora diversas formas de exclusão e manutenção de supremacia racial tenham sido implementadas ao longo da história, como atesta Muniz Sodré (2002).

Aníbal Quijano (2009) e Carlos Moore (2010) apontam, a partir de diferentes lugares e perspectivas, o eurocentrismo da produção marxiana. Lembremos da primeira frase do Manifesto Comunista: “um espectro ronda a Europa”, não o mundo. Refém do pensamento de sua época, Marx não deixa de classificar os povos em bárbaros, semibárbaros e civilizados. O modelo de desenvolvimento do estado-nação e das instituições políticas europeias, além da exploração baseada no trabalho assalariado e na extração da mais-valia, criticados pelo marxismo clássico, são considerados a forma mais avançada de organização política e social. Como sublinha Quijano (2009, p. 109), “O capitalismo organizou a exploração do trabalho numa complexa engrenagem mundial em torno do predomínio da relação capital-salário. Para muitos dos teóricos, é nisto que consiste todo o capitalismo. Todo o resto é pré-capitalista e, dessa maneira, externo ao capital”.

Entretanto, essa forma supostamente pura do capitalismo se manifestaria apenas no continente europeu<sup>5</sup>. No resto do mundo, relações escravistas, de servidão e outras formas de exploração/dominação coexistiram e coexistem com o trabalho assalariado. Classificadas por vezes como “pré-capitalistas” ou “pré-modernas”, são, entretanto, frutos do capitalismo e da modernidade, através do colonialismo. Quijano sugere que, para além das classes sociais, a classificação social nas colônias americanas teria se articulado em torno de trabalho, raça e gênero, visando o controle de produção de recursos de sobrevivência social e o controle da reprodução biológica da espécie. A ideia de raça teria sido determinante no controle e exploração em ambos os eixos.

Moore (2010) indica que a falta de materiais de estudos à época poderia ter sido um dos elementos que não permitiram a Marx e Engels ter uma visão aprofundada do desenvolvimento

---

<sup>5</sup> Na própria Europa as lutas dos trabalhadores em defesa de seus costumes e tradições, aparentemente reacionários, já que reivindicavam direitos servis, vão contrariar os ideais ambiciosos da burguesia capitalista. Para Edward Thompson, “podemos entender boa parte da história social do século XVIII como uma série de confrontos entre uma economia de mercado inovadora e a economia moral da plebe, baseada no costume. (THOMPSON, 2016, p. 21). -

de diferentes sociedades ao redor do mundo, centrando-se na experiência europeia. Mas afirma, entretanto, que a crença num ideário iluminista de progresso e na desigualdade das raças, características do senso comum científico da época, teria levado os referidos autores a não desenvolver empatia com povos não europeus, encarando a colonização como um mal necessário para o desenvolvimento das forças produtivas. O estabelecimento de um paradigma de evolução social a partir da experiência histórica europeia pressupunha que as outras sociedades, atrasadas por viverem no presente o que seria o passado das nações modernas, passariam pelas mesmas etapas. Ou seja, a colonização, apesar de sua extrema violência e brutalidade, cumpriria o papel de levar o capitalismo e a civilização aos povos supostamente atrasados, sendo esta uma etapa necessária para alcançar o socialismo, etapa superior da humanidade.

Mas o que realmente nos interessa são as particularidades deste momento histórico. A criação desse mundo burguês, feito à imagem e semelhança do seu criador, deslocou toda uma série de relações sociais e justificativas ideológicas que sustentavam a organização do trabalho existente à época. Se anteriormente a dominação se travestia de direitos divinos, herdados pela tradição, pelo sangue nobre, por diferenças intrínsecas às pessoas, no capitalismo as relações de trabalho serão cada vez mais racionalizadas, despidas do seu véu, reveladas de forma nua e crua. Na descrição elaborada por Marx e Engels, em todos os lugares onde a burguesia conquistou o poder, “destruiu todas as relações feudais, patriarcais, idílicas. [...] A burguesia, em uma palavra, colocou no lugar da exploração ocultada por ilusões religiosas e políticas a exploração aberta, desavergonhada, direta, seca” (MARX; ENGELS, 1998, p. 10).

Aqui, os teóricos marxistas expõem uma questão que foi pouco trabalhada em suas obras, faceta à qual não deram ênfase: a racionalização das relações de trabalho e exploração. O fim do tradicionalismo, o abandono das explicações mágicas e religiosas. Embora Marx tenha sido o melhor intérprete do capitalismo, são algumas características da modernidade analisadas por Max Weber, como racionalização e desencantamento do mundo, que terão peso em nosso trabalho. Nossa questão no momento não é em relação à determinação estrutural destes fenômenos. Modelados pelo escravismo, como fomos nestas bandas tropicais, seria difícil termos dúvidas em relação à causa fundamental das transformações culturais pelas quais passamos. Nos interessa mais tentar compreender as contradições destes processos no Brasil, no campo de estudos da cultura. Temos motivos para acreditar que nossa modernidade é um tanto diferente da modernidade dos outros. Para melhor entender de que campo estamos falando, traremos extratos da análise weberiana.

## Racionalização e Desencantamento do mundo

Weber fez uma boa parte dos seus estudos em torno da religião, e identifica, nas predisposições para determinados comportamentos que a cultura espiritual oferece, as condições para o desenvolvimento de comportamentos e atitudes que propiciam o surgimento de uma nova ordem social. Ele manifesta uma certa visão evolucionista neste campo, vendo a magia como um estágio anterior à religião. No animismo - mundo animado onde tudo tem espírito, tem *anima* -, as entidades não são boas nem más, mas favoráveis ou desfavoráveis. Um verdadeiro jardim encantado. A garantia de agradar os espíritos e conseguir sua benevolência e seus favores viriam do carisma do feiticeiro e da sua obediência às normas rituais. Nas palavras de Pierucci (2003, p. 129), “magia implica necessariamente tabu ritual, ritualismo dos brabos, e tabu ritual é estereotipia de fórmulas (...) É tradicionalismo, portanto”. Weber identifica a magia com o mundo do campo, da natureza, na qual seria mantida uma “forma de religiosidade primordial”:

Os camponeses, cuja vida econômica por inteiro esteve especificamente ligada à natureza e foi sempre dependente das forças elementares, deixaram-se ficar tão perto da magia – a saber, o encantamento coercitivo contra os espíritos que regiam por sobre e por trás das forças naturais, ou mesmo a simples compra da benevolência divina – que somente transformações tremendas na orientação da vida, vindas de outros estratos ou de profetas poderosos legitimados como feiticeiros pelo poder dos seus prodígios, conseguiram arrancá-los de seu apego a essa forma de religiosidade que é por toda parte primordial. (WEBER, citado por PIERUCCI, 2003, p.77)

Weber via na magia, ou no pensamento mágico, um obstáculo para o surgimento da nova ordem social que constitui a Modernidade. “A crença na magia conduz à inviolabilidade da tradição” (WEBER, 2001, p. 158). Por isso, ele valoriza o legado dos grandes profetas hebreus que conseguiram abalar as estruturas do mundo mágico e introduzir outra forma de pensamento, mais avançada na perspectiva weberiana: a religião. Nas palavras de Pierucci (2003, p. 70), “magia é coerção do sagrado, compulsão do divino, conjuração dos espíritos; religião é respeito, prece, culto e sobretudo *doutrina*”. A doutrina representaria um processo de intelectualização, de racionalização, como comenta o professor weberiano, na mesma página: “a normatividade que corresponde à magia é o tabu; a normatividade que vai resultar da religião é a ética religiosa”. De acordo com Weber, a magia não poderia ter uma ética por não ter noções rígidas de bem e mal, a capacidade de distinguir o que nos é prejudicial do mal em si, de forma absoluta. Ou seja, haveria uma incapacidade de diferenciar o “ser” do “dever ser”.

O judaísmo seria uma das grandes religiões a se contrapor à magia, pregando uma conduta cotidiana rigorosa e uma submissão à autoridade divina. O cristianismo protestante, assim, constituiria um passo mais avançado no processo de racionalização religiosa. Weber identifica, nas predisposições comportamentais do protestantismo, condições que propiciarão o surgimento do capitalismo. “Weber passa a considerar sempre mais a questão da ‘remoção da magia’ na chave da ‘remoção de obstáculos’ ao desenvolvimento do capitalismo” (PIERUCCI, 2003, p. 131).

A expressão desencantamento do mundo, cunhada por Max Weber, teve diversas interpretações ao longo da história das ciências sociais, sendo melhor compreendida como um processo geral de racionalização e modernização sob uma perspectiva ocidental. Pierucci, ao seguir “todos os passos do conceito”, defende um sentido mais estrito: “uma forma *específica* de racionalização religiosa, a qual, por sua vez, constitui também uma forma *específica* de racionalização” (PIERUCCI, 2003, p. 208). O desencantamento do mundo seria operado pela religião - a substituição da magia tradicionalista pela religião eticamente racional - e pela ciência - a substituição do pensamento mágico pelo pensamento científico. Tratar-se-ia de um “*processo histórico particular*” (PIERUCCI, 2003, p. 199), possível graças ao grau de intelectualização racional dos profetas judaicos e posteriormente do cristianismo que substituíram, progressivamente, a magia animista e propiciaram o surgimento de uma ação religiosa eticamente racionalizada, solo fértil para o desenvolvimento do capitalismo. Esta é a base para uma série de estudos sobre a Modernidade e seus processos de racionalização, ou poderíamos dizer, ocidentalização do mundo, com a hegemonia da ciência sobre as outras formas de produção de conhecimento.

Desde já podemos apontar a forte carga ideológica destas concepções hierárquicas e valorativas que justificam a hegemonia ocidental. Para grande parte dos capoeiristas baianos, adeptos do candomblé, é difícil ler esta explanação sem sentir uma certa dose de revolta e indignação. Trata-se de uma explicação que consegue abarcar diferentes facetas do fenômeno de construção da Modernidade, com toda a carga de violência bruta e simbólica que isto representa.

O desencantamento do mundo, em uma concepção weberiana mais estrita, poderia ser entendido como um processo de desmagificação, de desembaraço dos componentes mágicos que estorvavam o desenvolvimento de uma racionalidade moderna. Nas palavras de Pierucci (2003, p. 132), “A consideração da magia como obstáculo, estorvo, entrave permite a leitura do desencantamento como *desembaraço*”.

## Razão instrumental

Os filósofos da Escola de Frankfurt levaram mais adiante este debate, ao tratar da razão instrumental. Em períodos anteriores, se poderia pensar que o triunfo da ciência positivista sobre as antigas mitologias e sua suposta irracionalidade construiria um mundo melhor, livre das guerras, fomes e doenças. O domínio do homem sobre a natureza afastaria as incertezas e garantiria um mundo cuidadosamente planejado, matematizado. A ascensão do nazifascismo na década de 1930, entretanto, frustrou essas ingênuas expectativas, e o feitiço se vira contra o feiticeiro. Nas palavras de Adorno e Horkheimer,

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 19)

Ao ler estas linhas, difícil não lembrar de distopias como *Admirável Mundo Novo* (1932), de Aldous Huxley, *1984* (1949), de George Orwell, *Matrix* (1999), dos irmãos Wachowsky, ou a série de televisão *Black Mirror* (2011), que mostram a supremacia da técnica sobre o indivíduo e o fim da humanidade como a conhecemos em prol de uma organização mais “racional”. Fazemos coro a Adorno e Horkheimer quando alertam para “o absurdo desta situação, em que o poder do sistema sobre os homens cresce na mesma medida em que os subtrai ao poder da natureza, denuncia como obsoleta a razão da sociedade racional” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 49).

A razão instrumental evidenciaria, assim, a preocupação apenas em relação aos fins; o desenvolvimento da ciência não seria uma forma de emancipação da humanidade, mas um instrumento de dominação mais aprofundado. Os autores continuam: “o saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20). Ou melhor, “o que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa” (1985, p. 18). A razão instrumental não apenas permitiria uma sofisticação das técnicas de dominação, como aprofundaria a alienação do indivíduo frente à supremacia da técnica racional, burocratizada e matematizada. A ciência se torna então ideologia, ao trazer implícita uma visão de mundo ajustada com o atual patamar de dominação. Ao tratar do pensamento grego, os críticos comentam que os conceitos gregos “refletiam com

a mesma pureza das leis da física a igualdade dos cidadãos plenos e a inferioridade das mulheres, das crianças e dos escravos. A própria linguagem conferia ao que era dito, isto é, às relações da dominação, aquela universalidade que ela tinha assumido como veículo de uma sociedade civil” (1985, p. 31). Não é difícil enxergar aqui como esta razão foi e é usada para garantir a supremacia de padrões de pensamento e de técnicas ligadas a determinados grupos sociais, e por que não dizer, raciais.

O colonialismo abusou dessa justificativa ideológica, e, em nossos tempos, essa ainda é uma lógica a perseguir segmentos sociais marginalizados. Em nome de uma técnica científica, as curandeiras foram perseguidas, e, hoje, agentes do Estado tentam coibir as vendedoras de comida na rua, descendentes das antigas escravas de ganho, em nome de normas de vigilância sanitária. A patrimonialização do ofício das baianas de acarajé espantou essa ameaça que pairava sobre elas, mas as tentativas de regulamentação da capoeira sob a égide da educação física seguem nessa linha. Nas palavras de Paul Gilroy (2001, p. 17), “as irracionalidades racionalizadas do pensamento racial e a aplicação racional do terror racial da mesma forma levaram os procedimentos técnicos da razão europeia ao descrédito”. Rodolfo Kusch (1976, p. 107, tradução nossa) comenta que “a ciência não é uma descoberta da humanidade, é uma criação do Ocidente [...]. A ciência como uma determinação de objetos, como uma descoberta de leis do universo, é uma descoberta do Ocidente dentro de um projeto político do próprio Ocidente<sup>6</sup>”.

### **A face oculta da Modernidade**

O grupo Modernidade/Colonialidade se propõe a fazer uma outra leitura deste fenômeno, pensando a partir da América Latina, e muito tem a contribuir com este debate. Enrique Dussel (2005, p. 28) atesta que existem dois principais conceitos de Modernidade: “o primeiro deles é eurocêntrico, provinciano, regional. A modernidade é uma emancipação, uma ‘saída’ da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano”. Este processo teria ocorrido na Europa tendo como marcos o Renascimento Italiano (século XV), a Reforma e a Ilustração alemãs (séculos XVI-XVIII) e a Revolução Francesa (século XVIII). O autor classifica esta visão como

---

<sup>6</sup> “La ciencia no es un descubrimiento de la humanidad, es una creación de Occidente (...). La ciencia como determinación de objetos, como descubrimiento de leyes del universo, es un hallazgo de Occidente dentro de un proyecto político del propio Occidente”.

eurocêntrica, porque indica como pontos inaugurais da “‘Modernidade’ fenômenos intra-europeus, e seu desenvolvimento posterior necessita unicamente da Europa para explicar o processo. Esta é aproximadamente a visão provinciana e regional desde Max Weber – com sua análise sobre a ‘racionalização’ e o ‘desencantamento’ – até Habermas” (DUSSEL, 2005, p. 28).

Dussel elabora uma leitura ampliada do fenômeno Modernidade, definindo-a não a partir de fenômenos europeus isolados como renascimento, iluminismo e revolução francesa, mas a partir da integração de todo o planeta através do colonialismo, algo possível graças à invasão e colonização das Américas com as grandes navegações ibéricas. Assim, prossegue o autor: “Para nós, a ‘centralidade’ da Europa Latina na História Mundial é o *determinante fundamental da Modernidade*. Os demais determinantes vão correndo em torno dele (a subjetividade constituinte, a propriedade privada, a liberdade contratual, etc.), são o resultado de um século e meio de ‘Modernidade’: são efeito, e não ponto de partida” (DUSSEL, 2005, p. 29). Esta perspectiva teórica vai marcar outro período para o início da Modernidade, fenômeno que foi inaugurado com a invasão e colonização das Américas, que permitiu à pequena península europeia estabelecer um progressivo domínio sobre o mundo e criar uma ideologia que a concebe como a etapa mais avançada de uma civilização que teria se iniciado na Grécia Antiga.

Aníbal Quijano denuncia o eurocentrismo oculto na ideia hegemônica de Modernidade, mostrando a face oculta desta, o Colonialismo. Ao contrário dos que nos querem fazer crer, a história da Modernidade e do Capitalismo é inseparável da história da colonização das Américas e da escravidão africana, e a consolidação de uma hegemonia mundial por parte da Europa foi atravessada por estes dois grandes acontecimentos. A incorporação de diferentes histórias culturais a uma narrativa única de progresso universal protagonizada pelo Ocidente seria o “equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial” (QUIJANO, 2005, p. 231).

Santiago Castro-Gómez aponta como as ciências sociais vêm negando este vínculo entre modernidade e colonialismo, afirmando que, impregnadas por um “imaginário eurocêntrico, as ciências sociais projetaram a ideia de uma Europa *ascética e autogerada*” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 90). De acordo com o pensamento social clássico, “a racionalização – em sentido weberiano – teria sido o resultado da ação *qualidades inerentes* às sociedades ocidentais (a ‘passagem’ da tradição à modernidade), e não da interação colonial da Europa com a América, a Ásia e a África a partir de 1492”. Para Edgardo Lander, “a conquista ibérica do continente americano é o momento inaugural dos dois processos que articuladamente conformam a história

posterior: a *modernidade* e a *organização colonial do mundo*” (LANDER, 2005, p. 9). Tal organização colonizadora também os saberes, linguagens, memória e imaginário<sup>7</sup>.

Nossa história, de constituição da cultura afro-brasileira, parte daí, surge desse violento encontro dos africanos e seus saberes com o violento empreendimento escravagista europeu. A capoeira surge nessa encruzilhada e é mais um dos elementos culturais negados e perseguidos em nome de uma superioridade que contava com justificativa ideológica da ciência. Eduardo Oliveira (2012) ressalta que toda a indústria da Modernidade foi pensada em torno de relações de raça e que tal empreendimento foi justificado pela ciência moderna. Segundo Quijano (2005, p. 118) “na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação”. Ou seja, não podemos nos esquecer que a inferiorização e perseguição de práticas culturais como a capoeira foram sustentadas pela ideologia cientificista colonial, que se ancorava em um ideário racial hierarquizante. A exploração da África e da América permitiu um desenvolvimento tecnológico e militar ao colonialismo europeu, e este se justificou ideologicamente pela ciência, que naturalizou a “superioridade ariana”, “biologizando o social”, nas palavras de Oliveira (2012).

Porém, nossa questão não é entender ou definir o fenômeno da Modernidade em um sentido geral, mas sim, entender os impactos sobre a capoeira do projeto hegemônico de modernidade, definido por Santiago Castro-Gómez (2005, p. 87) como uma “tentativa fáustica de submeter a vida inteira ao controle absoluto do homem sob a direção segura do conhecimento”. Pedimos licença aqui para citar um parágrafo inteiro do autor, que sintetiza esta formulação:

Gostaria de mostrar que quando falamos da modernidade como “projeto”, estamos referindo-nos também, e principalmente, à existência de uma *instância central* a partir da qual são dispensados e coordenados os mecanismos de controle sobre o mundo natural e social. Essa instância central é o Estado, que garante organização racional da vida humana. “Organização racional” significa, neste contexto, que os processos de desencantamento e desmagicalização do mundo aos quais se referem Weber e Blumemberg começam a ser regulamentados pela ação diretiva do Estado. O Estado é entendido como a esfera em que todos os interesses encontrados na sociedade podem chegar a uma “síntese”, isto é, como o *locus* capaz de formular metas coletivas, válidas para todos. Para isso, se exige a aplicação estrita de “critérios racionais” que permitam ao Estado canalizar os desejos, os interesses e as emoções dos cidadãos em direção às metas definidas por ele mesmo. Isto significa que o Estado moderno não somente adquire o monopólio da violência, mas que usa dela para “dirigir” racionalmente as

---

<sup>7</sup> Embora tenha imperado o massacre, o genocídio, a conquista militar, a resistência invisível construída com silêncios, dissimulação, mentiras e “preguiça” foi uma estratégia importante de luta e descolonização do imaginário. (BRUIT, 1992).

atividades dos cidadãos, de acordo com critérios estabelecidos cientificamente de antemão. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 88)

A capoeira, manifestação cultural desenvolvida no Brasil por africanos escravizados, foi tratada de diferentes formas pelo Estado brasileiro, e vem se transformando ao longo da história. Passou por períodos de relativa aceitação e alianças políticas, quando se organizava em maltas. Foi criminalizada pelo Código Penal de 1890, perseguida e reprimida de forma explícita. Após a revolução de 1930, foi progressivamente enquadrada em formatos apontados pelo Estado. Não, evidentemente, sem agência e negociação por parte de seus protagonistas históricos, que souberam aproveitar as brechas de inserção no sistema para reduzir processualmente a repressão direta sobre a arte-luta.

Criticando as concepções puramente negativas de poder, que enxergam apenas seu lado repressor, castrador e violento, Foucault propõe uma visão positiva, no sentido de que o poder é formador: ele educa, produz. “As relações de poder são, antes de tudo, produtivas” (FOUCAULT, 1979, p. 236). O poder no sistema capitalista, por exemplo, conduz ao aperfeiçoamento da força de trabalho e sua capacidade técnica, ao mesmo tempo em que adentra e disciplina para diminuir o potencial de ação política. Como o próprio filósofo comenta,

Se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalamento, à maneira de um grande superego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos políticos a nível do desejo – como se começa a saber – e também a nível do saber. (FOUCAULT, 1979, p. 148)

Foucault não dissocia o poder do saber – ele cunha o termo saber-poder. Qualquer poder, para se sustentar, tem que estar ligado a um tipo de saber, tem que produzir discursos que se legitimem como verdade. “Relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso. Não há possibilidade de exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade” (FOUCAULT, 1979, p. 179).

Ou seja, este saber/poder colonial atua de forma positiva, ele formata, educa, direciona, condiciona. Trabalharemos com estas contribuições foucaultianas em relação ao poder, sem abandonar, entretanto, a centralidade do Estado como dispositivo a concentrar tecnologias em prol da reafirmação de um saber colonial. O Estado, de tal modo, funciona como a instância responsável por acessar os dispositivos colonizadores do conhecimento, de submeter outros saberes a patamares inferiores de uma escala hierárquica que reafirma o meta-relato da modernidade eurocêntrica como modelo de normalidade a ser alcançado por todos.

Eric Wolf desenvolveu o conceito de poder estrutural, de clara inspiração marxista, poder que, segundo este, “organiza e orquestra os próprios cenários e especifica a distribuição e direção dos fluxos de energia” (WOLF citado por FELDMAN-BIANCO, 2003, p. 326). Wolf relaciona o poder estrutural com a governança de Foucault e com o conceito de relações sociais de produção nos escritos marxianos, pensando na capacidade do capital de “dispor e alocar o trabalho social” (WOLF citado por FELDMAN-BIANCO, 2003, p. 326). Como pontua Foucault, “governar, neste sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros” (FOUCAULT citado por DREYFUS, 1995, p. 244). Ou, como coloca Wolf, “O poder estrutural molda o campo social de ação de forma a tornar possível alguns tipos de comportamento, enquanto dificulta ou impossibilita outros” (WOLF citado por FELDMAN-BIANCO, 2003, p. 326). Entendemos que há uma violenta ação normatizadora estatal e de outros agentes de poderes, que se manifestam, por vezes, de forma “positiva”, oferecendo oportunidades para os que seguem por determinado caminho, garantindo assim que muitos trilhem os mesmos rumos. Muitos dos rumos tomados pela capoeira se devem à ação estatal e seu poder estrutural. Acreditamos que é essencial, entretanto, tentar entender a lógica de ação e reação dos capoeiristas que jogaram este jogo com o Estado. Afinal, como dizia Marx, “os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado” (MARX, 2008, p. 207).

### **Particularidades da formação social brasileira**

Gilberto Freyre foi um marco no pensamento social brasileiro, ao tratar da mestiçagem como um fator positivo, reconhecendo as heranças afro-índigenas e se contrapondo às teorias racistas da época. Em *Casa Grande e Senzala*, a história da sociedade brasileira é pensada não a partir da ação do Estado, mas da vida privada. Gilberto Freyre escreve a partir de seu lugar social: de dentro da casa grande, analisando as relações domésticas, a miscigenação racial e as trocas culturais aí existentes. A sociedade é tratada como uma grande família, cujo centro gira em torno do patriarca, o senhor de engenho. Adotando um tom coloquial, oriundo das tradições orais, como se contasse um “causo”, o autor descreve as diferentes contribuições culturais das três raças formadoras do Brasil. Sua obra marca o reconhecimento do papel do índio e do negro como elementos civilizatórios. Sua visão é sincrética, mas não sintética: a partir dessa mistura

não se forma uma nova identidade única e original; encontram-se elementos contraditórios oriundos de cada matriz cultural.

O texto tem um tom destacadamente erótico, ao ressaltar a importância do sexo no processo de colonização português. A ausência de mulheres brancas, bem como a inferioridade numérica dos portugueses frente aos indígenas e africanos, teria criado “zonas de confraternização” entre vencedores e vencidos. Os colonizadores teriam se espalhado através do sexo: emprenhando índias, seus descendentes mestiços não eram via de regra reconhecidos pela tribo, e serviam de guias para expedições bandeirantes de conquista do território. Nos engenhos, sugere que teria se construído um natural equilíbrio entre senhores sádicos e escravas masoquistas e passivas. De acordo com as dominantes leituras conservadoras de sua obra, a miscigenação teria adocicado as relações raciais e diminuído as distâncias sociais.

Segundo Freyre, o português teria uma plasticidade maior por conta da sua formação híbrida, mestiça desde a Europa, com uma mistura de mouros e judeus na península ibérica. Suas ideias, desenvolvidas posteriormente através do luso-tropicalismo, serviram para legitimar o colonialismo português pós-Segunda Guerra. No Brasil, seu pensamento foi sintetizado através do conceito de democracia racial, uma ideia de que, ao contrário de países em que há polarização racial como os EUA, aqui as relações seriam mais fluidas e harmônicas, sem preconceito nem separação racial, ou seja, sem racismo. Posteriormente, Florestan Fernandes demonstraria a existência do forte racismo e preconceito racial no Brasil, pontuando que nós temos preconceito de ter preconceito. O movimento negro vem denunciar o mito da democracia racial e clamar, em um período mais contemporâneo, pela adoção de políticas afirmativas de reparação e promoção da igualdade racial.

É necessário afirmar que existem especificidades na formação sociocultural brasileira, embora haja diferentes interpretações sobre as mesmas. Sérgio Buarque de Holanda (1995) utiliza o debate weberiano para analisar as relações entre o público e o privado na sociedade brasileira. De acordo com sua perspectiva, uma vez que o Estado brasileiro foi importado, veio de fora para dentro, as relações entre Estado e poder familiar se desenvolveram de maneira diferente por aqui. As relações de poder no Brasil, baseadas no patriarcado e centradas no senhor de engenho, foram construídas na perspectiva da família ampliada. Ou seja, da fidelidade pessoal, da hierarquia em que o senhor de engenho ocupa o topo e cada um tem seu lugar, da esposa e os filhos até os empregados e agregados. As normas contavam com alto grau de arbitrariedade, pois estavam sujeitas apenas à vontade de uma pessoa, sem freios e mediações por parte da religião ou do Estado. A família patriarcal teria sido então, na visão do sociólogo,

o modelo para o Estado brasileiro, que se desenvolveu de forma patrimonialista, com os altos funcionários públicos - os bacharéis genéricos, filhos de senhor de engenho enviados a estudar fora e adquirir uma erudição inútil - administrando o Estado como uma extensão de suas propriedades. Por isso o brasileiro seria o homem cordial, da informalidade, das relações pessoais. Para ele a cordialidade não abrange apenas “sentimentos positivos e de concórdia. A inimizade bem pode ser tão cordial como a amizade, nisto que uma e outra nascem do coração, procedem, assim, da esfera do íntimo, do familiar, do privado” (HOLANDA, 1995, p. 205). Não viveríamos, portanto, a implantação do Estado moderno, burocrático, impessoal e objetivo, em que todos são iguais perante a lei, ideal weberiano referenciado na Europa.

De acordo com Roberto DaMatta, um dos herdeiros do pensamento de Sérgio Buarque, nós temos

um sistema social dividido e até mesmo equilibrado entre duas unidades sociais básicas: o indivíduo (o sujeito das leis universais que modernizam a sociedade) e a pessoa (o sujeito das relações sociais, que conduz ao pólo tradicional do sistema). Entre os dois, o coração dos brasileiros balança. E no meio dos dois, a malandragem, o “jeitinho” e o famoso e antipático “sabe com quem está falando?” seriam modos de enfrentar essas contradições e paradoxos de modo tipicamente brasileiro. (DAMATTA, 1986, p. 95)

Ou, seja, em sua leitura, nosso sistema se equilibraria entre dois polos distintos de organização social. Um é o polo impessoal, moderno, em que todos são iguais perante a lei, com direitos e deveres, e a justiça é cega. Corresponde ao indivíduo, ao cidadão. O outro é tradicional, hierárquico, herdeiro do patrimonialismo, correspondente às relações pessoais, império do arbítrio. Ou seja, a lei é igual para todos até o momento em que se esbarra em uma autoridade, que com a autoritária e antipática expressão “você sabe com quem está falando?” reestabelece a tradicional ordem hierárquica em que cada um sabe o seu lugar. Teríamos desenvolvido então formas e expedientes de enfrentar situações difíceis através das relações pessoais e de soluções criativas que contornam a fria e impessoal burocracia, termo que no Brasil é quase palavrão. O jeitinho dialoga com a famosa “Lei de Gerson”, em que se procura “levar vantagem em tudo”. Segundo DaMatta, “a malandragem, como outro nome para a forma de navegação social nacional, faz precisamente o mesmo. O malandro, portanto, seria um profissional do ‘jeitinho’ e da arte de sobreviver nas situações mais difíceis” (1986, p. 102). A capoeira é costumeiramente associada a essa ideia de malandragem, como uma forma de embate não-direta, camuflada, arma do mais fraco contra o mais forte. Astúcia, malícia, dissimulação, ginga. A capoeira não absorve golpes como o muay thai nem os bloqueia como o krav maga, ela simplesmente desvia e deixa passar, fluida como a água. Mas nem sempre essa foi a forma

de ação dos capoeiristas. Nesta terra em que “manda quem pode e obedece quem tem juízo”, muitas vezes os capoeiras enfrentaram desajuizadamente o poder estabelecido, seja com rebeliões escravas, fugas, motins, seja entrando em confronto corporal com a polícia. Mas não podemos negar que essa ideia de malandragem é constitutiva da identidade da capoeira, seja pela visão dos membros externos ou pela representação que os praticantes elaboram acerca de si mesmos.

O sociólogo Jessé Souza, em suas obras mais recentes, vem se concentrando na crítica da tese do “homem cordial” e suas herdeiras, como a obra de DaMatta. De acordo com sua perspectiva, a obra de Sérgio Buarque de Holanda agrada à direita e à esquerda, no cenário político, por promover uma explicação da realidade nacional totalizante e conservadora, que legitima a dominação oligárquica enquanto mantém a aparência de crítica social. O trabalho de Holanda teria uma grande dívida não creditada com Freyre, mas faria uma inversão crucial da mesma, ao transformar a suposta originalidade do povo brasileiro, louvada de forma ufanista por Freyre, em um sinal negativo. Podemos sintetizar esta crítica em alguns pontos. A primeira seria a do “brasileiro pensado genericamente, sem distinções de classe, enquanto pura negatividade na noção de homem cordial” (SOUZA, 2018. p. 15). O tal “jeitinho brasileiro” não seria uma característica de toda a população, vez que, para ter acesso privilegiado a oportunidades, é necessário ter um capital de relações sociais, e esse capital está distribuído de forma desigual pelas diferentes classes. Souza também questiona a noção de patrimonialismo, segundo ele adotada de Weber de uma forma equivocada. Ao apontar o Estado como lugar das elites, centro e fonte da corrupção, o liberalismo conservador desviaria a atenção do mercado, onde acontecem as grandes transações, inclusive com gigantescas isenções e perdões de dívida pelo Estado, de forma legal. A demonização do Estado, em contraponto com a exaltação dos valores do mercado, seria obra posterior de Raymundo Faoro, a partir do paradigma estabelecido por Holanda.

Souza chama essa vertente de “culturalismo racista” argumentando se tratar de uma explicação que, substituindo o antigo racismo científico, que hierarquizava as populações a partir de suas características físicas, passa a classificar e hierarquizar os povos de acordo com seu “estoque cultural”. A teoria parsoniana da modernização “explicava precisamente o porquê de algumas sociedades serem ricas e adiantadas e outras pobres e atrasadas” (SOUZA, 2017, p. 15). Outra expressão utilizada por Souza é a de “sociologia do vira-lata”: ao estabelecer que, por conta do seu desenvolvimento histórico-cultural, o povo brasileiro seria mais dado à corrupção, ao jeitinho, essa teoria estaria voltada contra nós, a justificar nossa situação de atraso

socioeconômico. Em suas palavras, existe “toda uma sociologia do ‘para inglês ver’, que se nutre da ideia de que o processo de absorção da modernidade europeia no Brasil é um verniz, uma aparência, ou no melhor dos casos uma primeira epiderme” (SOUZA, 2000, p. 213).

Souza questiona o fato de DaMatta não explicar como se articulam estas duas facetas contraditórias da realidade social brasileira, nem explicitar qual delas seria determinante. Analisando o desenvolvimento da modernidade em diferentes países, demonstra diversas particularidades que questionam essa suposta especificidade do caso brasileiro. A corrupção, os favorecimentos, não seriam particularidades nacionais, mas um componente da maioria das sociedades ocidentais. De acordo com Souza,

a sociologia “relacional” damattiana parece retirar sua evidência menos da conscientização dos pressupostos valorativos subjacentes à nossa cultura e que não haviam sido percebidos até então, como ele próprio supõe, mas precisamente do contrário: do fato de permitir a sistematização da imagem do senso comum, da “ideologia” do- brasileiro médio sobre si próprio. (SOUZA, 2000, p. 198)

Jessé Souza constrói uma interpretação alternativa de Gilberto Freyre utilizando como base a obra em que este trata das grandes transformações ocorridas no Brasil no século XIX após a chegada da família real: *Sobrados e Mucambos*. Um aspecto sublinhado, e que teria determinado a nossa especificidade nacional, seria a forma da escravidão no Brasil. Aqui teria acontecido o que Freyre chama de “escravidão muçulmana”, repetindo a estratégia árabe em guerras de conquista e escravização, que permitia ao escravo nascido de muçulmano ser um homem livre e portador de direitos caso assumisse a religião e os valores do pai. A família poligâmica seria outra característica da organização patriarcal da casa-grande. Os filhos ilegítimos do senhor de engenho com escravas teriam perspectivas de liberdade, educação e ascensão social, desde que abdicassem dos valores africanos e de solidariedade para com a massa escrava, colocando-se em defesa incondicional dos interesses e visão de mundo do pai, esperando obter sua graça. A perspectiva de ascensão depende, portanto, da identificação do dominado com os valores do opressor, e é sempre individual, não coletiva. Muitos dos feitores, capatazes e caçadores de escravos fugitivos eram negros ou mestiços, de forma diferente dos EUA, onde essas funções intermediárias de controle eram ocupadas por gente branca.

O século XIX seria um momento de transição em que o personalismo, cuja permanência até os dias atuais é defendida por Holanda e DaMatta, teria sido “ferido de morte com a reeuropeização”. A vinda da família real para o Brasil em 1808 teria acarretado uma série de transformações, com abertura dos portos, incremento do comércio, crescimento das cidades, início do uso de maquinário, manufaturas, e o estabelecimento das “duas instituições mais

importantes da sociedade moderna: Estado racional e mercado capitalista”. A sociedade, até então bipolar, vai abrindo espaço para categorias intermediárias, o que permite a ascensão dos mestiços que se destacam pela meritocracia. Para fazer parte da sociedade branca seria necessário negar os valores afro-brasileiros e assumir a herança europeia e a modernidade capitalista. Segundo Souza (2000a, p. 237),

o sistema social passa a ser regido por um código valorativo crescentemente impessoal e abstrato. A opressão tende a ser exercida agora cada vez menos por senhores contra escravos e cada vez mais por portadores de valores europeus – sejam esses efetivamente assimilados ou simplesmente imitados – contra pobres, africanos e índios.

Poderíamos fazer uma analogia com termos que se usavam no período escravista, como ladinos e boçais. Os ladinos, negros que se integravam, aprendiam o idioma português e os costumes europeus, eram valorizados e tinham pequenas e limitadas chances de ascensão social, mas os que teimavam em manter sua língua e costumes eram tidos como ignorantes, rudes, pouco inteligentes, boçais. “A boçalidade é a resistência capaz de manter tradições, mesmo contra a vontade do colonizador, uma vez que o boçal é aquele que não aceita aquilo que lhe é imposto” (SOARES, 2016, p. 20). Não é à toa que o termo boçal permanece tendo sentido pejorativo. O dicionário online Michaelis registra entre seus significados o de “desprovido de cultura; grosseiro, ignorante, rude”. O Wikiccionário traz uma definição mais próxima do senso comum na linguagem baiana, a de “metido, que quer fazer-se importante”. Ou seja, para a cultura ocidental dominante, um afrodescendente que teima em manter sua cultura é rude e pedante. No depoimento do filósofo negro Emanuel Soares, ele reafirma a resiliência da boçalidade:

Acho que sempre fui boçal, embora estudasse a cultura ocidental, não conseguia descolar-me da minha, e, ao contrário, quanto mais eu lia, mais percebia o etnocentrismo desqualificante vindo da Europa, tomando como verdade absoluta e irrefreável por parte dos doutores brasileiros. Enquanto isso, eu fortalecia a minha herança vinda dos ancestrais africanos, e, com isso, recusando-me a uma total integração aos costumes europeus, ditos civilizatórios, mas que não passam tanto de escravagistas em nome da acumulação de bens de caráter simbólico quanto de um poder que favorece o capital acumulado ao longo da história. (SOARES, 2016, p. 54)

Embora os ladinos - geralmente crioulos, ou seja, nascidos no Brasil - tenham conquistado espaços de ascensão social, em um jogo com o sistema escravista dominante, frequentemente os boçais eram prestigiados pela comunidade negra baiana, como comenta Muniz Sodré: “A ‘boçalidade’ (ou a ‘africanidade’) era uma garantia da persistência de valores tradicionais – comunitários, míticos” (SODRÉ, 2005, p. 94).

Podemos também utilizar a analogia criada por Rodolfo Kusch, de *hedor* e *pulcritud*. O autor fala da necessidade de delimitar estes dois grupos como antagônicos. Embora a realidade sempre traga essas tendências misturadas em diferentes graus, é útil estabelecer essa polarização teórica de dois tipos ideais. “De um lado, os estratos profundos da América, com sua raiz messiânica e ira divina à flor da pele, e, de outro, os cidadãos progressistas e ocidentalizados” (1999, p. 29, tradução nossa<sup>8</sup>). Kusch fala do fedor e da elegância, um contraponto entre a cultura que sente o cheiro do povo, bota o pé no chão, e outra que simula um refinamento estrangeirado, com um arrogante olhar superior. Poderíamos pensar aqui na feira livre e no shopping center como locais representativos destas duas tendências. Por um lado, o colorido dos cheiros e sabores, riqueza cultural, o aparente caos e sujeira das nossas feiras populares. Por outro, a impessoalidade, ordem, segregação e pretensão refinamento dos shoppings, um não lugar no conceito de Marc Augé, igual em todos os lugares, já que pouco dialoga com a cultura local.

Trabalharemos com estas duas facetas expressas na capoeira. Em um primeiro momento, tentar entender o impacto destes “projetos de modernidade”, ou a as formas em que a capoeira absorve a *pulcritud*. Poderíamos traduzir como uma capoeira higienizada, bem-comportada, socialmente ajustada e aceita segundo os critérios normativos da sociedade eurocêntrica dominante. Em seguida, interessa-nos sentir o *hedor* da capoeira, sua boçalidade e resistência a abandonar seus encantos, mistérios, aquilo que não é traduzível. A noção nativa de mandinga expressa bem este universo que resiste a se desencantar. Mandinga é algo dificilmente explicado, mas facilmente compreendido pelos praticantes de capoeira.

Poderíamos dizer que os capoeiristas, como o povo negro de uma forma geral, vivem esse embate entre serem ladinos, isto é, se integrarem ao sistema, seus valores e instituições, ou permanecerem boçais, ligados aos fundamentos culturais afro-brasileiros, ainda que isto garanta-lhes a pecha de retrógrados, atrasados, ignorantes... Em realidade não encontramos nenhum desses tipos-ideais puros, mas podemos identificar essas diferentes motrizes de pensamento coexistindo, com predominâncias alternadas. De acordo com Eduardo Oliveira (2003, p. 60), “o Capitalismo Mundial Integrado utiliza-se do truque semiótico de apresentar-se como única forma de organização social, política e econômica”, numa tentativa de “universalização dos modelos ocidentais”. Entretanto, “apesar das estratégias de dominação, a diversidade de culturas e, conseqüentemente, dos modos de organização da vida e da produção,

---

<sup>8</sup> Por una parte, los estratos profundos de América con su raíz mesiánica y su ira divina a flor de piel y, por la otra, los progresistas y occidentalizados ciudadanos.

gestam diferentes modelos sociais, (...) respondendo singularmente aos desafios surgidos em contextos sócio-históricos bem definidos” (OLIVEIRA, 2003, p.60).

### **Tradição e Modernidade em Jorge Amado**

Talvez um dos melhores intérpretes dessa relação entre Modernidade e ancestralidade africana na Bahia tenha sido Jorge Amado, ele mesmo marxista, ateu e Obá de Xangô. Em trabalho anterior (MAGALHÃES FILHO, 2012) tratei de relação do escritor com Mestre Pastinha, e de como ele, com seu prestígio, ajudou a chancelar agentes culturais como referências maiores de suas áreas. É interessante acompanhar um pouco da produção inicial de Jorge Amado, pois ele será o principal responsável pela criação deste mundo mágico de onde falamos, desse Pelourinho folclórico, romantizado, dessa ideia de uma Bahia no fundamental, expressa através da cultura negra, das festas populares, do candomblé, das baianas de acarajé e da capoeira... Como a vida imita a arte, por vezes não se sabe exatamente se ele conseguiu captar e sintetizar a essência cultural de um território ou se este se moldou à imagem e semelhança da ficção. A indústria do turismo soube captar muito bem essa imagem e a explora há décadas, modificando inclusive a própria prática e dinâmica da cultura a partir de sua espetacularização. Traremos alguns extratos da obra de Jorge Amado a fim de melhor entender a nossa forma cultural específica da Modernidade.

A produção inicial de Jorge Amado se dá no contexto dos escritores da Revolução de 1930, modernistas significativamente diferentes dos paulistas de 1922, classificados por ele como filhos da burguesia cafeeira, embora ele mesmo tenha sido filho da pequena burguesia cacaueteira. Luiz Rossi (2004) chama a atenção para o caráter híbrido dos romances deste período, em que “separadas por linhas bastante tênues e porosas, literatura e ciências sociais pareciam conviver”. Utilizando Roger Bastide, Pontes (2009, p. 149) pontua a especificidade da linha política seguida por Jorge Amado, “de traços neo-realistas, cuja intenção não consiste em pintar o real, mas mudá-lo em nome de uma ideologia socialista”. Seus romances seriam concebidos como “mensagens voltadas à ação revolucionária”. Itabunense criado em Ilhéus, integrou na década de 1920 um grupo literário conhecido como “Academia dos Rebeldes”, em companhia de Edison Carneiro, Walter da Silveira, Sosígenes Costa, Áidano do Couto Ferraz, Dias da Costa, Clovis Amorim, João Cordeiro, entre outros. Após breve passagem pela imprensa baiana, Jorge vai morar no Rio de Janeiro, onde se filia em 1932 à Juventude Comunista, participando em 1934 e 1935 das atividades da Aliança Nacional Libertadora.

A Revolução Russa de 1917 tinha transformado o PCUS na referência socialista mundial, e a III Internacional, fundada por Lênin após rompimento com o reformismo da socialdemocracia alemã, ditava de Moscou orientações para os partidos comunistas de todo o mundo. Após a morte de Lênin, Stálin, como secretário-geral do Partido, assume o poder e inicia um meticuloso expurgo de todos os seus adversários políticos. Uma consequência natural da concentração de poder e do “culto à personalidade” foi o enrijecimento da teoria marxista “oficial”, agora utilizada não para transformar, mas para justificar a realidade. O marxismo-leninismo perde em dialética para se transformar na doutrina oficial de comunistas do mundo todo, didaticamente exposta nos manuais de filosofia soviéticos.

Dos anos 30 até 1956, todas as respostas para qualquer emblemática emergente no movimento comunista deveriam ser pautadas no pensamento marxista-leninista interpretado pelo stalinismo, o socialismo real. Esta doutrina tornou-se oficial no Partido-Estado russo e nas demais seções partidárias ligadas a III IC. Frente a tal situação, as respostas funcionais para a cultura deveriam se basear nos escritos de Lênin do período revolucionário, sendo a revolução no campo cultural primordial para formar as bases sociais de um país inadequado à superação do capitalismo. Cabe ao militante a tarefa da construção de uma cultura proletária pensada nos marcos da vanguarda revolucionária, o Partido Comunista. (PONTES, 2009, p.155)

Após a publicação de *Cacau* (1933) e *Suor* (1934), livros que denunciam, de uma perspectiva materialista, a exploração e miséria do povo baiano, Jorge Amado lança *Jubiabá* (1935). Escrito em um momento de intensas agitações políticas no país, como a tentativa de levante da ANL, é o primeiro livro em que o autor se debruça sobre a cultura negra, tendo por isso, singular importância para o nosso estudo. É importante lembrar que em 1934 Jorge participara do I Congresso Afro-Brasileiro, dirigido por Gilberto Freyre em Recife, onde apresentou um breve trabalho sobre a literatura de cordel. *Jubiabá* conta a história de Antônio Balduíno, o Baldo, jovem negro que sonhava em lutar pela liberdade de seu povo desde a tenra infância no Morro do Capa-Negro, ouvindo as histórias de Lampião, Besouro, Zumbi e Lucas da Feira, contadas em sua maioria pelo velho pai-de-santo Jubiabá.

Dava a vida por uma história, e melhor ainda se essa história fosse em verso. Era por isso que ele gostava tanto de Zé Camarão, um desordeiro que vivia sem trabalhar e que até já era fichado na polícia como malandro. Zé Camarão tinha duas grandes virtudes para Antônio Balduíno: era valente e cantava ao violão histórias de cangaceiros célebres. (...) Era um mulato alto e amarelado, eternamente gingando o corpo, que criara fama desde que desarmara dois marinheiros com alguns golpes de capoeira. Havia quem não gostasse dele, quem o olhasse com maus olhos, porém Zé Camarão passava horas e horas ensinando aos garotos do morro o jogo da capoeira, tendo uma paciência infinita com eles. Rolava no chão com os moleques, mostrava como se aplicava um rabo-de-arraia, como se arrancava o punhal da mão de um homem. (AMADO, 2008, p. 22)

Depois de ter morado com uma família branca da cidade em decorrência da morte de sua tia, e de ter sido expulso dessa casa em função de intrigas, Baldo vira menino de rua. Em sua trajetória, foi lutador de boxe, malandro, artista de circo e trabalhador rural, até virar trabalhador das docas. Em toda a sua trajetória, “Ele, negro valente e decidido, desde criança pensara em ter um abc que contasse aos outros negros a sua história, cheia de lances de coragem” (p. 239). Em sua trajetória épica, Baldo vai conhecendo a exploração a que é submetido o pobre povo negro da Bahia. “Pode ser heresia, minha gente... Mas a vontade que esse negro que está aqui tem é matar os brancos todos... Matava e não tinha pena” (p. 154). As dimensões raça e classe se interpenetram – embora fique patente a miséria e o racismo sofrido pelos negros, o autor faz questão de apontar a classe social como a determinação fundamental, e o processo de progressiva politização do personagem é a ampliação de sua consciência, do racismo para a luta de classes.

Aquele homem estava fazendo eles de besta, bobeando todo mundo com aquelas histórias. E ele vai abrir a boca para dizer isto mesmo, quando Jubiabá fala:

— No tempo do carro de boi tinha negro com fome. Hoje também tem. Pra negro é a mesma coisa.

O mulato velho apoia:

— Ah! Isso é mesmo — e alarga o conceito — para pobre... (2008, p. 244)

Depois que volta da dura realidade das plantações de fumo do Recôncavo Baiano, Baldo se recusa a ser enquadrado no mundo do trabalho:

Eles são novamente donos da cidade, como no tempo em que mendigavam. São os únicos homens livres da cidade. São malandros, vivem do que aparece, cantam nas festas, dormem pelo areal do cais, amam as mulatas, as empregadas, não têm horário de dormir e de acordar. Zé Camarão nunca trabalhou. Já está começando a envelhecer e sempre foi malandro, desordeiro conhecido, tocador de violão, jogador de capoeira. Antônio Balduíno foi o seu melhor discípulo. E foi além do mestre. Foi tudo na vida. Até trabalhador nas plantações de fumo, jogador de boxe e artista de circo. Porém vive é de fazer um samba de quando em vez e de cantá-lo nas festas dos negros da cidade. (p. 272)

O despertar da consciência de Baldo é também um questionamento da tradição de sua cultura, simbolizada por Jubiabá, assim como da sua ideia de liberdade, antes desvinculada do mundo do trabalho.

Antônio Balduíno sempre tivera um grande desprezo pelos que trabalhavam. E preferiria entrar pelo caminho do mar, se suicidar numa noite no cais, do que trabalhar, se Lindinalva não lhe houvesse pedido que tomasse conta do filho. Mas agora o negro olhava com um outro respeito os trabalhadores. Eles podiam deixar de ser escravos. Quando eles queriam, ninguém podia com eles. (p. 284)

Antônio Balduino pensava que ele e os seus malandros, desordeiros que viviam de navalha em punho, é que eram livres, fortes e donos da cidade religiosa da Bahia. E esta sua certeza fizera que ele ficasse triste e quase suicida quando teve que trabalhar nas docas. Mas agora ele sabe que não é assim. Os trabalhadores são escravos, mas estão lutando para se libertar. (p. 320)

Para que Baldo tomasse consciência política e sua luta fosse válida, foi necessário que se proletarizasse. Marx identificou em cada momento histórico uma classe revolucionária, capaz de sintetizar em si as aspirações de diversos grupos sociais e mudar as relações sociais a partir da derrubada da antiga classe no poder. “Só em nome dos interesses gerais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar a supremacia geral” (MARX, 2006, p. 56). Os operários foram tradicionalmente identificados como representantes dos interesses do proletariado por trabalharem em uma produção coletiva – gérmen da futura sociedade, socialista. Os camponeses, embora também submetidos à exploração do capital, não formariam uma comunidade, uma vez que “o seu modo de produção isola-os uns dos outros, em vez de os levar a um intercâmbio mútuo” (MARX, 2008, p. 324). Baldo aprendeu a lição, de que a miséria de seu povo tinha origem certa, uma vez que “o que constitui o proletariado não é a pobreza *naturalmente* existente, mas a pobreza produzida *artificialmente*” (MARX, 2006, p. 58). Observaremos que, se *Jubiabá* está de acordo com uma leitura marxista mais ortodoxa, o livro *Capitães da Areia* apresenta alguns pontos diferenciadores.

Inicialmente, a cultura popular apresentava-se para Baldo como um caminho promissor, uma perspectiva de libertação. Os capoeiristas e lutadores do povo aparecem como heróis mitificados, à semelhança do que ocorre no próximo livro de Jorge Amado, *Mar Morto* (1936):

Gente dos demais cais do mundo, Besouro nasceu aqui. Guma olha para o céu onde ele brilha. Se a Lua é maior e brilha mais, se é para ela que primeiro os olhos se voltam, o que eles procuram logo depois é a estrela de Besouro, o mais valente dos negros do cais. O céu está cheio de homens valentes: Zumbi, Lucas da Feira, Zé Ninck, Besouro. Ali entre a Lua e Lucas está o lugar onde ficará Virgulino Ferreira Lampião, que não há de morrer tão cedo.

Mas já vimos que, neste momento histórico, as concepções leninistas eram dominantes e quase únicas. Para Lênin, “a consciência política de classe não pode ser levada ao operário senão do exterior” (1977, p. 135), uma vez que “pelas próprias forças, a classe operária não pode chegar senão à consciência sindical”. Se em sua luta cotidiana, o trabalhador só poderia chegar à “consciência sindical”, relativa à contradição direta com seu empregador e à luta por melhores salários e condições de trabalho, a consciência socialista só poderia ser de fora, isto é, a partir de um membro de outra classe, um intelectual membro da vanguarda revolucionária.

Caberia a este instruir o operário, ampliando os seus horizontes para uma visão geral da sociedade e introduzindo os conceitos fundamentais da visão materialista e dialética da história.

— Meu povo, vocês não sabe nada... Eu tou pensando na minha cabeça que vocês não sabe nada... Vocês precisam ver a greve, ir para a greve. Negro faz greve, não é mais escravo. Que adianta negro rezar, negro vir cantar para Oxóssi? Os ricos manda fechar a festa de Oxóssi. (AMADO, 2008, p. 290)

Este trecho põe em destaque uma questão cara ao marxismo: a religião. O grupo de hegelianos de esquerda do qual o jovem Marx fazia parte, que incluía Feuerbach e os irmãos Bauer, buscava a superação de seu velho mestre através da crítica da religião. Na formulação do materialismo dialético, afirma que “o homem faz a religião, a religião não faz o homem”. Todas as ideias e representações seriam criações humanas a partir de sua vivência concreta, embora grande parte dos homens inverta esta ordem. “O produto de seu cérebro acabou por dominá-los inteiramente. Os criadores se prostraram diante de suas próprias criações” (MARX e ENGELS, 2006, p. 35). Em uma de suas mais conhecidas e poéticas sentenças, afirma: “a religião é o suspiro do ser oprimido, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. É o ópio do povo” (MARX, 2006, p. 46). Aqui, a religião aparece como uma ideologia, uma falsa representação que impediria de enxergar a verdadeira realidade, uma vez que “já não se tratava da batalha do leigo com o padre fora dele, mas da luta contra o seu próprio padre interior” (2006, p. 53).

Antônio Balduino vai para a casa de Jubiabá. Agora olha o pai-de-santo de igual para igual. E lhe diz que descobriu o que os abc ensinavam, que achou o caminho certo. Os ricos tinham secado o olho da piedade. Mas eles podem, na hora que quiserem, secar o olho da ruindade. E Jubiabá, o feiticeiro, se inclina diante dele como se ele fosse Oxalufã, Oxalá velho, o maior dos santos. (p. 318)

Ele julgara que a luta, luta aprendida nos abc lidos nas noites do morro, nas conversas em frente à casa de sua tia Luiza, nos conceitos de Jubiabá, na música dos batuques, era ser malandro, viver livre, não ter emprego. A luta não é esta. Nem Jubiabá sabia que a luta verdadeira era a greve, era a revolta dos que estavam escravos. Agora o negro Antônio Balduino sabe. É por isso que vai tão sorridente, porque na greve recuperou a sua gargalhada de animal livre. (p. 321)

Em *Capitães da Areia* (1937), Jorge dá um destaque maior à capoeira, utilizada como treinamento para a batalha cotidiana de um grupo de meninos de rua de Salvador. Como mestre do grupo, Querido de Deus.

O Querido de Deus é o mais célebre capoeirista da cidade. Quem não o respeita na Bahia? No jogo de capoeira de Angola ninguém pode se medir com o Querido de Deus, nem mesmo Zé Moleque, que deixou fama no Rio de Janeiro. O Querido de Deus contou as novidades e avisou que no dia seguinte apareceria no trapiche para continuar as lições de capoeira que Pedro Bala,

João Grande e o Gato tomam. (1937, p. 40)

Não temos dúvida de que ele faz aqui uma referência direta a Samuel Querido de Deus, apontado pelo próprio Jorge Amado, alguns anos mais tarde, como “o maior capoeira da Bahia de Todos os Santos”. Há poucas referências históricas à figura de Samuel, nem mesmo seu nome verdadeiro é consenso, embora Frede Abreu (1999) o associe a Samuel de Souza, participante das lutas de ringue em 1936. Assim como o original, o personagem amadiano é pescador.

Diante do areal do trapiche é o mar, um nunca acabar de água. Mar que o Querido de Deus, o grande capoeirista, corta com seu saveiro para as pescarias nos mares do Sul. O Querido de Deus é um bom sujeito. Se Pedro Bala não houvesse aprendido com ele o jogo da capoeira de Angola, a luta mais bonita do mundo, porque é também uma dança, não teria podido dar fuga a João Grande, Gato e Sem-Pernas. Agora ali, na cafuná, sem poder se mexer, a capoeira não vai lhe servir de nada. (1937, p. 263)

Este não o único personagem de Jorge a fazer correspondência com o mundo real: só ligados ao universo da capoeira, ele apresenta ainda Rozendo (*Jubiabá*), João Pequeno, Traíra e Tibúrcio (*Mar Morto*), João Grande (*Capitães da Areia*), Zé Canjiquinha (*Os Velhos Marinheiros*), Negro Pastinha e Curió (*Quincas Berro D'água*), Inocêncio Sete Mortes (*Tenda dos Milagres*).

Em *Capitães da Areia* também está presente a dimensão do mito revolucionário, agora se manifestando em ligação direta com a religiosidade afro-brasileira:

Pedro Bala, Boa Vida e o Querido de Deus andaram para o candomblé do Gantois (o Querido era ogán) onde Omolú apareceu com suas vestimentas vermelhas e avisou a seus filhinhos pobres, no cântico mais lindo que pode haver, que em breve a miséria acabaria, que ela levaria a bexiga para a casa dos ricos e que os pobres seriam alimentados e felizes. Os atabaques tocavam na noite de Omolú. E ela anunciava que o dia de vingança dos pobres chegaria. (1937, p. 115)

A luta de classes se dá então no campo da religião: enquanto o candomblé anuncia a vingança dos pobres, o cristianismo, apesar das boas intenções do padre, promete uma distante justiça em outras terras, não questionando as desigualdades deste mundo.

Agora levavam Aninha para sua casa. A noite em torno era tormentosa e colérica. A chuva os curvava sob o grande guarda-chuva branco da mãe de santo. Os candomblés batiam em desagravo a Ogún e talvez num deles ou muitos deles Omolú anunciasse a vingança do povo pobre. Don'Aninha disse aos meninos com uma voz amarga:

— Não deixam os pobres viver... Não deixam nem os Deus dos pobre em paz. Pobre não pode dançar, não pode cantar pra seu Deus, não pode pedir uma graça a seu Deus. — Sua voz era amarga, uma voz que não parecia da mãe de santo Don'Aninha. — Não se contentam de matar os pobre à fome. Agora tiram os santos dos pobre.. — e alçava os punhos.

Pedro Bala sentiu uma onda dentro de si. Os pobres não tinham nada. O padre José Pedro dizia que os pobres um dia iriam para o reino dos céus onde Deus seria igual para todos. Mas a razão jovem de Pedro Bala não achava justiça naquilo. No reino do céu seriam iguais. Mas já tinham sido desiguais na terra, a balança pendia sempre para um lado. (1937, p. 125)

Ao contrário de *Jubiabá*, em *Capitães da Areia* a politização não se dá através do rompimento com a cultura, o contraponto não se dá entre tradição e consciência, mas entre candomblé e cristianismo, pobres e ricos.

João de Adão ria dele e dizia que só a revolução acertaria tudo aquilo. Lá em cima, na cidade alta, os homens ricos e as mulheres queriam que os Capitães da Areia fossem para as prisões para o reformatório, que era pior que as prisões. Lá embaixo, nas docas, João de Adão queria acabar com os ricos, fazer tudo igual, dar escola aos meninos. O padre queria dar casa, escola, carinho e conforto aos meninos sem a revolução, sem acabar com os ricos. (1937, p. 146)

Assim como em *Jubiabá*, a consciência vem de fora, trazida por um estudante que os insere no universo grevista. A referência ao modelo de organização leninista, de um partido de vanguarda que oriente as massas através do centralismo democrático é clara.

Ordens vieram para a organização dos mais altos dirigentes. Que Alberto ficasse com os Capitães da Areia e Pedro Bala fosse organizar os índios Maloqueiros de Aracaju em brigada de choque também. E que depois continuasse a mudar o destino das outras crianças abandonadas do país. (1937, p. 341)

A revolução aqui se alimenta da cultura popular, da capoeira, do candomblé, que já não parecem ideologias a manter o povo em passividade, mas sua própria força e organização.

A revolução chama Pedro Bala como Deus chamava Pirulito nas noites do trapiche. É uma voz poderosa dentro dele, poderosa como a voz do mar, como a voz do vento, tão poderosa como uma voz sem comparação. (...) Uma voz que atravessa a cidade, que parece vir dos atabaques que ressoam nas macumbas da religião ilegal dos negros. (...) Uma voz que vem do grupo que joga a luta da capoeira, que vem dos golpes que o Querido de Deus aplica. (...) Que vem de Boa-Vida e dos malandros da cidade, do bojo dos seus violões, dos sambas tristes que eles cantam. (...) Voz de toda a cidade pobre da Bahia, voz da liberdade. A revolução chama Pedro Bala. (AMADO, 1937, p. 338)

Outra particularidade deste romance é que, para se politizarem e virarem revolucionários, os meninos não tiveram que se integrar ao mercado de trabalho, que se proletarizar. Pedro Bala vira um revolucionário profissional, como previsto por Lênin (1902, p. 90): “Após terem começado por pequenas viagens para tratar de assuntos do Partido, às custas do Partido, os militantes estariam habituados a viver inteiramente por conta do Partido; tornar-se-iam revolucionários profissionais e preparar-se-iam para o papel de verdadeiros chefes políticos”.

Os Capitães da Areia constituíam o que Marx chamava de lumpenproletariado. No Manifesto Comunista ele o define: “O lumpenproletariado, esse apodrecimento passivo das camadas mais baixas da velha sociedade, é parcialmente arrastado para o movimento por uma revolução proletária; em consonância com toda a sua situação de vida, ele estará mais pronto a se deixar comprar para maquinações reacionárias” (MARX e ENGELS, 1998, p. 18). Isso nos incentiva a seguir em frente na comparação. Os Capitães da Areia, assim como boa parte dos capoeiristas da época, seriam facilmente enquadrados no que Marx chamava de *lumpen*, uma categoria que tenderia a ser facilmente cooptada para a reação. É nesse sentido que apontam grande parte dos estudos sobre a capangagem política dos capoeiras no século XIX. A recuperar a expressão “partido capoeira”, entretanto, Soares (1999) destaca o protagonismo exercido por estes setores, que faziam política da forma que lhes era possível em sua situação social e momento histórico. Jorge Amado - inclusive pela falta de uma classe operária substantiva da Bahia na época - identifica não apenas esses segmentos sociais desorganizados, mas a própria cultura popular de matriz africana, com uma perspectiva de emancipação social revolucionária.

Alinhado ao marxismo ortodoxo autorizado pela III Internacional, Jorge Amado em *Jubiabá*, assim como Glauber Rocha em *Barravento*, seu primeiro filme, encarava o candomblé como um pensamento primitivo, residual, a legitimar o processo de dominação ao manter o povo iludido pela religião. De acordo com certa visão etapista da revolução, fruto de um marxismo que se firma na herança racionalista e na ideia de progresso propagadas pelo Iluminismo, as sociedades “primitivas” teriam que passar por uma revolução burguesa, ou seja, teriam que se modernizar e se tornar capitalistas para que só então pudessem alcançar o socialismo, etapa superior de desenvolvimento da humanidade. Em *Capitães da Areia*, entretanto, a herança africana, protagonizada pelo candomblé e pela capoeira, não é mais incompatível com a modernidade. Candomblé e revolução socialista podem caminhar juntos. Os Orixás têm lado, e se posicionam na luta de classes. Embora esse legado afro-brasileiro seja de certa forma instrumentalizado, posto a serviço de uma visão de mundo de matriz europeia, essa rearticulação entre africanidade e modernidade, entre capoeira, candomblé e revolução socialista, será fundamental para garantir legitimidade ao espaço ocupado por esta herança no cenário cultural baiano. A ideia de uma Bahia mágica e moderna, contemporânea e tradicional, em que capitães de areia organizam greve, Orixás ameaçam castigar os ricos, padres recebem Orixás dentro da igreja, teve uma elaboração exitosa em Jorge Amado, dialogando com a produção latino-americana do realismo fantástico. É essa Bahia mítica e mística que vivenciamos no dia a dia.

## **Maré do Atlântico Negro**

O historiador indiano Partha Chatterjee tece interessantes reflexões sobre a participação do seu povo na modernidade, a partir da perspectiva pós-colonial. Ele relata como o capital costuma não encontrar obstáculos à sua expansão, e ao encontrar algum impedimento, o rotula como pré-capital, ou pré-moderno. “Tais resistências ao capital (ou à modernidade) são portanto compreendidas como oriundas do passado da humanidade” (2004, p. 71). Essa perspectiva conseguiria “não apenas rotular as resistências de arcaicas e atrasadas, como também assegurar ao capital e à modernidade o seu último triunfo” (2004, p. 71).

Boa parte do pensamento social brasileiro, mesmo oriundo da esquerda, nos descreve em uma perspectiva de incompletude, na comparação com o modelo teórico normativo eurocêntrico. O Brasil já foi classificado de semifeudal por não ter desenvolvido suas relações capitalistas de forma plena, segundo as perspectivas dogmáticas do antigo partidão, ligado às linhas de interpretação da III Internacional. O capitalismo, entretanto, nunca foi “puro” em sua forma, tal como descrito na teoria. As relações de trabalho que ainda temos hoje no campo não são “pré-capitalistas”, elas integram esse modo de produção de forma complementar a outras relações trabalhistas.

Segundo a perspectiva de Chatterjee, diferentes povos teriam percebido que a modernidade é uma festa para a qual não foram chamados a não ser na condição de subalternos ou serviçais. Por mais que oriundos dos países do hemisfério sul tentem se integrar, renegando seus valores, inevitavelmente se sentiriam como o patinho feio: aquele que tenta ser igual e se sente rejeitado por ser diferente, até assumir sua diferença e descobrir sua glória e resplendor entre seus verdadeiros iguais. “A terra prometida da modernidade não existe fora da rede do poder. Assim não se pode ser contra ou a favor da modernidade. Pode-se apenas vislumbrar estratégias para enfrentá-la” (2004, p. 63). Construindo uma interessante analogia, Chatterjee comenta que “a modernidade para nós é como um supermercado de bens importados, dispostos nas prateleiras: pague e leve o que você quiser. Ninguém aqui acredita que possamos ser produtores da modernidade” (2004, p. 63).

Por mais que a capoeira expresse valores e visão de mundo ancestrais, heranças africanas, ela própria é filha da Modernidade, deste violento encontro que uniu culturas de diversos continentes através do genocídio, do estupro e da escravidão. Com nome indígena

(*kapu'era*), cantigas em português e valores africanos, a capoeira é uma síntese da reconstrução cultural negra na diáspora.

Poderíamos compreender melhor esse fenômeno recorrendo a Paul Gilroy (2001), quando fala do Atlântico Negro como contracultura da Modernidade. O autor recorre à figura do navio negreiro para pensar as culturas em trânsito, entendendo que a diáspora não é simplesmente uma dispersão de elementos culturais que mantém intactos seus sentidos expressivos originais, mas um processo constante de hibridismo, transformações e ressignificações. Com base nesta leitura, Matthias Assunção já havia intuído que “a capoeira é um excelente exemplo de uma ‘contracultura da modernidade’, uma ‘formação internacional transcultural’ do Atlântico Negro, e não apenas africana ou brasileira” (2005, p. 29, tradução nossa<sup>9</sup>).

Para Gilroy, a partir da metáfora do navio, seria possível “repensar a modernidade por meio da história do Atlântico negro e da diáspora africana no hemisfério ocidental” (2001, p. 61). Essa passagem, formadora de malungos - africanos de diferentes etnias irmanados pela travessia na condição de escravos - é constantemente lembrada na capoeira através de diferentes canções. “Navio negreiro, de Angola chegou/ Cheio de negros, trazendo o rei nagô”. “Que navio é esse que chegou agora? É o navio negreiro com os escravos de Angola”. É interessante lembrar que a iniciação no candomblé acontece através de barcos, que criam um vínculo de irmandade entre os que vivenciam juntos o processo de feitura do santo.

Gilroy constata que, para uma vasta linhagem de intelectuais negros, pertencentes à academia, literatura ou música, se tornou evidente uma “cumplicidade óbvia que tanto a escravidão da *plantation* como os regimes coloniais revelaram existir entre a racionalidade e a prática do terror racial” (2001, p. 98). Ou seja, o conceito de razão instrumental desenvolvido pelos judeus alemães da Escola de Frankfurt durante a ascensão do nazismo já teria sido intuído séculos antes pelas populações negras que enfrentaram os terrores indizíveis da escravidão, levada a cabo pelos mesmos que pregavam os valores redentores da Modernidade. Gilroy sugere inclusive que situações análogas vivenciadas pelas populações negras e judias poderiam dar margem à produção de mais conceitos e reflexões compartilhados. É importante destacar que o termo diáspora, largamente utilizado para as populações africanas escravizadas e levadas para o “Novo Mundo”, tem origem bíblica e refere-se inicialmente ao povo judeu. A constatação de que “a universalidade e a racionalidade da Europa e da América iluministas

---

<sup>9</sup> That is why I believe it is important to show that capoeira is a prime example of a ‘counterculture of modernity’, a ‘transcultural, international formation’ of the Black Atlantic rather than only African or Brazilian.

foram usadas mais para sustentar e transplantar do que para erradicar uma ordem de diferença racial herdada da era pré-moderna” (2001, p. 114) levaria muitos a uma tentativa de negação dos valores modernos, em uma tentativa de reconstruir uma herança autônoma com base em fragmentos culturais. Ele descreve como essa “postura defensiva contra os poderes injustos da supremacia branca (...) contrapõe tradição e modernidade entre si como alternativas polares simples tão rigidamente diferenciadas e opostas como os signos preto e branco” (2001 p. 354).

Gilroy recupera o conceito de “dupla consciência” para descrever o dilema de ser negro, herdeiro de valores ancestrais africanos e da experiência desumanizadora da escravidão, e ao mesmo tempo ser ocidental, fruto e membro dessa sociedade onde vive. Em sua perspectiva, “por modernas que possam parecer, as práticas artísticas dos escravos e seus descendentes também são fundamentadas fora da modernidade” (2001, p. 130). Essas práticas culturais teriam desenvolvido autonomia em relação ao moderno por beberem de outras matrizes, e desenvolverem “uma vitalidade independente que advém do pulso sincopado de perspectivas filosóficas e estéticas não-europeias” (2001, p. 130). Tratariam-se de formações políticas negras modernas com a capacidade de permanecer “simultaneamente dentro e fora da cultura ocidental” (2001, p. 114). Ele elenca uma série de intelectuais negros que, de formas diferentes, intuíram que “o mundo moderno estava fragmentado ao longo de eixos constituídos pelo conflito racial e poderia acomodar modos de vida social assíncronos e heterogêneos em estreita proximidade” (2001, p. 368). A convivência dessas distintas temporalidades, como argumentaremos, é uma característica constitutiva da nossa sociedade, de forma muito mais intensa do que nas comunidades referenciadas pelo autor. Diferentes lógicas culturais se articulam de forma integrada e por vezes contraditória, sem chegar a uma fusão ou síntese que as aniquilaria. Como argumenta Gilroy, “essas práticas constituíram o Atlântico negro como uma tradição não-tradicional, um conjunto cultural irreduzivelmente moderno, excêntrico, instável e assimétrico, que não pode ser apreendido mediante a lógica maniqueísta da codificação binária” (2001, p. 370). Trata-se de uma dialética afrodescendente. Marco Aurélio Luz fala de uma “concepção dialética do movimento” dentro da “filosofia nagô”, explicando que

Enquanto na tradição do Ocidente, os pólos conflitivos e contrários ensejam o movimento que promove a aniquilação deles, como a forma dialética hegeliana, tese x antítese = síntese, ou na reformulação da divulgação marxista, burguesia x proletariado = sociedade sem classes, etc. Na tradição nagô, é diferente, os pólos da dialética se mantêm. O movimento é proporcionado pelo ir e vir do terceiro elemento entre os contrários. (2008, p. 34)

Segundo Canclini (2013, p. 73), “O modernismo não é a expressão da modernização socioeconômica, mas o modo como as elites se encarregam da intersecção de diferentes temporalidades históricas e tratam de elaborar com elas um projeto global”. Ou seja, a capoeira não se constitui como uma sobra residual ou mesmo como uma forma de oposição aos desígnios modernos, mas faz parte do projeto de intersecção de distintas temporalidades enredados no projeto moderno desenvolvido do lado de cá do Atlântico. É o movimento de vai e vem da maré do atlântico negro. Por isso, a modernidade aqui resiste encantadoramente a se desencantar.

A presença negra na diáspora africana, particularmente na Bahia, parece ser um lugar interessante para pensar questões de uma modernidade que não se desencantou, que ginga com a razão, aliando ciência e magia de forma muito natural em seu cotidiano. Ao lado de uma rede transnacional de *fast food* podemos encontrar o tabuleiro de uma baiana de acarajé que prepara o seu alimento da tradicional forma artesanal. Nas universidades e repartições públicas podemos facilmente ver as pessoas trajando branco em dia de sexta-feira, e não é raro ver um empresário recorrendo ao jogo de búzios antes de tomar uma importante decisão ou um professor de ciências arriando um ebó antes de um concurso decisivo. O vaticínio dos clássicos não se confirmou, e em pleno século 21 temos uma Bahia tecnológica, capitalista, ocidentalizada, e ao mesmo tempo afro-indígena e irredutivelmente mágica, como um livro de Jorge Amado.

Na velha cidade da Bahia, a presença africana é marcante. Diversos edifícios de Salvador ostentam nomes de Orixás, Nkisis e Voduns. Os ritmos e estilos musicais predominantes são oriundos de motrizes negras, e as festas de largo não têm sua força na suposta organização católica, mas na celebração sacra do candomblé e profana dos blocos, cortejos e afoxés. Mesmo com toda proibição, repressão, racismo, a cultura negra encontrou brechas e frestas, conquistando espaços, sendo reconhecida e celebrada. Esta cultura conseguiu se infiltrar em tantos campos de representação que é difícil falar da Bahia hoje sem recorrer a seus códigos, devido à sua ampla capacidade de resiliência, reexistência, reinvenção criativa. Como canta Lazzo Matumbi, “Apesar de tanto não, de tanta marginalidade, somos nós a alegria da cidade”. Outra música baiana cantada em todo o Brasil afirma: “a cor dessa cidade sou eu, o canto dessa cidade é meu”. Criada por um compositor negro, não deixa de ser contraditório que tenha sido gravada e alcançado grande sucesso através de uma mulher branca, invertendo para muitos seu sentido original. Metrópole moderna, capitalista e tecnológica, a Roma Negra tem uma ginga alicerçada em sua ancestralidade africana. Essa é a forma em que a modernidade é vivida em nossa terra. Ou seja, “não pode haver apenas uma modernidade independente de geografia,

tempo, meio ambiente ou condições sociais” (CHATTERJEE, 2004, p. 51). Não existe um modelo social pronto que as diferentes sociedades alcançarão, mas diferentes formas de modernidade. Interessa-nos entender melhor a nossa. E “se há uma definição universalmente aceitável da modernidade, é esta: a de que, ao nos ensinar a empregar os métodos da razão, a modernidade universal nos permite identificar as formas de nossa própria modernidade particular” (CHATTERJEE, 2004, p. 51).

A partir da ginga da capoeira, demonstraremos que a nossa modernidade se racionalizou sem se desencantar. Não estamos em uma etapa anterior de um processo evolutivo progressista que levaria nossa sociedade a um patamar que as sociedades europeias já alcançaram. Como dizem os Racionais MCs, “o mundo é diferente da ponte pra cá”, estendendo o sentido original da música para esse grande rio chamado Atlântico. A capoeira, herança africana mestiça, elaboração afro-brasileira, é aqui proposta como a síntese ampla da sociedade baiana e brasileira. De acordo com Muniz Sodré (2005, p. 92),

a formação social brasileira é um caso patente, palpável, de coexistência e interpenetração multisseculares de duas ordens culturais, a branca e a negra, funcionando esta última como fonte permanente de resistência a dispositivos de dominação e como mantenedora do equilíbrio efetivo do elemento negro no Brasil.

A capoeira se movimenta em uma encruzilhada de diferentes lógicas, heranças e temporalidades. “Afinal, a capoeira enquanto expressão de uma cultura híbrida ginga entre a colonialidade (por assumir categorias modernas em sua organização e produção de saberes) e a descolonização (por se fundar na contracorrente da racionalidade moderno-colonial)” (FOLTRAN, 2017, p. 94).

Jogo de dentro, jogo de fora!

## II - A CAPOEIRA TEM RAZÃO?

Amigos o corpo é um grande systema de razão, por detraz de nossos pensamentos acha-se um Snr. poderoso, um sábio desconhecido...

*Mestre Pastinha*

O esporte tinha que servir a uma finalidade racional: ao restabelecimento necessário à eficiência do corpo. Mas, era-lhe suspeito como meio de expressão espontânea de impulsos indisciplinados, e, enquanto servisse apenas como diversão ou para despertar o orgulho, os instintos, ou o prazer irracional do jogo, era evidentemente condenado.

*Max Weber*

Neste capítulo ponho na roda os debates anteriormente realizados por outros pesquisadores sobre os processos de racionalização da capoeira. Descrevo diferentes tentativas de transformar a capoeira em um esporte objetivo de competição e alguns de seus protagonistas. Faço um pequeno debate sobre o conceito hegemônico de esporte, na perspectiva do alto rendimento, e os possíveis impactos deste modelo sobre a prática da capoeira. Trago um histórico dos projetos de lei que tentam regulamentar a capoeira, seus objetivos declarados, as reações e avaliações da comunidade organizada. Traço também um breve histórico do processo de registro da capoeira como patrimônio imaterial, a construção do processo de salvaguarda, as diferentes posições assumidas pela comunidade da capoeira e as disputas políticas dentro deste campo. Reflito sobre os diferentes formatos de organização da capoeira e suas incompatibilidades com os modelos hegemônicos de regulamentação desportiva e representação política formal. Apresento as concepções dos mestres sobre as transformações na prática da capoeira, ocasionadas principalmente por sua integração ao mercado capitalista de bens simbólicos e pela mudança do perfil social dos capoeiristas. Trago ainda um breve debate sobre o fenômeno da “capoeira gospel” como fruto de um processo de racionalização e apropriação cultural que visa transformar instrumentos de combate ao racismo em armas do racismo religioso.

### **Racionalização da capoeira**

O trabalho pioneiro a fazer uma análise sobre a racionalização da capoeira foi a dissertação *Da “Vadiação” à Capoeira Regional: uma interpretação da modernização cultural no Brasil* defendida em 1990 no mestrado em sociologia da UNB pelo atual mestre de capoeira Luiz Renato Vieira. Em 1988, o então jovem capoeirista teve a oportunidade de participar do Projeto Caá-Puéra, instituído em 1987 pelo Ministério da Educação como parte do Programa Nacional de Capoeira (PNC). Ao vir para Salvador e entrevistar uma boa parte da velha guarda da capoeira da época, ele conseguiu um rico material empírico para subsidiar sua pesquisa. Essas entrevistas, gravadas em vídeo com os mestres angoleiros Waldemar da Paixão, Canjiquinha, Caiçara, Bobó, Ferreirinha de Santo Amaro, Gigante, João Pequeno, João Grande, Paulo dos Anjos e Curió, além dos anfitriões regionais Eziquiel e Itapoan, são pérolas brutas que nunca foram lapidadas, isto é, não foram editadas e disponibilizadas à comunidade da capoeira, por uma descontinuidade na política pública. Assim, Luiz Renato Vieira conseguiu um rico material empírico para subsidiar sua pesquisa, publicada como livro em 1995, com o

título *O jogo da capoeira: corpo e cultura popular no Brasil*. Inspirado nas formulações weberianas, ele associa a criação da capoeira regional ao amplo processo de “racionalização” e “desencantamento do mundo” que se aprofundou no Brasil a partir da Era Vargas.

Abrindo parênteses em relação às formulações ao autor, destacamos que a década de 30 trata-se de um momento emblemático para a história do Brasil, e de redefinições no campo da capoeira. Seguindo as referências teóricas de Gramsci, Carlos Nelson Coutinho interpreta este processo como sendo uma revolução, passiva, pelo alto, “fruto da conciliação entre setores das classes dominantes e da cooptação das lideranças políticas das camadas médias emergentes (expressas no ‘tenentismo’)” (1990, p. 23). É um momento em que as classes dominantes “cedem os anéis para não perder os dedos” e conseguem efetuar transformações sem participação das massas. A emergência de uma burguesia industrial não se faz às custas da destituição dos antigos latifundiários, mas em conciliação com eles, conservando relações pré-capitalistas e patriarcais no campo. É o processo que Lênin chamou de “via prussiana”, também conhecido entre nós como “modernização conservadora”. A formação progressiva de uma sociedade civil no Brasil, com sindicatos e partidos políticos organizados, além de intelectuais que tentavam construir uma autonomia relativa em relação ao Estado, fez com que o novo regime fosse obrigado a desenvolver formas de cooptação destes intelectuais, incorporando o sindicalismo à estrutura estatal e estimulando algumas manifestações culturais populares (fontes da identidade nacional). O regime demonstrava uma clara inspiração fascista, e dialogava com os ideais da eugenia, em voga na época.

É neste período que os capoeiristas tradicionais passam a aspirar pela legitimação social de suas práticas populares, até então perseguidas. Os mestres Aberrê, Noronha, Totonho de Maré, Samuel Querido de Deus, dentre outros que se reuniam no Gengibirra, tentavam criar um centro que reunisse e organizasse a capoeira tradicional baiana, também conhecida como capoeira angola. Participaram das lutas de ringue no Parque Odeon, na Praça da Sé, em 1936; do II Congresso Afro-Brasileiro, organizado por Edison Carneiro em 1937; e por fim, trouxeram Mestre Pastinha de volta para a capoeira em 1941, que fundará o Centro Esportivo de Capoeira Angola, a escola que obteve mais visibilidade neste campo. Por outro lado, Mestre Bimba, um forte estivador, exímio capoeirista e lutador, cria sua luta regional baiana, posteriormente conhecida como capoeira regional.

Na perspectiva de Luiz Renato Vieira (1995), a criação da luta regional baiana, ou capoeira regional, foi atravessada pelas estratégias de legitimação do Estado Novo que incluíam a apropriação das instituições populares.

Na implementação desse projeto de uma educação racional e disciplinadora, com o objetivo de moldar o “novo homem”, impulsionado por ideais nacionalistas e pela concepção da autoridade e da força como instrumentos políticos primordiais, o corpo ocupou um papel de destaque (VIEIRA, 1995, p. 63)

As concepções políticas calcadas na eugenia, na necessidade do exercício da autoridade e no esforço de construção da nacionalidade, permearam as várias instâncias simbólicas e rituais da Capoeira Regional. Foi possível verificar essa influência tanto no âmbito técnico-pedagógico quanto nas concepções éticas marcadas pelo espírito da racionalidade e da eficiência. (VIEIRA, 1995, p.176)

O autor enxerga “a Capoeira Regional como um produto do processo de racionalização da capoeira tradicional” (1995, p. 134). Sua objetividade a aproximaria de uma “ação racional com relação a fins”. Na capoeira antiga, segundo o mesmo, “a agressividade e a preocupação com a objetividade da luta eram apenas componentes de um complexo articulado em torno da noção de mandinga” (1995, p. 133). Em suas palavras,

Certamente não foi em função do seu caráter lúdico e improvisativo que a capoeira obteve uma significativa ascensão social a partir de Mestre Bimba. Ao contrário, apenas na medida em que se procurava suprimir a “brincadeira” ou a “vadiação” da luta é que sua aceitação por parte dos setores sociais privilegiados tornou-se possível. A Capoeira Regional consubstancia um esforço de eliminação, ainda que muito mais presente no âmbito discursivo do que na prática, dos aspectos da capoeira tradicional que estivessem de alguma forma comprometidas com o que chamamos (...) de ética da malandragem. (VIEIRA, 1995, p. 163)

Ele estabelece como contraponto a capoeira angola, que conservaria um “*ethos* popular” ligado ao domínio da rua, reino do indivíduo, impessoal, em que “cada um cuida de si”, segundo Roberto DaMatta (1997). Esse universo social seria semelhante ao descrito por Antônio Cândido (1970) como “liberto do peso do erro e do pecado”, caracterizado por uma “dialética da ordem e da desordem”, um “balanceio entre o bem e o mal” em que “os extremos se anulam” e “como todos têm defeitos, ninguém merece censura”. De acordo com Luiz Renato Vieira, “as rodas da antiga Capoeira Angola nos remetem a um universo social dotado de regras próprias e de uma ética muito peculiar, que aqui tentamos caracterizar como uma espécie de ‘ética da malandragem’(...). Sendo a rua o seu *locus* preferencial, a manifestação da capoeira angola estava sujeita a toda uma gama de determinações sociais” (1995, p.119).

Segundo Letícia Reis, tal estudo adota a perspectiva dos capoeiristas, ao classificar a capoeira angola como tradicional e a regional como racionalizada, moderna. Destacando a ambiguidade da capoeira, a autora identifica essa dicotomização como parte de uma “luta política por definições de identidades e diferenças”, constituindo “duas estratégias possíveis para a inserção social dos negros naquele momento histórico” (2010, p. 83). Acreditamos que

Letícia Reis acertou em cheio ao apontar que o processo de modernização – poderíamos, também, dizer racionalização, desencantamento e embranquecimento, embora cada conceito mereça sua análise em particular - diz respeito a toda a capoeira. A capoeira angola dos dias atuais também vive seu processo de racionalização. Entretanto, ao equiparar a capoeira angola e a regional como duas opções negras de esportivização, ela deixou de pontuar diferenças fundamentais em suas formas de lidar com a modernidade, o capitalismo, o racionalismo eurocêntrico, a influência da ginástica, da educação física, das lutas e artes marciais, etc. Estas diferenças são profundas, e não podemos deixá-las passar “em branco”.

Acreditamos que os *insights* apresentados por Luiz Renato Vieira são fecundos e merecem ser desenvolvidos em mais direções. Dialogando com estas perspectivas, pretendemos avançar.

O ideário dominante, a razão instrumental colonial, enfrentou o potencial subversivo da capoeira de diferentes formas. O Código Penal de 1890 criminalizou sua prática, num combate direto aos grupos que propiciavam o ativismo negro através do “Partido Capoeira”, apelido dado pela imprensa às maltas de capoeira analisadas por Carlos Eugênio Líbano Soares (1999). Apesar desta proibição, houve membros dos estratos sociais dominantes que travaram contato com a capoeira e tentaram “traduzi-la” para sua classe social, desvestindo-a de seu contexto histórico-cultural. Letícia Reis a elas se refere como propostas “brancas e eruditas” de esportivização da capoeira.

Um dos primeiros textos é o famoso *Guia do Capoeira ou Gymnastica Brasileira*, de 1907, assinado apenas pela sigla ODC (que seria Ofereço, Dedico e Consagro à Distinta Mocidade). Sobre ele, comenta André Lacé Lopes: “Livro duplamente misterioso. Pelo seu autor que não quis aparecer e, sobretudo, pelo seu desaparecimento da Biblioteca Nacional”<sup>10</sup>. Correm versões sobre seu autor. Uns, como Liberac Pires (2010), especulam que seria uma obra póstuma do primeiro-tenente da Marinha José Egydio Garcez Palha (1850-1898). Outros atribuem ao advogado Coelho Neto (1864-1934). O texto não apenas reproduz os preconceitos vigentes em relação aos capoeiras, como também pretende utilizar o método da capoeiragem distanciado do seu ambiente cultural e de forma totalmente desvinculada dos seus praticantes tradicionais. Tratar-se-ia do que hoje se chama de apropriação cultural. Fala do empenho em “levantar” a capoeiragem, nivelando-a “ao soco inglês, à savate francesa, à luta alemã” (1907, p. 3). O autor prefere não adentrar no debate racial, tão presente em sua época, e não identifica

---

<sup>10</sup> <http://www.atlasesportebrasil.org.br/textos/69.pdf>

a capoeiragem com os negros, a África ou a escravidão, citando apenas que “seus antigos praticantes eram os valentes de outrora sendo que muitos deles haviam nascido no século passado e falecido recentemente com idade avançada” (1907, p. 2). Em suas palavras, “[...] o capoeira é representado pelo desgraçado vagabundo, trouxa, cachaça, gatuno, faquista ou navalhista” (1907, p. 3), demonstrando claramente os preconceitos de classe que o levavam a desprezar os protagonistas daquela luta que ele se dispunha a ensinar.

Coelho Neto (1864-1934), advogado maranhense radicado no Rio, capital da Corte, militante abolicionista e republicano, era um destes ricos entusiastas da capoeiragem. Relata que teve em 1910 a iniciativa, com outros dois colegas, de enviar um projeto de lei à Câmara dos Deputados “tornando obrigatório o ensino da capoeiragem nos institutos oficiais e nos quartéis” (2009, p. 93). Tal projeto, entretanto, foi descartado. Segundo Coelho Neto, o jogo da capoeiragem não era valorizado em nossa terra pelo simples fato de ser brasileiro. Utilizando-se de argumentos nacionalistas, é talvez um dos primeiros a falar da capoeira como esporte nacional. Dialogando com um jornalista que publicara o artigo “Cultivemos o jogo de capoeira e tenhamos asco pelo do box”, afirma: “Todos os povos orgulham-se dos seus esportes nacionais (...) O francês tem a savate, tem o inglês o boxe; o português desafia valentes com o sarilho do varapau; o espanhol maneja com orgulho a navalha catalã, também usada pelo ‘fadista’ português; o japonês julga-se invencível com o seu jiu-jitsu” (2009, p. 89). A prática da capoeira, para ele, seria uma questão de patriotismo, e a resistência à mesma parece constituir o que muitos anos depois seria classificado como “síndrome de vira-latas”. Em tempos em que a internacionalização da capoeira era algo distante e improvável, profetizava: “É pena que não haja um brasileiro patriota que leve a capoeiragem a Paris, batizando-a, com outro nome, nas águas do Sena” (2009, p. 94). E brinca:

Viesses-nos ele com rótulo estrangeiro e tê-lo-íamos aqui, impando importância em todos os clubes esportivos, ensinado por mestres de fama mundial que, talvez, não valessem um dos nossos pés rapados de outrora que, em dois tempos, mandariam um Firpo ou um Dempsey *ver vovó*, com alguns dentes a menos e algumas bossas de mais. (NETO, 2009, p. 93)

Em 1928 aparece uma publicação que aprofunda e sistematiza essas tendências apontadas anteriormente. Trata-se do livro *Gymnastica Nacional (Capoeiragem) Methodisada e Regrada*, de Annibal Burlamaqui (Zuma). A apresentação, escrita por Mário Santos, explicita a concepção esportiva e nacionalista já apontada nas obras anteriores, lamentando que no Brasil já aconteçam “campeonatos de remo, natação, foot-ball, basket-ball, box, luta romana, tennis,

athletismo em geral”, mas que “até hoje nada se tenha feito em prol do sport nacional”. E afirma: “o livro de Zuma vale por um grito de brasilidade”.

Os projetos de apropriação cultural da capoeira pela educação física, esporte, forças armadas e aparelhos de repressão do Estado têm aí suas raízes, seu surgimento, mas são processos que se estendem no tempo, de forma não contínua, protagonizados por diferentes autores ao longo da história. Na Bahia também proliferariam iniciativas neste sentido, e, apesar de não ter sido comprovadamente utilizado, o trabalho de Annibal Bulamarqui não passou despercebido. Em 1936, quando o Mestre Bimba levou sua recém-criada luta regional baiana, ou capoeira regional, para as lutas de ringue no Parque Odeon, na Praça da Sé, ele cita o método Zuma como uma forma de legitimação. Em seu depoimento, que aparece no jornal *Diário da Bahia* de 13/03/1936, ele afirma que “A capoeira d’Angola apenas poderá servir para demonstrações rithmadas e não para lucta em que a força caracterizará a violência, e a agilidade a Victoria”. E faz uma referência que despertará diferentes interpretações: “A polícia regulamentará estas demonstrações de capoeira de accordo com a obra de Annibal Burlamaqui, (Zuma) editada em 1928 no Rio de Janeiro”.

Um artigo publicado na *Revista Mundo Capoeira* (nº. 1, maio de 1999), intitulado “Nem só de Bimba é a regional”, afirmava ter Mestre Bimba se baseado no método Zuma para construir sua luta regional baiana. Referindo-se a uma entrevista com Sérgio Vieira - fundador da CBC -, assim afirmava: “O capoeirista [Bimba] recebeu outras influências. Aprendeu uma nova forma de fazer capoeira, de modo já desportivo, entre o final dos anos 20 e o começo da década de 1930, no Rio de Janeiro, com o capoeirista Annibal Burlamaqui, conhecido como Zuma”. Tal equívoco foi contraposto pelo Mestre Damião (Esdras Magalhães dos Santos)<sup>11</sup>, afirmando que o Mestre Bimba teria ido ao Rio somente em 1949, e que nunca tivera contato, portanto, com o trabalho de Burlamaqui. Esta versão, de que Bimba teria sofrido influência da capoeira carioca, não é, entretanto, exclusiva deste professor, e Jorge Amado comenta em seu livro *Bahia de todos os Santos*:

Há alguns anos os arraiais da capoeira, na Bahia, foram palco de uma grande e apaixonante discussão. Acontece que mestre Bimba foi ao Rio de Janeiro mostrar aos cariocas da Lapa como é que se joga capoeira. E lá aprendeu golpes de catch-as-catch-can, de jiu-jitsu, de box. Misturou tudo isso à capoeira de Angola, aquela que nasceu de uma dança dos negros, e voltou à sua cidade falando numa nova capoeira, a capoeira regional. Dez capoeiristas dos mais cotados me afirmaram, num amplo e democrático debate que travamos sobre a nova escola de mestre Bimba, que a “regional” não merece

---

<sup>11</sup> [http://www.capoeiradobrasil.com.br/liga\\_2.htm](http://www.capoeiradobrasil.com.br/liga_2.htm)

confiança e é uma deturpação da velha capoeira “angola”, a única verdadeira. (AMADO, 1944, p. 171).

Rebatendo ainda essa ideia, Mestre Damião comenta que os alunos do Mestre Bimba tiveram acesso à obra, mas não a utilizaram. Neste momento, 1936, Bimba era ainda jovem e pouco conhecido, e ganhou notoriedade e expandiu seu trabalho a partir de sua fama como campeão invicto destas lutas de ringue. Algumas pesquisas apontam a importância dos alunos acadêmicos do Mestre Bimba na formatação da capoeira regional e seus rituais, como formatura e especialização. Seu primeiro aluno, Sisnando Lima, seria lutador de artes marciais e teria ajudado o Mestre Bimba a desenvolver as defesas contra agarramento, dando origem à famosa “cintura desprezada”, até hoje objeto de tantas polêmicas na capoeira. Segundo Mestre Damião, “Mestre Decânio [...] contou-me que Cisnando [...] possuía o Método de Annibal Burlamaqui. Entretanto, nada deste método foi utilizado por eles (Cisnando/Bimba) durante a criação da referida luta”.

Apesar de Sérgio Vieira ter apontado o Mestre Bimba como o grande responsável pela racionalização da capoeira, este apenas iniciou um processo que se aprofundará nas gerações posteriores. Na Bahia um dos grandes responsáveis por este processo foi o Mestre Carlos Senna. Reservista da Aeronáutica, formado em contabilidade, Carlos Senna iniciou sua prática de capoeira em 1949 com o Mestre Bimba, sendo formado em capoeira regional no ano seguinte. Fez parte da apresentação de capoeira feita pelo Mestre Bimba e alunos ao então presidente da república Getúlio Vargas, em 1953, no Palácio da Aclamação. Em 1954 foi nomeado Diretor Técnico do Centro de Cultura Física Regional - a academia do Mestre Bimba -, mas no ano seguinte rompeu com o mesmo e fundou sua própria escola, o Centro de Pesquisa, Estudo e Instrução Senavox, propondo a criação de um novo estilo de capoeira, em tese mais avançada que a regional, que seria a “capoeira estilizada”.

Obcecado com a institucionalização desportiva da capoeira, Mestre Senna criou uma indumentária específica, com o uso do abadá; introduziu graduações com fitas, inspirado nas artes marciais orientais, e criou a famosa saudação “Salve!”, de inspiração tipicamente militar. Ousaríamos dizer que foi um intelectual orgânico a serviço de um projeto de racionalização da capoeira que não era dirigido por um grupo em específico, mas disputado por diferentes segmentos que representavam esse “espírito de época”.

Na introdução ao livro *Capoeira Percurso*, o jornalista Virgílio de Sá se refere a Senna descrevendo “o fascínio que, desde cedo, sentiu pela Capoeira, não como forma de luta, mas como veículo de aprimoramento eugênico (ele não se expressou assim, mas quis dizer isso)”

(SENNA, 1990, p.16). O Brasil foi o primeiro país latino-americano a ter um movimento eugenista organizado, com auge nas décadas de 1930 e 1940, que se concentrou nas políticas sanitárias e higienistas, com grande influência sobre a educação física. Nunca deixou de ter também um caráter racista, influenciado pelas teorias racialistas do século XIX - das quais Nina Rodrigues foi um dos maiores representantes - e demonstrado pelas políticas de imigração que pretendiam um embranquecimento do país. Após o fim da II Guerra Mundial, entretanto, a associação da eugenia com o nazismo foi predominante, e este veio perdendo forças. Não deixa de ser curioso que Carlos Senna, um homem negro, tenha permitido estas palavras na abertura do seu livro.

O jornalista José Olympio da Rocha, ao falar sobre o mesmo livro na *Tribuna da Bahia* de 23/06/1991, classifica Senna como um “diplomata de qualquer país africano” que se destacaria nesta nossa “selva de africanismo”, e pretensamente o elogia: “ele que jamais aderiu ao ridículo dos cabelos a rastafari e sempre conviveu com gravatas finas e elegantes *blazers* feitos sob medida”. O racismo do colunista também se revela quando protesta contra “os marginais que jogam capoeira no Terreiro de Jesus”.

Em artigo deste livro, Senna revela uma visão essencialista sobre as raças, em que reafirma o mestiço como criador da capoeira, por supostamente ter mais inteligência que o negro e mais agilidade que o branco, argumentando que “a penetração significativamente importante veio dar-se através da figura do mestiço negro que com a visão social e educacional mais exercitada que o negro-escravo e com maior destreza e força física dirigida que o branco [...] a fez desenvolver-se tecnicamente” (1990, p. 34). Suas palavras também indicam a ideia de que a capoeira teria surgido espontaneamente da necessidade de defesa do escravo, que estaria aqui como uma *tabula rasa*, não trazendo conhecimentos prévios, saberes ou memórias corporais, oriundos de África. Em sua visão, a capoeira “simplesmente brotou dos Quilombos, gerada no casamento da violência da raça branca dominadora com a necessidade físico-espiritual de defender-se da raça negra escravizada” (SENNA, 1994). Na observação dos animais, teriam desenvolvido a prática “aceitando racionalmente os sentidos da irracional qualidade particular de autodefesa do macaco, da onça, da raposa e da aranha”.

Talvez fazendo referência à Guerra do Paraguai (1864-1870), ou aos autores cariocas anteriormente citados, atribui aos militares um papel preponderante na capoeira, afirmando que “a consolidação da atividade capoeirística deu-se através da visão marcial do profissional militar que enxergou na capoeira a arma que os mesmos prescindiam para o combate corpo-a-corpo nas batalhas que se travavam com países hostis à nossa soberania” (1990, p. 33).

Uma notícia no jornal *Tribuna da Bahia* de 04/03/1976 afirma que sua academia aboliu o uso do berimbau nos seis primeiros meses de aprendizado a fim de “interromper o condicionamento capoeirista-berimbau”. O artigo, que expressa o pensamento de Senna sem, entretanto, trazer sua fala direta, afirma que desta maneira o aluno aprenderia mais rapidamente, uma vez que “quando o berimbau é introduzido ele se sente mais solto e começa a agir mais espontaneamente”. Aqui vemos claramente o ideário de racionalização desportiva aplicado ao corpo do capoeirista, que deve ser formatado, doutrinado, disciplinado, perdendo espontaneidade e capacidade de improvisação. Esse projeto será posteriormente aprofundado nos megagrupos de capoeira contemporânea do Sudeste.

Carlos Senna orgulha-se de ter contribuído com a penetração da capoeira em níveis sociais mais elevados, afirmando que “A capoeira encontrou o seu caminho definitivo para a sociedade através do Senavox que na década de 60 a fez adentrar para salões dos principais clubes de Salvador, tais como Bahiano de Tênis e Associação Atlética da Bahia” (1990, p. 42). Ao ler estas palavras, não podemos deixar de lembrar da música *Tradição*, de Gilberto Gil, em que o mesmo canta: “No tempo que preto não entrava no Bahiano nem pela porta da cozinha”. A inserção da capoeira nestes espaços sociais através de um homem negro não deixa de ser um avanço para a capoeira e para a diminuição das discriminações raciais na Bahia.

## **Esportivização**

Interessa-nos entender como a capoeira foi se adaptando às estratégias do poder ao longo da história, em busca por sobrevivência, legitimação social e mobilidade de classe. Assim, a prática da capoeira em locais fechados, constituindo escolas; o afastamento do mundo das ruas, do álcool e da malandragem; o estabelecimento de uniformes; foram alguns elementos adotados pelas lideranças da capoeira baiana a partir da década de 1930 para aproveitar as brechas oferecidas pelo Estado e pela sociedade. Estes mestres foram os primeiros a se encantar com o discurso do esporte, e as possibilidades que aí se ofereciam para a capoeira. Os mestres souberam gingar com a colonialidade para preservar a magia de suas expressões culturais. Apesar dos diferentes projetos possíveis apresentados à comunidade da capoeira, podemos afirmar que o projeto de esportivização que realmente teve sucesso e se tornou hegemônico até os nossos dias foi operado por capoeiristas baianos, como os mestres Bimba, Pastinha, Noronha, Maré e outros. A concepção de esporte que eles tinham, entretanto, não destoava das formas tradicionais de organização da capoeira e das expressões culturais de matriz africana.

O mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015) argumenta que a cosmovisão de cada povo determina o formato de sua organização social, suas instituições, manifestações culturais e esportivas. Em sua perspectiva culturalista, “manifestações de matriz euro-cristã monoteísta trabalham o coletivo de forma segmentada e as manifestações afro-pindorâmicas politeístas trabalham o indivíduo de forma integrada” (SANTOS, 2015, p. 42). Ele compara o formato de organização da capoeira e do futebol, como formas de expressão que refletem cosmovisões bem distintas.

O jogo de futebol é regido por regras estáticas e pré-definidas, onde vinte e duas pessoas jogam, uma pessoa julga e milhares de pessoas assistem. Pode ocorrer que entre as pessoas que assistem exista alguém que jogue melhor que uma das vinte e duas pessoas que estão jogando. Mesmo assim dificilmente esse alguém poderá entrar no jogo.

Numa roda de capoeira, regida pelos ensinamentos de vida, podemos ter cinquenta pessoas jogando, uma pessoa ensinando e pouquíssimas assistindo. Entre as poucas pessoas que assistem pode haver alguma que nunca viu a capoeira. No entanto, se esta quiser, ela pode entrar na roda e jogar. Uma pessoa de qualquer sexo e de qualquer idade que não conheça nenhuma das duas modalidades tem muito mais probabilidade de ser convidada para entrar numa roda de capoeira que num jogo de futebol. Essa lógica excludente do futebol e inclusiva da capoeira estão presentes no dia a dia e fazem parte do processo organizativo da coletividade. Eis a importância das cosmovisões na organização das sociedades. (2015, p. 42)

Apresentaremos aqui não as concepções esportivas que são hegemônicas na capoeira, uma vez que a capoeira que conhecemos hoje é fruto dessa reorganização ocorrida na década de 1930. Os valores e visão de mundo dos capoeiristas serão apresentados no terceiro capítulo. Neste momento nos debruçaremos sobre as concepções desportivas que sempre tiveram uma relação conflitiva com a maior parte da comunidade da capoeira por seu caráter colonizador e impositivo, por carregarem uma lógica de organização substancialmente distinta da tradicionalmente utilizada pelos capoeiristas.

Oriunda da aristocracia inglesa do século XIX, a concepção de esporte rapidamente se transformou em um fenômeno mundial, constituindo-se na “forma hegemônica da cultura corporal de movimento”, ou na “forma da cultura corporal de movimento que é funcional para a atual hegemonia” (BRACHT, 2005, p. 65). Dentro do esporte, sua faceta mais competitiva, o esporte de alto rendimento, veio progressivamente tornando-se a faceta dominante, impondo-se como única no imaginário popular. O autor sugere caminhos para se pensar como os valores esportivos, oriundos de determinado contexto histórico, são naturalizados, podendo constituir uma ideologia.

É importante ressaltar que muitos dos elementos característicos da sociedade moderna, no caso capitalista industrial, vão ser incorporados e/ou estão

presentes no esporte: orientação para o rendimento e a competição, a cientifização do treinamento, a organização burocrática, a especialização de papéis, a pedagogização e o nacionalismo – este último sendo central para a expansão do esporte promovida pelo movimento olímpico. (BRACHT, 2005, p. 100)

A construção da hegemonia esportiva pode ser pensada como um processo de disciplinamento dos corpos, um biopoder a colonizar as culturas culturais subalternas e inseri-las em uma lógica cultural racional, moderna, capitalista e eurocêntrica. O Brasil, como a maior parte dos países ocidentais, adota um modelo neocorporatista, burocrático e centralizado de administração do esporte. Segundo Regini (1992), no sistema neocorporatista os interesses da sociedade civil são organizados em associações com funções específicas, gestão hierárquica e centralizada. Entretanto, o Estado lhes concede reconhecimento institucional e o monopólio da representação setorial, delegando-lhes funções públicas.

No Brasil esta organização, ou controle, se inicia através do Decreto-Lei nº 3.199, de 1941, que cria o Conselho Nacional de Desportos (CND) e estabelece a nossa primeira legislação sobre o assunto. De acordo com Jaqueira (2010, p. 164), a partir deste momento, “diversos foram os dispositivos que produziram efeitos sobre as modalidades do ramo pugilístico, que passaram a incluir no seu rol de expressões, entre 1949 e 1953, a modalidade Capoeira”. E é do Rio de Janeiro que partem as primeiras tentativas de institucionalização.

Das Federações afiliadas à Confederação Brasileira de Pugilismo, foi a Carioca de Pugilismo aquela que nos anos 60 do século XX se dispôs a *controlar as atividades da Capoeira* enquanto manifestação desportiva, compreendendo a necessidade de se iniciar um processo abrangente e estruturado visando a sua regulamentação. (2010, p. 165)

Em 1968 e 1969, em plena ditadura militar, aconteceram no Rio dois simpósios nacionais sobre capoeira, promovidos pela comissão de desportos do Ministério da Aeronáutica, a fim de padronizar nomenclaturas e técnicas. Presente no simpósio, Mestre Itapoan relata a reação de Mestre Bimba, que não aceitou o pretensão protagonismo federal nas redefinições dos rumos da capoeira: “sentiu-se magoado quando a maioria dos presentes ao Simpósio começou a falar em unificação, regras e outros ‘modismos’: a Capoeira Regional que ele criou e deu força não podia desaparecer assim, por causa de uma pretensa evolução” (ALMEIDA, 1982, p.21).

Já neste momento, se constitui uma polarização entre a federação carioca, que propunha uma capoeira disputada em moldes semelhantes ao do boxe, e os capoeiristas baianos, que pretendiam uma esportivização que incluísse os aspectos “folclóricos” e culturais da capoeira. A capoeiragem carioca tinha como uma de suas grandes referências o trabalho de Sinhozinho

(Agenor Moreira Sampaio, 1891 - 1962), que ensinava à classe média uma capoeira-luta sem ginga, roda, ritual ou musicalidade. Um de seus alunos, Rudolf Hermann, se destacaria e viria a escrever sobre a capoeira como esporte. Essa polarização está explícita nas diferentes propostas construídas, bem como nos debates travados na época:

A leitura dos documentos consultados confirma as disputas históricas travadas entre os praticantes da Capoeira dita folclórica incorporada de elementos melódicos e a Capoeira pragmática. A supremacia desta última sobre a primeira nos raros combates realizados na primeira década do século XX por certo levou os representantes da Federação Carioca e da Confederação Brasileira de Pugilismo a valorizar uma em detrimento da outra e não a sua conjugação, o que contribuiu para o surgimento, entre aqueles primeiros, do discurso de uma defesa feroz de uma representação social imaginada de pureza e tradição da luta nacional (JAQUEIRA, 2010, p. 167)

Podemos facilmente perceber, a partir da escrita da autora, a referência ideológica que a norteia, da capoeira como esporte de alto rendimento, para o qual seus fundamentos e rituais constituiriam mera sobrevivência folclórica dispensável.

Em 1972 uma portaria do MEC reconheceu oficialmente a capoeira como esporte. A capoeira foi vinculada então à Confederação Brasileira de Pugilismo que, através de seu Departamento Especial de Capoeira, instituiu um regulamento técnico para ela, que deveria entrar em vigor em 1º de janeiro de 1973. Como afirma Paula Silva (2002, p. 13), “os setores conservadores ligados ao meio capoeirístico buscam, de variadas formas, sua incorporação ao mecanismo de *ocidentalização* da cultura”. Mestre Senna louva essa iniciativa, ao afirmar que “Surgiu entre a morte do Mestre Bimba e hoje, uma luz no fundo do túnel. A luz veio através do Conselho Nacional de Desportos que no ano de 1973, através do Relator Gal. Jair Jordão Ramos, com a provocação e subsídios enviados pelo Centro de Pesquisas, Estudos e Instrução de Capoeira Senavox, a sancionar a nossa Arte Marcial como Esporte” (1990, p. 46).

Se dá a partir deste período uma verdadeira queda de braço entre os militares que comandavam a Confederação Brasileira de Pugilismo e os mestres de capoeira. Aqueles queriam enquadrar a capoeira em um formato de luta competitiva, objetivamente mensurada, com unificação e padronização de movimentos e marcação de pontos. Os capoeiristas que apostavam nesse formato de esporte de competição tinham outras ideias de como deveriam ser as lutas, se afastando do modelo do boxe e do judô e tentando criar um formato mais afim com a dinâmica da capoeiragem. Por muito tempo, se apostou neste formato esportivo. Criaram-se graduações nas cores da bandeira brasileira, unificou-se uma indumentária nacional (o abadá de helanca), mudaram as metodologias de treinamento, o que veio ocasionando uma série de transformações na estética e corporeidade da capoeira.

O Regulamento Técnico<sup>12</sup> do Departamento Especial de Capoeira da Confederação Brasileira de Pugilismo era extremamente detalhado em relação à organização desportiva da capoeira, tentando encaixar estes capoeiristas em um formato substancialmente diferente do vivido no cotidiano das rodas. Segundo o artigo 10º, a exigência para se submeter ao exame de contramestres (cordel verde, amarelo e azul, nesta graduação) era de 19 anos de idade e 5 anos comprovados de prática, tempo incredivelmente curto para as dinâmicas tradicionais de organização da capoeira. Os locais de competições estariam isolados do público por grade, sendo permitida apenas a entrada de diretores de espetáculos, diretores de combates, médicos de plantão, locutor, cronometrista, árbitros, assistentes técnicos e instrumentistas. Os atletas foram divididos por peso, à semelhança do boxe. Os jogos (ou combates, como estipulava o regulamento) duravam apenas 2 minutos. O artigo 82º proclamava: “Os atletas cumprimentarão a Bandeira Nacional, as Autoridades, o público e o adversário antes e depois do combate, levando a mão direta ao peito esquerdo, dizendo pausadamente a palavra ‘Salve’ e voltando em seguida o braço à posição normal”.

Mestre Senna, em seu livro, demonstra descontentamento com a condução realizada pela CBP: “Com o advento da capoeira esporte oficializada, foram inaptamente realizadas competições nacionais sobre o patrocínio da madrastra Confederação Brasileira de Pugilismo, de eventos empíricos e oportunistas” (SENNA, 1990, p. 45). Os embates entre a Bahia e o Sudeste por qual modelo de organização desportiva seria adotado foram brevemente abordados em minha dissertação de mestrado. Na velha Bahia, “terra da mandinga e do dendê”, se gestaram também propostas de racionalização e controle da capoeira pela ótica desportiva.

Em seu livro, Mestre Aristides conta como se iniciou esse processo na Bahia, e que os angoleiros teriam participado apenas da primeira reunião, não voltando mais após saber do que se tratava.

Em 1974, a Confederação Brasileira de Pugilismo solicitou da Bahia um estatuto e o regulamento para que a capoeira pudesse se estruturar como um esporte. E essa incumbência foi dada ao doutor Ângelo Decânio, que, junto com todo o grupo remanescente, Carlos Sena, Vermelho 27, Acordeon, Saci, Cascavel, Itapuã e eu, atendeu à solicitação (...)

Carlos Sena trouxe a proposta da terminologia da graduação de fita. Ezequiel a de faixa, Vermelho 27, a de lenço, Acordeon, a de cordão, embasado na literatura de cordel (...)

Esse artigo foi enviado e meses depois recebemos uma notícia de que um funcionário da confederação, enciumado porque a capoeira carioca não havia participado de nenhuma dessas decisões, mudou arbitrariamente a

---

<sup>12</sup> Tive acesso apenas à versão de 1985.

terminologia cordão para cordel e oficializou o artigo. (MERCÊS, 2016, p. 67).

Mestre Aristides reafirma que o primeiro sistema de graduação com as cores da bandeira foi criado na Bahia e posteriormente modificado no Rio, quando a ordem das cores foi alterada. Ele conta que no primeiro campeonato brasileiro de capoeira, realizado em São Paulo em 1975, não pôde participar como atleta, mesmo tendo se destacado nas eliminatórias, por ter se machucado uma semana antes da viagem. A tentativa de estabelecer critérios objetivos para a vitória no jogo sempre foi um problema. O mestre conta uma das situações em que o voto dos juízes não coincidiu com o acontecido na roda da vida.

Na semifinal caiu Filhote de Onça e um cara chamado Trivelato, lutador de luta livre. Filhote de Onça deu pau no cara pra caramba, o cara caiu lá, então Filhote se empolgou, saiu da roda, ficou gingando fora da roda e dando risada. O cara voltou pra roda e ficou em pé, parado. Filhote foi desclassificado e perdeu! Porque não podia sair da roda.  
(Mestre Aristides)

Prova de que a vida não cabe nos frios e objetivos critérios competitivos. A tentativa de imposição desse formato ao conjunto da capoeira contou com uma resistência por vezes silenciosa e não declarada.

No *Correio da Bahia* de 21/04/1979, uma reportagem de página inteira estampava a manchete: “Capoeira – esquecida na Bahia, renasce no Sul”. O texto critica o mercado folclórico da capoeira, apontando a organização desportiva como único caminho viável. Transparece na matéria não apenas a disputa entre a Bahia e o Sudeste, que controlava a Confederação Brasileira de Pugilismo, mas entre segmentos da capoeira baiana e a Federação Baiana de Pugilismo, que, abrangendo o boxe e a capoeira, resistia a conceder autonomia a esta última. O fato de ter sete associações filiadas e totalmente regularizadas - dentre elas a Orixás da Bahia, do Mestre Nô, um grupo de capoeira angola - faria jus à criação de uma federação baiana de capoeira, mas o presidente da FBP, Fauzi Abdala João, utilizava de subterfúgios para postergar este momento. A reportagem ainda menciona: “Outra dificuldade é apontada por Carlos Sena: a desorganização interna das associações que resistem em seguir as normas traçadas há anos pela Senavox”. Como se, para serem consideradas organizadas, as academias fossem obrigadas a se enquadrar nessas normas, por outros definidas. Poderíamos aqui ecoar a canção dos Titãs: “Quem quer manter a ordem? Quem quer criar desordem?”. O *Jornal da Bahia* de 22/01/1978 trazia uma matéria sobre organização desportiva da capoeira com o título: “Capoeiristas não sabem que já têm regulamento definido”, como se o não enquadramento dos capoeiristas nestes regulamentos fosse apenas uma questão de ignorância. Creio que a posição de

muitos poderia ser expressa através de um bordão que costumava utilizar na infância: “não sei, não quero saber e tenho raiva de quem sabe!”. Os segmentos da capoeira que não embarcaram nessa onda desportiva - a ampla maioria - não ocuparam espaço em jornais nem se preocuparam em elaborar críticas, justificativas e contrapontos a estas propostas, apenas as ignoraram.

Mestre Aristides argumenta que o atual modelo hegemônico na capoeira, de realizar seus eventos no formato de batizado e troca de cordões, teria sido “sua culpa”. Mestre Bimba criou o ritual do batizado que era algo simples; a primeira vez em que o novato entrava na roda e recebia um apelido, em um dia comum de treino. A cerimônia especial era a formatura, quando os alunos recebiam sua medalha por terem completado o curso de capoeira regional. Hoje, na maioria dos grupos, o batizado consiste no grande evento anual em que são trocadas as graduações dos capoeiristas, diante de suas famílias e toda a comunidade, e principalmente dos outros mestres e capoeiristas que respaldam, com sua presença, a cerimônia e as graduações distribuídas. “Entre março de 86 e dezembro de 86 eu fiz parte de um programa, Show do Esporte, com Raimundo Varela, na TV Itapoan. Era feito no ginásio Antônio Balbino. Cada semana eu levava um mestre diferente, esse mestre era entrevistado e apresentava seu grupo”, conta o Mestre Aristides. A TV Itapoan, hoje parte do império da Record, retransmitia à época o SBT. Por este programa teriam passado mestres como Cobrinha Verde, Waldemar, Canjiquinha, Caiçara, Mário Bom Cabrito, Paulo dos Anjos, Boca Rica, dentre outros. Mestre Aristides conta que levou seu grupo, ACAL – Associação de Capoeira Arte e Luta, durante duas semanas seguidas. “Na primeira semana eu mostrei o batizado como algo exclusivo da capoeira regional. Na semana seguinte eu mostrei o exame de cordão e falei sobre graduações. Mas só que eu mostrei isso num programa só. O que foi que o capoeirista leigo fez? Juntou!”.

Mestre Bola Sete aponta um dos motivos para a não participação dos angoleiros neste processo. Além dos valores que esse modelo pressupunha estarem em total descompasso com a dinâmica tradicional da capoeira, os angoleiros, por não serem acadêmicos, não tendo em sua maioria instrução formal, foram totalmente alijados da liderança e condução do processo, mesmo sendo mais velhos e, portanto, autoridades reconhecidas no campo da capoeira. “As mesas eram compostas por Itapuan, Xaréu, Saci, Aristides, Capitão Evilásio, um vereador... mas nenhum angoleiro! E olhe que tavam sentados na assistência os mestres Pastinha, Noronha, Cobrinha Verde, Canjiquinha, Caiçara, e nenhum deles sentava na mesa”. Mestre Bola Sete conta como um militar confessou-lhe que um dos objetivos de sua atuação junto à organização da capoeira seria embranquecê-la.

O capitão me via lá sempre ao lado de Pastinha nas reuniões, aí me chamou

no quartel, lá no Dendezeiro e falou “olha rapaz, eu tô lhe chamando aqui porque eu sempre vejo você ao lado do mestre e você vai ser um parceiro meu aqui, e a minha pretensão é o seguinte: é embranquecer a capoeira”. Ele falou assim, bem claro, não foi negoço de subterfúgios não!

(Mestre Bola Sete)

O que seria este embranquecimento pretendido pelo militar que contribuía com a organização da capoeira em formato desportivo? Como esse acontecimento se deu há cerca de quatro décadas, temos que lembrar que os sentidos desta fala não são necessariamente os mesmos que daríamos hoje. Seria muito difícil que alguém confessasse semelhante intenção em nossos dias, mesmo que tal ideário orientasse sua prática. É possível que o capitão estivesse pensando em “elevar o nível social” da capoeira, trazendo mais pessoas brancas, “bem-nascidas” - isto é, em famílias com certo padrão de renda - para sua prática. Mas é bem possível que estivesse se referindo também à própria dinâmica de organização sócio-política da capoeira. Não podemos ser inocentes no sentido de acreditar que o investimento da ditadura militar em esportivizar a capoeira tenha sido algo casual e desinteressado. Podemos perceber neste momento o Estado a exercer seu poder estrutural, orientando, oferecendo caminhos para que os antigos rebeldes enquadrem suas práticas em formatos mais dóceis, produtivos e controlados. Em paralelo ao fortalecimento de uma perspectiva desportiva da capoeira, com exaltação de valores nacionalistas e disciplinares, há um intenso esvaziamento da capoeira enquanto prática cultural de resistência e luta do povo negro. A capoeira se desportiza e se despolitiza. Em termos mais contemporâneos, poderíamos pensar esse meio atlético e disciplinado como uma “capoeira sem partido”.

### **Projetos de regulamentação e controle**

Em 1992 é fundada a CBC, Confederação Brasileira de Capoeira, que aprofunda estas tentativas de normatização, padronização e controle da arte-luta, operadas em sua maioria por burocratas do esporte. Em 1995, ano em que a CBC é reconhecida pelo Comitê Olímpico Brasileiro, ela articula o primeiro projeto de regulamentação legal da capoeira. O PL 85-1995, do deputado José Coimbra (PTB/SP), estabelece que “Fica reconhecida a profissão de ‘Mestre de Capoeira’, cuja regulamentação será feita de acordo com o que estabelece o Art. 3º desta Lei”. E em um substitutivo, apresenta suas intenções: “Art. 3º A capoeira será ensinada por portador de Certificado de Registro Nacional de instrutor de Capoeira, expedido pela Confederação Brasileira de Capoeira”. Posteriormente vários outros projetos serão propostos

com o mesmo objetivo, como os PLs 7150/2002 e 31/2009, de Arnaldo Faria de Sá, e o PL-2858/2008 de Carlos Zarattini, que analisaremos a seguir. São tentativas de regulamentar a prática profissional da capoeira a partir de uma entidade burocrática centralizada, com o estabelecimento de critérios padronizados, objetivos e racionais para a emissão de graduações. Ou seja, uma clara tentativa de controle e enquadramento, um exercício do poder colonial.

Não deixa de ser sintomático o perfil conservador dos parlamentares que propuseram os principais projetos de lei de regulamentação da capoeira. José de Castro Coimbra (Coxim – MS, 1930), médico e advogado, transitou pelo PTB, ARENA, PMDB e PFL. Vereador, deputado estadual e federal, foi da base de apoio da ditadura militar, do governo Orestes Quécia e do governo FHC, tendo apoiado os processos de privatização que ficariam posteriormente conhecidos como a “privataria Tucana”, título do livro do jornalista Amaury Ribeiro Júnior (2011). Curioso que, apesar do seu perfil conservador, tenha apresentado um projeto de lei que descriminaliza a mudança de sexo e permite a mudança de nome em tais casos. Em sua atuação parlamentar, não parece ter atuado em termos de políticas desportivas ou culturais. Como não se reelegeu em 1998, o projeto de lei foi reapresentado por um colega de partido.

Advogado e radialista, Arnaldo Faria de Sá (São Paulo, 1945) se projetou politicamente apresentando um programa sensacionalista na TV Record. Foi candidato a vice-prefeito de São Paulo na chapa de Paulo Maluf, um dos fundadores do PRN e articulador da candidatura de Fernando Collor. Foi secretário de esportes do governo Maluf, fez parte do PFL e do PPB antes de voltar ao PTB, tendo sido deputado por sete mandatos. Foi presidente da Associação Portuguesa de Desportos, clube poliesportivo paulista, e membro suplente da comissão especial destinada a reformular a Lei Pelé, o estatuto de defesa do torcedor e demais legislações voltadas ao futebol e ao esporte.

Já Carlos Zarattini (São Paulo, 1959) vem de outro perfil político/ideológico. Economista e especialista em Engenharia de Transportes, fez parte da oposição sindical dos gráficos em São Paulo. Foi vereador, secretário do governo Marta Suplicy, deputado estadual e federal, sempre pelo PT. Não tem em seu histórico participação em formulação de políticas culturais ou desportivas.

O PL 7150/2002, de Arnaldo Faria de Sá (PTB/SP), teve uma formulação bastante semelhante ao 85-1995, que lhe deu origem. Seus 4 artigos falavam:

Art. 1 É reconhecida a prática da capoeira como profissão, na sua manifestação como dança, competição ou luta.

Art. 2 É considerado atleta profissional, nos termos do capítulo V da Lei nº 9.615, de 24 de março de 1998, o capoeirista, cuja atividade consiste na participação em eventos públicos ou privados de capoeira mediante remuneração.

Art. 3 Os mestres capoeiristas devem ser inscritos na CBC– Confederação Brasileira de Capoeira.

Art. 4 Esta lei entra em vigor na data de sua publicação.

Uma emenda anexada ao projeto sugeriu uma pequena, mas importante supressão: “apenas o seu artigo 3.º, ao impor a inscrição dos mestres capoeiristas na Confederação Brasileira de Capoeira – CBC, uma instituição privada, cria uma indesejável reserva de mercado, conflitando com o princípio do livre exercício de qualquer trabalho, ofício ou profissão”. O projeto foi reapresentado como PL 31/2009, com exclusão do artigo que falava do CBC, como anteriormente indicado, e passou por diversas comissões, até ser arquivado em dezembro de 2018, ao final da legislatura corrente. Esse foi o projeto que causou grandes polêmicas e batalhas, que cindiu ao meio a capoeira no Brasil. Apesar de vago e mal escrito, já deixava entrever do que tratava essa articulação: uma institucionalização da capoeira através do segmento capoeira-esporte e seus “atletas profissionais”.

O PL 2858/2008, do deputado Carlos Zarattini (PT-SP), avançava em detalhamento. Teve apensado a ele o PL 5222/2009, da senadora Lídice da Mata (PSB/BA), que declarava Mestre Bimba como patrono da capoeira brasileira. A articulação existente era para que o projeto de Zarattini fosse apensado ao PL 31/09, que avançou mais celeremente pelas comissões, e o substituiu, já que era mais completo; porém, o projeto foi apensado ao PL 50/2007, do deputado Neilton Mulim (PR/RJ). Este, por sua vez, “regulamenta as atividades dos profissionais de artes marciais, capoeira, dança, surf, Bodyboard e skate”, obrigando à “constituição de uma associação, liga, federação ou confederação” e à “fixação de uma regulamentação, pelas entidades, para os que forem exercer o ensino”, além de outros detalhes.

O projeto de Zarattini apresentava elementos que foram fortemente criticados por uma vasta parcela de capoeiristas. Primeiro, ele reconhece a atividade de capoeirista, afirmando que “aplica-se a todas as modalidades em que a capoeira se manifesta, seja como esporte, luta, dança, cultura popular e música”. Depois afirma que “ficam reconhecidos como Contramestre e Mestre os profissionais com dez anos ou mais na profissão”, tentando interferir na dinâmica própria dos grupos de capoeira, estabelecendo um critério objetivo unificado e com um tempo bem menor de formação do que o tradicionalmente adotado. Mas o detalhe mais questionado vem em seguida, ao afirmar que “ficam reconhecidas como profissão as atividades de capoeira nas modalidades luta e esporte”, e ao especificar o que é privativo do capoeirista profissional.

Ou seja, apenas os atletas seriam profissionais da capoeira, e os demais, amadores. E somente o atleta poderia dar aulas em escolas, academias.... todos os outros capoeiristas seriam meros praticantes voluntários. Todos os capoeiristas que não se identificam com o modelo capoeira esporte para competição seriam então excluídos e postos à margem do sistema, incluindo os mestres antigos, a capoeira angola, a capoeira de rua, a capoeira show e diversos setores das capoeiras regional e contemporânea, incluindo os que trabalham a capoeira numa perspectiva de educação.

A terceira versão deste projeto, articulada pelo III Congresso Nacional Unitário de Capoeira (CNUC) com apoio de setores da Fundação Palmares, seria tão polêmica que seus articuladores não tiveram coragem de protocolá-la no Congresso Nacional nem de a disponibilizar pela internet à comunidade. Ela foi entregue nas mãos da Senadora Lídice da Mata, como uma proposta de substitutivo, e a mesma prontamente a socializou com a militância da capoeira baiana<sup>13</sup>. Tratava-se de uma reedição do projeto de lei do sistema CREF/CONFEF, que queria criar uma reserva de mercado para os profissionais de educação física, estabelecendo que só poderia ensinar capoeira quem tivesse o referido diploma. Mas desta vez, o diploma em questão não seria o de Educação Física, mas o certificado da CBC – Confederação Brasileira de Capoeira, ou outro órgão semelhante a ser criado com este objetivo.

A minuta começava classificando a capoeira como “desporto de criação nacional”, na trilha do texto utilizado no Estatuto da Igualdade Racial. A capoeira angola, como manifestação cultural afro-brasileira, já estaria excluída, uma vez que não é desporto nem é de criação nacional, de acordo com a concepção da maioria dos seus praticantes. Em seguida, divide a capoeira em prática desportiva formal - regulada por normas nacionais e internacionais e pelas regras de prática desportiva - e prática desportiva não-formal. Ou seja, além de serem todos atletas, desportistas, só praticaria a capoeira “formalmente” quem se submetesse às regras e normas ditadas pelo “sistema de organização da capoeira”. Todos os outros seriam informais.

O texto também afirmava que a capoeira poderia ser organizada e praticada de modo profissional e não-profissional, e estabelecia como obrigatório para registro da “Atividade do Profissional da Capoeira” a apresentação de diploma de conclusão do ensino médio e “atestado de capacitação fornecido pela entidade de administração da capoeira legalmente constituída e formalizada”. Ou seja, para trabalhar com capoeira, além de ter que passar obrigatoriamente pela escola - já excluindo os velhos mestres que aprenderam na universidade da vida -, todos

---

<sup>13</sup><https://is.gd/A8QxtW>

os capoeiristas teriam que fazer um curso com a CBC ou entidade semelhante, para serem reconhecidos como profissionais da capoeira. Toda a capoeira do Brasil seria controlada, regulada, normatizada e padronizada por uma pequena casta instalada no eixo sudeste/centro-oeste. Podemos fazer uma analogia com a música cantada por Raul Seixas e Balão Mágico, criticando a burocratização que impede a livre expressão: “Tem que ser selado, registrado, carimbado, avaliado, rotulado, se quiser voar!”. Os antigos mestres, assim como seus discípulos formados pela capoeira e reconhecidos pela comunidade, teriam que ir ao sudeste fazer cursos com os novos “donos da capoeira”, pagar mensalidades e se submeter às suas regras e normas, padronizando a capoeira e extinguindo toda uma diversidade de estilos e linhagens que fazem ser tão rica essa herança ancestral.

Os artigos seguiam amarrando uma “Organização Nacional da Capoeira”, liderada por “entidades nacionais de administração da capoeira”. Ficaria a cargo do poder executivo “a criação do Conselho Nacional da Capoeira - CNC e da elaboração e implementação do Plano de Salvaguarda da Capoeira”. Um contrassenso, uma vez que as políticas de salvaguarda dos patrimônios culturais, sejam materiais ou imateriais, são conduzidas pelo IPHAN. Para retirar essas atribuições, seria necessário mudar não apenas a legislação, mas todo o desenho institucional das políticas públicas de patrimônio no Brasil. Essas entidades concentrariam repasses de recursos dos governos federal, estaduais e municipais, além de “recursos transferidos pelo Comitê Olímpico Brasileiro”, o pote de ouro almejado pelos atletas da capoeira, em um processo de articulação política que passaria pelo Ministério dos Esportes via Lei Pelé (Lei nº 9.615/1998), o modelo a inspirar o projeto. Aliás, a mesma, ao falar dos recursos do Ministério do Esporte em seu art. 7º, refere-se a “desporto de criação nacional”. Trata-se de uma referência direta à capoeira?

Ainda falando sobre os recursos, o artigo 14, copiado da Lei Pelé, afirmava que “Somente serão beneficiadas com isenções fiscais e repasses de recursos públicos federais [...] as entidades da Organização Nacional da Capoeira que: [...] IV - demonstrem compatibilidade entre as ações desenvolvidas para a preservação, promoção, aprimoramento e melhoria da capoeira e o Plano Nacional do Desporto.”

O que isto significaria? Que os grupos de capoeira que quisessem ter acesso a recursos teriam que se enquadrar no Plano Nacional do Desporto. O Estado brasileiro teria a prerrogativa de dirigir a linha de atuação de todos os grupos de capoeira do Brasil, com o dinheiro em uma mão e o chicote na outra. Esta é a típica ação do poder estrutural de que fala Wolf, que abre

algumas portas enquanto dificulta outros caminhos, conduzindo a comunidade de uma forma determinada.

Outras tentativas seguirão no mesmo caminho, como as que vieram após a Lei nº 9696 de 1998, que regulamentou a profissão de educação física. A nova entidade se aproxima do sistema CREF/CONFED, e nas palavras de Paula Silva (2002, p. 169), “a CBC representou, e ainda representa, uma ala que podemos designar como *conservadora* da Capoeira, que procurou aliar seus projetos ao setor também *conservador* da Educação Física”. O Conselho Federal e os Conselhos Regionais de Educação Física logo iniciaram uma campanha agressiva para aprisionar todas as manifestações da cultura corporal, como Capoeira, Artes Marciais, Dança, Yoga, Pilates, dentre outros, pretendendo estabelecer que somente os professores de educação física pudessem dar aulas de capoeira, e que os mestres já estabelecidos - e com direitos garantidos, portanto - tivessem que se filiar e pagar suas anuidades como “provisionados”. Depois de muita batalha, os capoeiristas conseguiram ganhar na justiça o direito de exercer livremente sua arte, mas até hoje tramitam no congresso nacional projetos de lei que tentam regulamentar de alguma forma a capoeira. Estas batalhas foram devidamente descritas na literatura acadêmica (COSTA, 2007).

Outro ato desta batalha foi uma resolução do Conselho Nacional de Esportes anunciada em plena ressaca de carnaval, que reconhecia a capoeira e outras artes marciais como atividades esportivas<sup>14</sup>. A Resolução nº 44 de 16 de fevereiro de 2016 foi amplamente comemorada e divulgada nos meios de comunicação em massa como uma grande oportunidade para se abrir mais um canal de recursos para a capoeira, vindos agora do Ministério dos Esportes.

A principal fala a anunciar a novidade, entretanto, tratava-se nada mais nada menos que o presidente do Conselho Federal de Educação Física (CONFED), entidade que há tempos tenta estabelecer uma ingerência indevida sobre a prática da capoeira. Na foto divulgada pelo CONFED a “marmotagem”<sup>15</sup> é escancarada! Além da branquitude explícita (dos quatro capoeiristas, três são bem brancos), o suposto “mestre”, com uma corda branca amarrada na cintura, segura errado um berimbau desarmado e de cabeça pra baixo!

---

<sup>14</sup> <https://is.gd/h7810J>

<sup>15</sup> Marmotagem – expressão utilizada no candomblé para designar a pessoa que finge receber uma entidade.



*Figura 1 - Capoeira fake celebra esportivização. Fonte: site do CREF*

A resolução trazia o seguinte texto:

Art. 1º As Artes Marciais/Lutas e a Capoeira reconhecidas em suas dimensões históricas e socioculturais como manifestações artísticas e culturais, quando práticas de atividades físicas que se manifestam através de processos metódicos e regulares de caráter competitivo, institucionalizado, realizado conforme técnicas, habilidades e objetivos que lhes dão forma, significado e identidade, e exercícios físicos objetivando o condicionamento físico e promoção da saúde, são consideradas esportes para fins de enquadramento ao campo das atividades desenvolvidas e regulamentadas no País.

Art. 2º Na dimensão esportiva, Artes Marciais/Lutas e a Capoeira, quando se candidatarem visando à obtenção de apoios financeiros e logísticos, junto ao Ministério do Esporte, ou a outros órgãos públicos, estejam constituídas através de organizações legalizadas enquanto componentes da área do Esporte, tal como se institucionalizam as demais modalidades esportivas, a saber: Ligas, Federações e Confederações Esportivas.

Ou seja, não apontava nenhum caminho de financiamento e apoio à capoeira como um todo, como amplamente proclamado, mas apenas à sua faceta institucionalizada e regulamentada. Todos os recursos seriam destinados somente à tal “capoeira desportiva”, uma profunda desconhecida. Seria a “capoeira desportiva” um estilo de capoeira? Teria linhagens e mestres próprios? Toques de berimbaus e rituais? Não! Trata-se da tentativa de institucionalizar, padronizar, normatizar e regulamentar a capoeira para colocá-la em um ringue. Apenas quem se enquadrasse nesse formato teria direito a receber algum recurso, que viria através das federações e confederações!

Poderíamos neste momento levantar uma série de questionamentos que ecoam entre a comunidade da capoeira. Qual é o conceito de esporte utilizado nestas tentativas de regulamentação? Ele é o único conceito possível? A capoeira pode ser reconhecida e apoiada como esporte tal como ela é e acontece, sem a necessidade de ser enquadrada em algum formato importado? Em um sistema de capoeira desportiva regulamentada, os mestres teriam autonomia para conduzir seus trabalhos ou teriam que seguir normas determinadas por burocratas e cartolas?

Seria interessante trazer aqui a fala do fundador da CBC, Sérgio Vieira, na audiência pública realizada em agosto de 2015 no Congresso Nacional: “A profissionalização dentro do sistema desportivo não é de mestre de capoeira, é de técnico desportivo de capoeira, é de treinador profissional de capoeira e de árbitro”<sup>16</sup>. Ou seja, esse formato de capoeira a ser apoiado rompe frontalmente com nosso patrimônio imaterial brasileiro, descaracterizando a roda de capoeira - substituindo-a por *rounds* dentro do ringue - e excluindo o mestre de capoeira, que seria trocado por um técnico desportivo, com uma formação alienígena a essa cultura, possivelmente sob a tutela da Confederação.

Quais seriam as consequências para a capoeira a médio prazo? Com o dinheiro colocado somente nessa nova “modalidade” de capoeira, muitos grupos, por necessidade de sobrevivência, passariam a se adaptar a esse formato, abandonando suas tradições e rituais em função do exigido pelo mercado esportivo. Na medida em que as referências de capoeira fossem os critérios puramente técnicos e objetivos, transmitidos pela TV como as carnificinas do UFC, toda sua tradição cultural, ritualidade, fundamentos, valores, seriam acessórios descartáveis.

Teríamos um destaque para determinados atletas, que passariam a ter com seu grupo e seu mestre (ou treinador) a mesma relação que a maioria dos jogadores de futebol tem com seu time. Ou seja, defende o brasão de quem comprar o passe e pagar mais, podendo mudar de time e beijar uma camisa nova a cada verão. Estes novos grupos seriam empresas a negociar o passe dos lutadores. Os referenciais de capoeira das novas gerações não seriam os antigos mestres, mas os novos campeões, garotos-propaganda de marcas de tênis, margarina e cerveja. E quem seriam estes atletas? Será que um jovem negro de uma periferia brasileira, que trabalha durante o dia, estuda à noite e se vira para treinar capoeira três vezes por semana, que vivencia sua cultura, vai pro samba e pro terreiro, teria condições de competir em pé de igualdade com um

---

<sup>16</sup> <https://is.gd/crWm6T>

atleta “criado a danoninho”, patrocinado para treinar 8h por dia com uma equipe de profissionais do treinamento desportivo?

E no âmbito internacional? O Brasil poderia vir a perder de vez seu protagonismo na capoeira, na medida em que atletas estrangeiros viessem a superar os brasileiros, e a vitória técnica e objetiva fosse a única medida de referência nessa deturpação de uma ancestral arte afro-brasileira. Ou alguém ainda se lembra que o futebol é inglês, e se preocupa em ir à Inglaterra aprender alguma coisa sobre o futebol? A Federação Mundial de Capoeira, fundada no Azerbaijão, é quem controla os “campeonatos mundiais” na atualidade. Ela tem levado mestres brasileiros de peso, contratados a peso de ouro, para legitimar seus eventos. Nossa leitura é que em alguns anos, se estas competições conseguirem se firmar, tais mestres não serão mais “necessários”, sendo então deixados de lado para que os estrangeiros assumam sozinhos a direção dos negócios.

Nos países em que a capoeira é regulamentada, as federações locais têm controle sobre sua prática profissional, e os mestres, contramestres e professores brasileiros têm que se submeter a suas exigências. Ou seja, um mestre de capoeira brasileiro tem que fazer um curso com uma federação estrangeira, absorver os conteúdos por eles escolhidos e ser por eles avaliado, se quiser dar aula nestes lugares. É assim que já acontece em Portugal, onde para se dar aula de capoeira é necessário fazer o curso de treinador de desporto. Estes conteúdos estão, via de regra, relacionado apenas à capoeira como esporte de competição - perspectiva minoritária e pouco representativa no Brasil. Todo e qualquer mestre que pratique e ensine a capoeira sob outra perspectiva deve se submeter às imposições estrangeiras para trabalhar nestes países. Trata-se de um total entreguismo com a nossa cultura, jogando na sarjeta a autoridade dos nossos mestres tradicionais e elencando treinadores estrangeiros à condição de autoridades.

Além do mais, esse dinheiro não estaria nas mãos dos capoeiristas, e sim das federações, que contam com uma ínfima representatividade hoje. Grande parte das federações têm donos, que se perpetuam no poder, não prestam contas à comunidade e contam com um percentual insignificante de filiados. Seria “colocar a raposa pra tomar conta do galinheiro”!

Posso parecer simplista e alarmista neste momento. Às vezes o pesquisador cede lugar ao militante, que também está implicado nesse jogo de poderes e fala a partir de determinado lugar dentro do campo. Tratam-se de previsões dentro de um cenário desenhado, mas que não são, entretanto, o objeto dessa tese. Deixo essas provocações como registro para futuros aprofundamentos.

Além de permitir a concessão de recursos apenas aos capoeiristas devidamente “desportivizados”, a resolução do CN|E trazia uma armadilha, uma pegadinha, desmascarada pelo Parecer nº 091/2015/CONJUR-ME/CGU/AGU. Este chama atenção para o trecho “para fins de enquadramento ao campo das atividades desenvolvidas e regulamentadas no País”. Membro da Advocacia-Geral da União, consultor jurídico do Ministério dos Esportes, especialista na área, Pitágoras Dytz identifica aí um subterfúgio para atrelar a capoeira à educação física:

Assim, pode-se ter que o que se objetivou fazer foi manifestar o entendimento do Conselho Nacional do Esporte e, a reboque, do Ministério do Esporte, de que as artes marciais/lutas e a capoeira podem ser enquadradas tanto como expressões artísticas quanto esportivas; em o sendo enquadradas como esportivas, sempre que a sua prática envolver quaisquer das ações previstas no referido art. 3º da Lei nº 9.696, de 1998, deverá contar com a participação de um profissional da educação física. (...)

Ao fim e ao cabo, a resolução expressaria a opinião política desses órgãos – Conselho Nacional do Esporte e Ministério do Esporte – de que, reconhecida a atividade como uma prática esportiva, o ensino, assessoramento, consultoria e outras ações de mesmo jaez, haveria uma “reserva de mercado” em proveito dos profissionais da educação física, considerando o que dispõe o art. 3º da Lei nº 9.696, de 1998, ressaltando-se que o art. 1º dessa norma estabelece que é o exercício das atividades de Educação Física e a designação de Profissional de Educação Física é prerrogativa dos profissionais regularmente registrados nos Conselhos Regionais de Educação Física.

Após intensos protestos e abaixo-assinado por parte da comunidade da capoeira, bem como uma mediação através do Ministério da Cultura, dirigido à época por Juca Ferreira, foi acertado que a resolução não seria publicada, ficando sem efeito. Entretanto, na surdina, ela foi posteriormente publicada no Diário Oficial da União de 05/05/2016, com exclusão do segundo capítulo. Graças a uma rápida articulação com o Ministro da Cultura, essa resolução foi derrubada em sua última semana à frente do MinC, quando foi dado o golpe parlamentar na presidenta Dilma e a equipe de governo foi trocada.

Estas tentativas de controle de uma forma mais explícita, repressiva, são um prato cheio para estudos sobre a capoeira. Constituem a faceta mais brutal e escancarada do seu processo de racionalização e desencantamento. Nas palavras de Leandro Accordi (2019, p. 295),

Estas teorias que são apresentadas como qualificação dos profissionais e de seus produtos, ao privilegiar no processo educativo conceitos externos à Capoeira, deixa de lado uma das potências educativas desta arte: sua qualidade como leitora social a partir de uma lógica outra, de saberes formados pela experiência dos oprimidos, desde um sistema colonial escravista e sua relação de sobrevivência diária. Portanto, uma lógica subversiva e propositiva, causadora de uma inversão social no poder sobre o papel de quem ensina e o que deve ser ensinado, que produz saberes para agir na sociedade.

## O patrimônio em disputa

Alguns dos impactos da proposta desportiva foram aqui abordados por afetar diretamente a prática da capoeira enquanto cultura, uma vez que negam frontalmente valores ancestrais que são caros à comunidade. Inclusive, a capoeira desportiva não trabalha com o formato roda de capoeira nem com a figura do mestre de capoeira, as duas formas em que a capoeira foi registrada como patrimônio imaterial brasileiro. Mas e as políticas culturais? E as políticas de patrimônio?

Em discurso à ONU em 2004, o então ministro da cultura Gilberto Gil classifica a capoeira como “ícone da representatividade do Brasil perante os demais povos”, homenageia mestres e professores como “embaixadores da Cultura Brasileira” e fala da “diáspora da capoeira no mundo”, afirmando que ela se faz presente em mais de 150 países. Se inicia ali uma série de ações voltadas para a capoeira, que incluem pontos de cultura (Programa Cultura Viva), os editais do Capoeira Viva e o registro da capoeira como patrimônio imaterial brasileiro, em 2008, e patrimônio da humanidade, em 2014.

Aparentemente são políticas que trabalham na preservação dos saberes populares, respeitando a autonomia dos seus detentores. Mas na prática, o *modus operandi* do Estado e a cultura geral dos capoeiristas tiveram vários choques e embates, como o que inviabilizou a continuidade do Programa Pró-Capoeira, em 2010. Diversas críticas têm sido feitas a essa política de editais, vez que os mestres populares não dominam essa linguagem e precisam de intermediários para escrever projetos, além de terem vários problemas de prestações de contas, como apontam as avaliações da Comissão Nacional de Pontos de Cultura e o balanço feito dos editais Capoeira Viva (COSTA, 2013).

Nossa hipótese é que as políticas culturais, ao mesmo tempo em que procuram valorizar e apoiar as culturas tradicionais - incluindo aí nosso objeto de estudos, que é a capoeira -, induzem estas manifestações culturais a uma certa organização e burocratização. O mestre de capoeira se vê impelido a se tornar um gestor cultural, ou a constituir um corpo eficiente de colaboradores, para ter acesso a estas políticas. Torna-se necessário registrar uma associação sem fins lucrativos, pagar impostos, regularizar periodicamente, declarar imposto de renda, escrever projetos, executar e prestar contas. Ou seja, trata-se de outra forma de racionalização impelida pelo Estado.

As primeiras políticas de preservação do patrimônio foram construídas após a Revolução Francesa, “para responder à urgência de salvar da rapinagem e da destruição os

imóveis e as obras de arte, antes pertencentes ao clero e à nobreza, que foram transformados em propriedades do Estado” (SANT'ANNA, 2003). Após a Segunda Guerra Mundial, as políticas de patrimônio tiveram um forte ímpeto de valorização, no processo de reconstrução do “Velho Mundo”, a Europa destruída pela Guerra. A noção de que alguns monumentos e sítios são patrimônios da humanidade e que por isso os custos de sua reconstrução e preservação devem ser coletivizados não deixa de remeter a determinada correlação de forças mundial, uma forma de socializar os custos da reconstrução europeia. Nesse sentido, a noção de patrimônio cultural é incorporada pelas Nações Unidas e passa a fazer parte das recomendações para a formulação de elaboração e execução de políticas públicas em todo o mundo. A política de patrimônio tradicionalmente implementada no Brasil, aqui apelidada de “pedra e cal”, concentrou-se basicamente na recuperação de templos católicos e casarões antigos, representativos da herança lusitana no Brasil. Sob justificativas técnicas, argumentava-se que “o tombamento de centenas de igrejas e monumentos católicos teria se dado apenas por razões artístico-arquitetônicas” (VELHO, 2006, p. 240). O cultivo da herança colonial lusitana e católica garantia a celebração de um passado elaborado sob a ótica das classes dominantes, desconsiderando, buscando esquecer e apagar outras heranças constitutivas do povo brasileiro. De acordo com Adalberto Santos (2012, p. 75), “as políticas de patrimônio, numa relação estreita com as políticas de produção da memória nacional, foram tomadas como elemento que atuariam como o ‘cimento’ indispensável à coesão social necessária para emergência e sobrevivência dos regimes ditatoriais brasileiros.”

Em âmbito internacional, há tensões em relação a uma compreensão mais ampliada do patrimônio. Na cultura oriental, a ideia de patrimônio nunca se concentrou em objetos e construções materiais, mas no sentido social e no conhecimento necessário para produzi-los. “De acordo com essa concepção, as pessoas que detêm o conhecimento preservam e transmitem as tradições, tornando-se mais importantes do que as coisas que as corporificam” (SANT'ANNA, 2003, p. 49). Já nos anos 1950, o Japão elaborou políticas de patrimônio cultural centradas em pessoas e grupos mantenedores das tradições. E desde a Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da Unesco, em 1972, países do chamado “Terceiro Mundo” reivindicavam o desenvolvimento de estudos que caminhassem para a salvaguarda de manifestações culturais. Em 1989, a Unesco aprovou em sua Conferência Geral a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, criando as bases para o inventário e salvaguarda de bens culturais intangíveis. No Brasil, “A Constituição de 1988 dá um passo fundamental ao inserir narrativas existentes fora do padrão moderno europeu como

referência à identidade nacional. Desse modo, amplia a noção de patrimônio brasileiro, incluindo a referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.” (SANTOS, A., 2012, p. 83).

A criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN, posteriormente transformado em IPHAN) em 1937 é o marco brasileiro na construção de políticas públicas de patrimônio, e institui o tombamento como o mecanismo central de sua política de preservação. Embora Mário de Andrade, redator do anteprojeto de criação do SPHAN, tenha elaborado uma concepção avançada de patrimônio e se empenhado em pesquisas sobre a cultura popular brasileira, apenas em 2000 vai surgir um instrumento legal para as políticas de patrimônio intangível, com a criação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI).

Laurajane Smith (2006) argumenta que existe um discurso hegemônico sobre o patrimônio - ou herança, na tradução literal do termo em inglês. Por não haver pretensões de debater as particularidades semânticas de cada termo e língua, optaremos por utilizá-los como sinônimos. Em suas palavras, o discurso hegemônico “valida um conjunto de práticas e performances que povoa construções populares e acadêmicas de ‘patrimônio’ e mina ideias alternativas e subalternas sobre ‘patrimônio’” (p. 11, tradução nossa<sup>17</sup>). O processo de patrimonialização é conduzido pelo Estado, através de acadêmicos e especialistas autorizados que se revestem de autoridade para declarar o que é patrimônio e o que não é. Podemos claramente enxergar, ao longo da história, como a concepção hegemônica de patrimônio esteve exclusivamente voltada para a herança europeia, e, no Brasil, limitou-se à reforma de igrejas católicas e de casarões anteriormente ocupados pela classe dominante. Um momento simbólico de questionamento e contraponto a esse discurso hegemônico foi o tombamento do Terreiro da Casa Branca, em 1984, descrito por Gilberto Velho (2006). A formulação de políticas de patrimônio imaterial foi uma conquista de setores contra-hegemônicos e subalternos, tanto em âmbito mundial - países de “terceiro mundo” - como no campo brasileiro - heranças africanas, indígenas e populares. Mas dentro desse campo, os conflitos são inevitáveis. No processo de patrimonialização, alguns representantes são escolhidos como interlocutores privilegiados para dialogar com as autoridades institucionais, sendo assim alçadas à condição de autoridades da cultura.

---

<sup>17</sup> validates a set of practices and performances, which populates both popular and expert constructions of “heritage” and undermines alternative and subaltern ideas about “heritage”

Analisando a relação entre a capoeira angola e intelectuais, Simone Vassallo (2003, p. 15) constata que “não se pode mais negar o fato de que as produções eruditas deixam marcas indeléveis nas expressões culturais que consideram ser as mais tradicionais, bem como no conjunto do seu próprio objeto de estudos: a cultura popular”. Smith (2006) comenta sobre essas relações, ao afirmar que

As relações de poder subjacentes ao discurso identificam aquelas pessoas que têm a habilidade ou autoridade para “falar” sobre ou “pelo” patrimônio... e aquelas que não têm. O estabelecimento dessa fronteira é facilitado por suposições sobre o valor inato do patrimônio, que trabalha para obscurecer a polifonia de muitos valores e significados do patrimônio.” (p. 12, tradução nossa<sup>18</sup>)

Os conflitos em torno do patrimônio configuram na verdade processos de disputa pela herança simbólica de diferentes grupos socioculturais e étnico-raciais. Os deslocamentos que se dão a partir do momento em que se materializam políticas de promoção do patrimônio imaterial são conquistas de setores subalternos, que dentro de determinada correlação de forças conseguem impor suas memórias subterrâneas e fazer com que elas se incorporem à memória oficial, ainda que de forma subalterna.

Apresentaremos de forma breve alguns dos conflitos em torno do processo de patrimonialização da capoeira e as disputas entre seus principais atores.

### **A capoeira como patrimônio veio de uma tese? Desmontando uma *fake new***

Têm circulado pela internet algumas acusações feitas em relação ao processo de salvaguarda da capoeira, de que o mesmo teria supostamente se originado de uma tese de doutorado, desconhecida para a ampla maioria dos capoeiristas. Trata-se da tese *Da capoeira: como patrimônio cultural*, defendida em 2004 na PUC-SP por Sergio Luiz de Souza Vieira, o fundador da CBC, doravante chamado apenas de Sergio Vieira, como é publicamente conhecido. Ao buscar essa referência, grande foi minha surpresa ao constatar que a referida tese não poderia ser encontrada em nenhum lugar da rede virtual, nem mesmo na biblioteca digital da universidade onde foi defendida. Considerando que hoje há um crescente mercado editorial da capoeira, é estranho que esta obra não tenha sido publicada. Sabendo que a democratização

---

<sup>18</sup> The power relations underlying the discourse identify those people who have the ability or authority to “speak” about or “for” heritage... and those who do not. The establishment of this boundary is facilitated by assumptions about the innate value of heritage, which works to obscure the multi-vocality of many heritage values and meanings.

das informações por meio digital é a tônica do nosso tempo, e que a maioria das teses e dissertações desta universidade encontram-se disponíveis virtualmente, me pergunto: por que este trabalho ficou inacessível à comunidade da capoeira? Por que tanta publicidade em cima do seu título e segredo sobre seu conteúdo? Afinal, o que há a esconder? Consegui, através de um mestre de capoeira amigo, uma cópia da tese, e prontamente a escaneei e disponibilizei à comunidade. Apresentarei brevemente algumas das ideias ali desenvolvidas.

O autor aplica de forma acrítica o conceito de “processo civilizador”, de Norbert Elias (1993; 1994), ao contexto brasileiro, sem mediações. Forjado a partir do estudo das sociedades europeias e suas mudanças de costumes, o conceito trata também das relações de poder. De como as cortes - ou as classes dominantes de uma forma geral - utilizaram o refinamento dos costumes, a etiqueta, para manter uma distinção social em relação às outras classes. Há uma transformação progressiva em relação à moderação nos hábitos e instintos que alcançam aos poucos os outros setores da sociedade. Esse foi um processo endógeno na Europa, isto é, forjado a partir de dentro, de sua própria cultura e grupos sociais. No Brasil, houve um processo exógeno de colonização que criminalizou e perseguiu práticas africanas e indígenas. Uma tentativa de “branqueamento” forçada, potencializada no eixo sul/sudeste com a imigração europeia. A proibição da capoeira, do batuque e da vadiagem representou, na verdade, a criminalização de todo um grupo social que era considerado uma “classe perigosa”, os africanos e seus descendentes, a maioria da população em cidades como Salvador e Rio de Janeiro.

Ora, para o autor, “o que de fato ocorreu não foi a perseguição da capoeira, mas sim de capoeiristas que dela se utilizavam para o crime” (VIEIRA, S., 2004, p. 56). Em sua perspectiva, denunciar a perseguição a que a capoeira e outras práticas de matriz africana foram submetidas é uma perspectiva ingênua e romântica, já que “aqueles que dela faziam uso como um instrumento de ginástica ou até de luta regrada podiam praticá-la livremente” (p. 56). Ou seja, ele se refere aos pouquíssimos membros da classe dominante, brancos em uma sociedade escravista ou recém escravista, que quiseram transformar a capoeira em uma ginástica militar, excluindo a maioria esmagadora dos capoeiras da época, homens negros perseguidos e criminalizados pelo Estado. Um bárbaro e violento processo de apropriação cultural! Em suas palavras, “Tamanha repressão teve como consequência o declínio das atividades marginalescas dos capoeiras no Rio de Janeiro, porém a ascensão da prática da Capoeira, entre os desportistas criando, assim, um terreno fértil para o seu reaproveitamento social” (2004, p. 56). Pode-se perceber claramente que o autor assume a visão de mundo da classe dominante e justifica a repressão sobre a capoeira afirmando que a culpa era dos próprios capoeiristas, por serem

marginais. Em sua perspectiva, a violência cometida pelo Estado teria sido positiva porque permitiu a membros das classes dominantes se apropriarem da capoeira pela ótica desportiva.

Estas tentativas propostas “brancas e eruditas” de esportivização da capoeira, como a elas se refere Letícia Reis (1997), ficaram registradas em publicações como o *Guia do Capoeira ou Gymnastica brasileira*, de 1907. Nas palavras do livreto - misteriosamente assinado com a sigla ODC -, “o capoeira é representado pelo desgraçado vagabundo, trouxa, cachaça, gatuno, faquista ou navalhista” (1907, p. 3), demonstrando claramente os preconceitos de classe que o levavam a desprezar os protagonistas daquela luta que ele se dispunha a ensinar.

O autor da tese comete outra impropriedade histórica que não se sustenta em nenhuma fonte nem trabalho acadêmico: divide a capoeira em três eixos, desportivo, regional e angola, afirmando ser o desportivo o mais antigo e o que menos se alterou com o tempo. Em suas palavras, “A estruturação da Capoeira Angola, de Mestre Pastinha, se deu após a da Luta Regional, de Mestre Bimba, sendo ambas precedidas da Capoeira Desportiva, sua mais antiga forma organizacional” (VIEIRA, S., 2004, p. 202). Segundo ele, o livro *Gymnastica Nacional (Capoeiragem) Methodisada e Regrada*, publicado em 1928 por Annibal Burlamaqui (Zuma), teria por si só dado origem a um eixo da capoeira, que teria continuidade até os dias atuais. Entretanto, esse discurso não apresenta bases sólidas nem continuidade histórica. O único grupo conhecido deste estilo foi o de Sinhozinho (Agenor Moreira Sampaio, 1891 - 1962), que praticava os golpes da capoeira sem ginga, roda nem musicalidade. Não existem até hoje grupos de capoeira desportiva. Existem grupos de capoeira, regional, contemporânea ou de estilo indefinido, que participam de federações e competições. São fenômenos significativamente diferentes. O autor afirma que a capoeira regional foi copiada do livro de Burlamaqui: “Bimba ao apropriar-se de uma forma de Capoeira que já existia no Rio de Janeiro como ‘Ginástica Nacional’, e que tinha o nome de ‘Luta Brasileira’, alterando seu nome para ‘Luta Regional’, transfere à mesma alguns traços de sua própria personalidade” (VIEIRA, S., 2004, p. 76).

Ao que parece, o autor tenta, através de um suposto lugar de poder que é a academia, emplacar uma versão fictícia da história para legitimar seus projetos pessoais. Ele confunde a publicação de um livro com o movimento real da história, composto de pessoas, grupos, coletividades. As tentativas de criação dessa capoeira embranquecida, desvestida de ritual, de musicalidade e de seus protagonistas - chamados pelo autor de marginais - não tiveram sucesso, não passaram de iniciativas isoladas e sem continuidade. Afirmar que o Mestre Bimba, estivador negro baiano, Ogan de candomblé, criado no seio da cultura afro-brasileira, teria aprendido capoeira a partir de um livro e deturpado o legado de Burlamaqui (que legado?) é um

contrassenso. Uma ideia que se sustenta nas premissas racistas de que o povo negro é incapaz de criação e elaboração por si só. Trata-se de um raciocínio similar aos que pregam uma suposta origem branca ou alienígena do povo que construiu as pirâmides do Egito, por não acreditar que uma sociedade negra fosse capaz de grandes realizações. Ora, é claro que semelhante tese deveria permanecer escondida da comunidade da capoeira, pela incapacidade ser sustentada publicamente. A revista *Mundo Capoeira* nº. 1, de maio de 1999, trouxe uma entrevista do professor Sérgio Vieira, à época presidente da Confederação Brasileira de Capoeira, sob o título “Nem só de Bimba é a Regional”. A ideia de que Mestre Bimba teria aprendido capoeira no Rio de Janeiro com Annibal Burlamaqui é apresentada neste texto, a partir da dissertação de mestrado do autor, “*Capoeira: matriz cultural para uma educação física brasileira*” (PUC-SP, 1997). Claro que a dissertação também não foi publicada nem está disponível para o público. Esdras Magalhães dos Santos, o Mestre Damião, aluno direto do Mestre Bimba, rebateu cada ponto de argumentação desta reportagem, em texto disponível na internet<sup>19</sup>. Mestre Bimba começou a dar aula de capoeira em 1918, elaborando a capoeira regional a partir da capoeira angola que praticava na época e do contato com outros lutadores, movimento que o levou a sagrar-se campeão das lutas de ringue no Parque Odeon, na Praça da Sé, em 1936. Homem de poucas leituras, é inverossímil acreditar que Mestre Bimba, um profundo conhecedor da capoeiragem de rua, brigador e lutador nato, aprenderia capoeira através do livro de um carioca desconhecido. Diante do texto do Mestre Damião, o autor voltou atrás em suas falas, soltando uma nota da CBC afirmando que a revista distorcera suas palavras.

A tese prossegue apresentando ideias heterodoxas e sem sustentação, afirmando que a capoeira angola está ligada ao princípio da fantasia, que “derivaria na construção de uma realidade paralela [...] cada qual se imaginando possuidor de uma supremacia sobre o outro jogador” (VIEIRA, S., 2004, p. 84). Também fala de reafrikanização como algo forçado, como se a capoeira antiga fosse desprovida de tradições africanas, que estariam sendo inventadas pelos atuais angoleiros. Ao falar das “estratégias de preservação cultural” dos grupos de capoeira, cita em um tópico: “Resgate da Cultura Negra - Geralmente associado a lideranças racistas. Defendem o pressuposto de que os brancos jamais poderão aprender capoeira, quando muito apenas se exercitarem” (2004, p. 94). A famigerada teoria do “racismo reverso” transparece aqui com toda força, ao classificar como racistas as atitudes de fortalecimento da identidade negra e da matriz africana na capoeira. A atual literatura científica sobre o racismo,

---

<sup>19</sup> [http://www.capoeiradobrasil.com.br/liga\\_2.htm](http://www.capoeiradobrasil.com.br/liga_2.htm)

como Silvio de Almeida (2018), tem reafirmado que o mesmo é estrutural, constitui um sistema de poder, não um conjunto de atitudes individuais. A afirmação cultural negra, como fazem os blocos afro e os grupos de capoeira da Bahia, é uma estratégia de sobrevivência, de reconstrução da autoestima da comunidade, uma ação afirmativa, e não discriminatória. O texto de Sérgio Vieira traz uma nova versão de uma falácia do senso comum, a de que “os maiores racistas são os próprios negros”.

O mais curioso é que o autor tem tentado, ao longo da derradeira década, reivindicar para a sua tese o início do processo de salvaguarda da capoeira, mas este trabalho acadêmico, que ficou escondido por tantos anos, conclui que não é possível a patrimonialização da capoeira nos moldes atuais. Ou seja, ela foi atropelada pela própria realidade em movimento. Em suas palavras,

Do ponto de vista formal-legal, a Capoeira não possui condições de ser tombada como um patrimônio cultural imaterial, nacional ou internacional, exatamente por não possuir justificativas plausíveis para tal tombamento, uma vez que, sendo ideias ou fantasias, são amplos em seus saberes e fazeres, implicando, conseqüentemente, em dificuldades de tombamentos de todos os patrimônios culturais imateriais. (VIEIRA, S., 2004, p. 204)

O autor ignora completamente o debate sobre patrimônio imaterial, mostrando um profundo desconhecimento da área. Em entrevista ao programa Visão Jurídica, da TV Guarulhos<sup>20</sup> publicado na internet em 29/04/2015, afirmou que sua tese teria contribuído para um “ajuste da legislação”, uma vez que o IPHAN realizaria até então tombamento do patrimônio imaterial, mudando de perspectiva após esta pesquisa e passando a trabalhar com registro. Mas a tese foi defendida em 2004, quando já existia o Decreto 3.551/2000, que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, assim como a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). Os primeiros bens registrados como patrimônio imaterial no Brasil foram em 2002, o Ofício das Paneleiras de Goiabeiras (ES) e a Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajápi (AP). Mesmo assim, o autor insiste em falar em tombamento, forma de proteção ligada ao patrimônio material, às edificações físicas. Bem antes do decreto, já existiam elaborações como a Convenção da Unesco sobre a Salvaguarda do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (1972) e a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular (1989), ambas realizadas em Paris. A Carta de Fortaleza, resultado do Seminário Patrimônio Imaterial: Estratégias e Formas de Proteção (1997), já apresentava o registro como instrumento jurídico

---

<sup>20</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=j1GI7\\_7TzG8](https://www.youtube.com/watch?v=j1GI7_7TzG8)

de proteção ao patrimônio imaterial. Estes documentos tratam da diversidade e variações das formas de expressão tradicional, do reconhecimento da oralidade como forma de transmissão e da necessidade de valorização dos detentores, dos antigos mestres que produzem e transmitem essa cultura. Ou seja, tudo que o autor da tese tenta negar. Vejamos como ele prossegue sua argumentação:

Podemos considerar que há uma relação patrimonial na sistematização político-administrativa da reprodução dos saberes e fazeres que caracterizam os fundamentos, tradições e rituais da Capoeira, a qual se torna múltipla na medida em que existem atualmente milhares de grupos, consequentemente milhares de identidades e patrimônios culturais distintos entre si, denominados pelo mesmo nome, porém, em seu conjunto, não temos como afirmar que a Capoeira em si, é um patrimônio cultural, em virtude que também não podemos afirmar que a mesma é uma, conforme se afirmado pelo senso comum. (VIEIRA, S., 2004, p. 203)

Apesar do texto um pouco confuso demandar mais de uma leitura, podemos perceber o imbróglio conceitual em que o autor se embarçou. Tentando transplantar a noção de tombamento para a capoeira, conclui que cada grupo de capoeira constitui um patrimônio diferente por existirem variações nas formas de jogar, ensinar, cantar, conduzir o ritual da roda... para ele, a patrimonialização significaria uma sistematização e padronização de métodos e procedimentos, de forma semelhante ao que se faz nos esportes de alto rendimento. E explicita suas intenções: de codificar seus fundamentos para ensiná-los de forma escrita: “na atualidade não há como se preservar a Capoeira sem que nela sejam feitas intervenções culturais através de educação continuada a seus agentes de reprodução cultural” (2004, p. 205), uma vez que “a tradição oral não tem mais condições de atender ao processo de reprodução cultural” (p. 88). Notem que não se trata de estudos que complementem a formação do capoeirista, mas de uma “substituição”, “modificando, porém, desta forma, seu mecanismo de reprodução cultural” (p. 88). Mostrando seu descolamento do universo da capoeira e da cultura negra, afirma que “atualmente, se tornou praticamente impossível a transmissão oral dos conhecimentos” (p. 109), chegando a dizer que “a tradição oral na Capoeira é praticamente inexistente ou nula em função das fragmentações culturais que a atingiram na atualidade” (p. 202). Ora, a cultura é viva, dinâmica e reflete as vivências e o processo de organização social de um povo. O método de transmissão oral é um fundamento básico das tradições de matriz africana, e está vivo e forte, não apenas na capoeira, mas no candomblé e na cultura popular. O ensino de conteúdos através de um livro, sem a vivência real com um mestre, forma um grupo folclórico, não um grupo de capoeira ou cultura popular. Há um modo de ser, uma “essência”, que está em subjetividades, aprendizados que são vividos sem explicação, pelo fazer, observar, repetir. Algo que o

pensamento cartesiano, acadêmico, branco, colonialista, não consegue alcançar, mas que pretende dominar, escanteando os antigos mestres para tentar assumir, através de uma instituição burocrática, o controle da prática e do ensino.

A capoeira foi registrada como patrimônio imaterial brasileiro em 2008. O dossiê de registro da capoeira não menciona nenhum argumento da tese, pelo simples motivo de ser uma negação da mesma. A tese fala em tombamento da capoeira, mostrando total ignorância em relação aos procedimentos do patrimônio imaterial. Afirma que cada grupo de capoeira seria um patrimônio diferente, que a oralidade está morta e que é preciso codificar e padronizar o ensino de capoeira em todo o Brasil. A salvaguarda trabalha com a diversidade de estilos e linhagens, entendendo que as diferenças e variações são características e riquezas de toda manifestação cultural popular. Também valoriza a oralidade como método tradicional de transmissão de conhecimento e os mestres como detentores e guardiões de saberes.

A construção da salvaguarda se iniciou em 2010, através do Programa Pró-Capoeira, e depois foi descentralizada, passando a acontecer em cada estado, conduzida pelas superintendências do IPHAN em parceria com a comunidade da capoeira. O autor da tese, diretor de uma entidade que se pretende representativa da capoeira, não participou de nenhuma reunião nem construção coletiva. Sendo assim, não se sustenta a versão de que teria de alguma forma contribuído para o registro da capoeira como patrimônio. Pelo contrário, se sua tese tivesse sido levada a sério, a capoeira não teria sido registrada.

### **Capoeira e Patrimônio**

Como afirmamos anteriormente, em 2008, a capoeira foi registrada como patrimônio imaterial brasileiro e inscrita em dois livros. O ofício dos mestres da capoeira foi inscrito no Livro dos Saberes, e a roda de capoeira no Livro das Formas de Expressão. Já na cerimônia, no dia 15 de julho, se manifestaram algumas dessas contradições. Muitos mestres apontaram a contradição simbólica na composição da mesa, que incluía autoridades acadêmicas e governamentais, e não os antigos mestres que se colocam como detentores desse patrimônio. No próprio site do Ministério da Cultura, na véspera da cerimônia, os dissensos se manifestavam:

Nomes que hoje são referência na capoeira alegaram que não foram consultados para a definição do plano de salvaguarda, que reúne uma série de recomendações para preservação da tradição cultural. Mestres como Curió, Boca Rica e Moraes afirmam que ficaram de fora das discussões, embora a representante do Iphan tenha dito que houve um trabalho compartilhado. “Não

fui consultado para contribuir com minha experiência. Não vejo com surpresa. Sou crítico e com condição de criticar. Mas receio que seja beneficiado apenas quem contribuiu para o projeto e não pelo verdadeiro legado”, lamentou Pedro Moraes Trindade, 58 anos, o mestre Moraes<sup>21</sup>.

Segundo o relato do Mestre Kunta Kintê (citado por BRAGA, 2017), apenas cinco mestres, que chegaram antes do horário, puderam acompanhar a cerimônia de perto. A sala foi trancada, com seguranças na porta, e os demais mestres, dentre os quais se encontram alguns dos mais antigos e representativos da capoeira, tiveram que assistir à cerimônia de registro do lado de fora, pelo telão. De acordo com Geslline Braga (2017, p. 35), “Assistir o ‘tombamento pelo telão’, ‘da soleira’, remonta a uma situação de exclusão da Casa Grande, dos prédios públicos às universidades”. A cerimônia de registro, que poderia ter sido uma valorização simbólica dos mestres e do ritual da roda, terminou por reproduzir simbolicamente a subalternização dos saberes populares e a exclusão dos seus sujeitos.

Com o decorrer do processo, as contradições, que se expressam não apenas entre os capoeiristas e o Estado/Academia, mas dentro do próprio campo da capoeira, se acirraram. Em julho de 2009 foi instituído o Grupo de Trabalho Pró Capoeira (GTPC), formado por representantes da Fundação Cultural Palmares, das secretarias da Identidade e da Diversidade Cultural e de Políticas Culturais do Ministério da Cultura, coordenado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Em 2010, o GTPC lança um edital para a contratação de dez consultores especialistas em capoeira, dois para cada região do Brasil, para a construção dos Encontros Pró-Capoeira, como parte do processo de construção do Plano de Salvaguarda. Contratados através da Oscip Intercult, esses especialistas deveriam atuar na “identificação de pessoas que sejam referências e que tenham representatividade para participar dos encontros; pela relatoria e consolidação dos resultados dos encontros; pela coordenação dos debates, mesas e grupos de trabalho; pela elaboração de textos e documentos referenciais”. Ou seja, estes consultores não seriam responsáveis apenas pela mediação entre os capoeiristas e o Estado, ajudando a articular e mobilizar o campo, mas se tornariam responsáveis pela indicação dos mestres que seriam ouvidos pelo Estado na construção do Plano de Salvaguarda da Capoeira. Foi um edital promovido pelo governo em parceria com uma Oscip - organização da sociedade civil de interesse público - autorizando especialistas com diferentes níveis de representatividade nos campos da academia e da capoeira, mas com ênfase acadêmica, a decidir

---

<sup>21</sup> <http://www.cultura.gov.br/site/2008/07/14/capoeira-da-a-volta-por-cima/>

quem fala pelo campo. Num campo minado como o da capoeira, a realização de encontros nestes moldes não poderia deixar de ser problemática.

Durante a realização do Encontro Pró-Capoeira da Região Nordeste, em Recife (08 a 10/09/2010), um grupo de capoeiristas, liderados pela “bancada baiana”, se reuniu para tecer fortes críticas à metodologia de construção dos encontros. Lá mesmo, no hotel, foi elaborada e lida uma carta, posteriormente reformulada e amplamente divulgada com o nome de Manifesto da Bahia<sup>22</sup>. Destacamos aqui os principais itens, que manifestavam desacordo com:

Forma de definição dos participantes; Forma de discussão estabelecida, onde as propostas discutidas em cada GT não passaram pela aprovação da Assembleia Final; contra algumas propostas apresentadas pelos Grupos de Trabalho:

- Formalização de um modelo oficial da capoeira como esporte de alto rendimento, visando a sua inclusão nas Olimpíadas.
- Regulamentação da profissão a partir da lógica do mercado, engessando a capoeira num modelo pré-estabelecido e submetendo toda a comunidade de mestres e professores a um Conselho Federal que será o responsável por determinar quem pode e quem não pode exercer essas funções.
- Submeter a formação do capoeirista ao ensino universitário como obrigatoriedade, quebrando assim as formas tradicionais de transmissão desses saberes, onde o mestre tem papel central.

No texto “Uma Análise do Pró-Capoeira”<sup>23</sup>, o autor, Mestre Duda Carvalho, um dos articuladores do Manifesto da Bahia, explicita sua compreensão sobre um destes pontos de crítica:

Sabemos e militamos que a consulta deve ser popular, porém devemos ter clareza que a proposição de políticas públicas por representantes da capoeira que não estejam a par da conjuntura é um grande risco, apenas ser capoeirista não qualifica o sujeito para representar uma comunidade de capoeira extremamente rica e diversificada, essa é uma tarefa que deve ser cumprida por um capoeirista militante que possa representar os interesses da comunidade em geral e não de grupos específicos com interesses próprios, e, para tal representatividade, esses sujeitos devem ser eleitos em assembleias de capoeiristas de cada região, e não seguir a dinâmica proposta pelo Pró-capoeira, de escolher seus consultores para que estes escolham os representantes.

Esta colocação demonstra uma visão não necessariamente compartilhada pela maioria do campo, e que suscita debates em relação à representatividade. Afinal, quem pode falar pela capoeira? Os antigos mestres? As pessoas mais qualificadas, independentemente do tempo de capoeira? Os que têm mais trabalho, ou seja, mais alunos?

---

<sup>22</sup> <http://militanciaecapoeira.blogspot.com/2010/10/essa-e-uma-analise-que-se-propoem.html>

<sup>23</sup> <http://militanciaecapoeira.blogspot.com.br/2010/10/essa-e-uma-analise-que-se-propoem.html>

Qualquer das opções anteriores traz problemas e soluções. Os velhos mestres são considerados os guardiões dos saberes antigos, as referências da comunidade, e seu ofício foi registrado como patrimônio imaterial brasileiro. Entretanto, uma boa parte deles não teve educação formal e tem dificuldade de dialogar com o Estado utilizando a linguagem deste, de legislação, direitos e políticas públicas. Em consequência disto, muitos se fazem representar por alunos, por vezes sem o tempo de capoeira necessário para ocupar aquele espaço. Estes alunos são quem costumam elaborar os projetos dos mestres e grupos, cumprindo, portanto, um papel de mediação e tradução entre os saberes tradicionais e o Estado.

Outra opção possível de representação seria a quantitativa, pensando como representativos os líderes dos grandes grupos, com muitos alunos. Isto traria também graves problemas para a política da capoeiragem, na medida em que os megagrupos e seus interesses específicos seriam super-representados. “A esses megagrupos atribuímos a responsabilidade de incorporar gradativamente as relações produtivas ‘de modo de produção capitalista’ no universo da capoeira”, afirma o pesquisador Benedito Araújo (2008, p.61).

Interessante é notar que uma ação governamental que pretendia ouvir o campo em questão provocou uma cascata de reações que protestavam justamente pelo fato de não serem ouvidos! Além dos motivos óbvios ligados ao rompimento frontal para com a relação hierárquica tradicional da capoeira, que é conduzida pelos mais velhos, outras questões, mais subterrâneas, se manifestavam. Estavam aí colocadas diversas disputas dentro do campo capoeirístico, inclusive de quem seriam os mediadores, os interlocutores do campo para com o Estado. Sérias disputas de projeto vieram à tona, como as diferentes posições colocadas em torno do processo de esportivização da capoeira e sua possível transformação em esporte olímpico. Diante destas e de outras questões, o IPHAN preferiu não se posicionar.

Em relação à capoeira, cabe ressaltar que se trata de um registro com características únicas, em relação às políticas desenvolvidas até então pelo Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN. Dos cerca de quarenta bens culturais registrados<sup>24</sup>, podemos dizer que, fora o Ofício dos Mestres e a Roda de Capoeira, quase todos são delimitados espacialmente. Há ofícios, como o das Baianas de Acarajé, das Paneleiras de Goiabeiras e dos Sineiros; festas, como as do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, do Divino Espírito Santo de Pirenópolis e de Sant’Ana de Caicó; modos de fazer, como os da Viola-de-Cocho e os do Queijo de Minas, Renda Irlandesa e Boneca Karajá; locais, como a Cachoeira de Iauaretê, a Feira de Caruaru e o

---

<sup>24</sup> <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/606>

Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro... Das manifestações culturais, quase todas são determinadas de locais específicos, como o Samba de Roda do recôncavo baiano, as Matrizes do Samba do Rio, o Jongo do Sudeste, o Frevo de Pernambuco, o Tambor de Crioula do Maranhão... Para uma equivalência em termos de raio de registro para ações de salvaguarda, o IPHAN deveria ter registrado a Capoeira Angola da Bahia. Registrar a capoeira seria equivalente a registrar o samba, por exemplo, colocando em um mesmo balaio samba chula, samba enredo, partido-alto, bossa-nova, samba-reggae, samba-funk, samba-rock, pagode... Mesmo o dossiê tendo reconhecido a Bahia como matriz das capoeiras que se desenvolveram pelo mundo - apesar do Rio de Janeiro e de Recife alegarem uma suposta origem mítica -, o registro da capoeira propõe políticas para todos os segmentos da capoeira, tanto para suas vertentes tradicionais, quanto para os projetos identitários contemporâneos, sob forte influência do modelo de organização desportivo. E aí as disputam dentro do campo se acirram. Quem deveria ter um patamar privilegiado de interlocução e ser realmente alvo de políticas públicas: os setores tradicionais, minoritários, cujas características identitárias são a matriz de todas as manifestações posteriores, ou os setores contemporâneos, que introduziram inovações, se descolaram dos antigos mestres, mas têm uma representatividade numérica consideravelmente maior?

### **A Militância da Capoeira**

Os questionamentos à metodologia governamental encontraram eco na comunidade capoeirista. Após reuniões realizadas em Salvador, diversos capoeiristas organizaram em 27/10/2010 um ato público de protesto contra o Pró-Capoeira, com faixas, cartazes e carro de som, na véspera do Encontro das Regiões Sul e Sudeste, realizado no Rio de Janeiro. Posteriormente, após meses de reuniões no Forte Santo Antônio, com a presença de dezenas de mestres de variadas linhagens e estilos de capoeira, é organizado o I Seminário Baiano de Proposição de Políticas Públicas para a Capoeira, que elabora um documento<sup>25</sup> com diversas recomendações aos poderes públicos. Este amplo processo de mobilização terminou por reunir pessoas afins em um movimento organizado, e parte dessa linha de frente criou o Coletivo Capoeira e Militância<sup>2</sup>, que continuaria travando várias batalhas.

---

<sup>25</sup> <http://militanciaecapoeira.blogspot.com.br/2011/03/documento-final-do-seminario-baiano.html>

O Coletivo tem suas raízes no final da década de 90, com a resistência à ingerência do sistema CREF/CONFED em relação à capoeira. Após sua rearticulação, como resistência aos riscos embutidos na metodologia do Programa Pró-Capoeira, toma como missão o enfrentamento à ameaça mais urgente que se fazia então: a regulamentação da capoeira, através do PL 31/09. A defesa e sustentação deste PL era articulada pelo CNUC (Congresso Nacional Unitário de Capoeira), que construiu uma rede por todo o país, sob a promessa de carteira e melhores condições de trabalho para os mestres. Com o IPHAN buscando outros caminhos para a salvaguarda, o nome Pró-Capoeira passou a ser utilizado pela Fundação Cultural Palmares, que contava com um membro do CNUC “infiltrado” e passou a realizar seminários pelo Brasil abordando a profissionalização da capoeira e defendendo o referido projeto de lei, bem como seu congênere, o PL 2858/2008. Os dirigentes deste movimento eram do mesmo partido que o então Ministro dos Esportes, e a tentativa de regulamentação da capoeira em formato desportivo se articulava com a Lei Pelé e a Lei Agnaldo Piva, abrindo a perspectiva de trazer para a capoeira (através das entidades burocráticas de administração desportiva) recursos oriundos da Loteria Federal. Posteriormente o principal dirigente do CNUC seria expulso do partido em que atuava, o PCdoB, que passaria a adotar outra orientação em termo de políticas públicas culturais, mais em sintonia com a capoeiragem baiana.

A desconstrução do III CNUC, entre 2013 e 2015, teve uma contribuição fundamental das redes sociais, e bem poderia ser um excelente estudo de caso para este campo. Amplos e calorosos debates foram travados em grupos de *whatsapp*. Grupos secretos eram criados para articular intervenções em outros espaços mais amplos dentro do aplicativo, lembrando as artimanhas de Marx e Bakunin na disputa pela liderança da Associação Internacional dos Trabalhadores. O trabalho de esclarecimento e diálogo foi feito com os representantes de cada estado, alertando-os sobre o significado e consequências da burocratização da capoeira e trazendo-os para “o lado negro da força”. Desnecessário é dizer que o sistema federativo e os burocratas constituiriam “o lado branco da força”, eurocêntrico, capitalista, excludente, dominador. Estado por estado foi se descolando, o partido perdeu o ministério, o III CNUC nunca se realizou e o PL 31-09 foi enterrado. A articulação feita por estes diferentes capoeiristas de todo o Brasil acabou por tomar o formato de uma nova entidade, e foi criada a Rede Nacional de Ação pela Capoeira. O Coletivo Capoeira e Militância e a Rede Nacional também foram os responsáveis pela derrubada, em articulação com o Ministério da Cultura, da resolução do Conselho Nacional de Esportes que reconhecia a capoeira como uma modalidade desportiva. Construída pelo eterno presidente do CONFED, que é também presidente do CNE, a resolução

submetia, nas entrelinhas, a capoeira ao profissional de educação física. Posteriormente, este movimento também impulsionaria a criação do Fórum de Capoeira de Salvador, outro espaço de articulação e tomada de posição perante o Estado. A fim de ampliar o processo de mobilização pelo interior do estado, este coletivo iniciou a construção de um Congresso de Capoeira da Bahia, foram construídos textos e metodologia, mas o movimento foi redirecionado para a construção das políticas de salvaguarda em diálogo com o IPHAN, que culminou com a criação do Conselho Gestor da Salvaguarda da Capoeira na Bahia.

### **Formas de Organização**

As dificuldades para contornar estes conflitos em torno da construção do Plano de Salvaguarda da Capoeira vêm, em grande parte, do próprio processo de organização política da capoeira, que nunca teve a tradição de se estruturar em moldes centralizados.

No final do Século XIX, havia uma intensa perseguição à prática da capoeiragem no Rio de Janeiro. Neste período, os capoeiras se organizavam em maltas, grupos que tinham identidade coletiva, rituais de iniciação, controlavam determinado território, mantinham relações com setores políticos e utilizavam de diversos expedientes para a sobrevivência. Carlos Eugênio Líbano Soares (1999) fala acerca do “Partido Capoeira”, termo utilizado pela imprensa da época para descrever a intervenção ativa das maltas de capoeiras no processo político-eleitoral em finais do século XIX no Rio. Ao dissolver comícios republicanos e proteger seus aliados monarquistas, em uma ação política autônoma e ligada ao espaço das ruas, os capoeiras não agiriam simplesmente por dinheiro. “Nosso objetivo é demonstrar que o papel exercido por estes grupos era fruto de uma opção política. [...] Uma opção alimentada por uma ânsia de participação no processo político, e por uma visão política muito especial” (SOARES, 1999, p. 207), como parte de um processo de “partidarização do cotidiano politizado das classes populares urbanas” (1999, p. 242). Este intenso protagonismo dos capoeiras teve seu auge com a criação da Guarda Negra, um “partido político negro que buscava a participação do ex-escravo nos destinos políticos da nação” (1999, p. 261). A aliança entre maltas de capoeiras e os monarquistas atravessou 20 anos da vida política do país (1870-1890), desmoronando com o fim do antigo regime.

Na Bahia, ainda faltam estudos mais sistemáticos e aprofundados sobre as formas de organização dos capoeiras no século XIX. Há, entretanto, relações documentadas entre coletivos de capoeiristas e o mundo da política. No final do século XIX, o capoeirista Macaco

Beleza (Manuel Benício dos Passos, x - 1898), abolicionista militante, monarquista convicto, membro da Guarda Negra, organizou em Salvador o “massacre do Tabuão”, uma sangrenta emboscada contra os republicanos que acompanhavam seu líder, Silva Jardim (ABREU, 2011).

O advento da República significou um retrocesso para os negros no Brasil, quanto às possibilidades de ascensão social. Se durante o auge da escravidão o regime monárquico tinha permitido a personagens como Machado de Assis, Lima Barreto e André Rebouças se destacarem, a jovem República dominada pelas oligarquias latifundiárias barrou sistematicamente estas poucas oportunidades. Este novo regime político, para o qual a ação política dos capoeiras, ligados ao mundo das ruas, era potencialmente perigosa, cria instrumentos legais de repressão aos mesmos. O Código Penal de 1890, no artigo intitulado “Dos vadios e capoeiras”, criminalizava a capoeiragem e a vadiagem, prevendo como punição, inclusive, a deportação para ilhas-prisão como Fernando de Noronha.

A capoeira sofreria profundas transformações a partir da década de 1930. Houve neste período uma significativa mudança do comportamento social dos capoeiras, que deixaram de ser considerados malandros desordeiros, “capadócios” das ruas, para serem reconhecidos como mestres e agentes culturais, legitimando suas práticas.

A capoeiragem baiana, neste período, se organizava através das rodas, pontos de encontro e referências identitárias, que se articulavam ao redor de mestres – os “donos” da roda. Durante toda a década de 1930 há diversas tentativas de articulação política da capoeiragem antiga, que, a partir deste período, começou a ser chamada mais sistematicamente de capoeira angola. Assim, os capoeiristas passaram a se organizar através de grupos ou escolas, tendo como referência a figura de um mestre, com a criação de hierarquias definidas internamente. Apesar de apresentarem características mais rígidas que a vadiação praticada nas ruas, os grupos de capoeira se aproximam de modos africanos de organização. São famílias ampliadas, centradas na figura do “pai”, o Mestre. Fazer parte de um grupo de capoeira é como integrar um quilombo contemporâneo, incorporar valores e pertença, aprender o seu lugar no ritual e conquistar seus direitos gradualmente, de acordo com tempo e aprendizado, até receber a missão de abrir uma nova casa e iniciar outras pessoas, constituindo uma nova família, que não perde ligação com a matriz. Em diversos aspectos, um grupo de capoeira pode ser comparado com um terreiro de candomblé, outra reconstituição, em terras brasileiras, da família tradicional africana.

Com o crescimento da capoeira e sua valorização por outros setores sociais, se constituem outros formatos de grupos de capoeira, que trabalham com políticas de expansão e

filiação, com praticantes distanciados dos seus mestres. Muitos inspiram-se nas formas mercadológicas de franquias como método de administração. Benedito Araújo (2008) associa as novas formas de organização da capoeira à transformação do ensino em mercadoria, ou seja, a partir do momento em que a capoeira passa a valer dinheiro, as relações sociais se alteram e sofrem influências da lógica do capital.

Embora dentro de cada grupo as relações sigam uma hierarquia rígida na relação mestre-discípulo, entre os diferentes grupos, conduzidos pelos mestres, não há consenso em relação à organização política da capoeira como um todo. Em nosso livro (MAGALHÃES FILHO, 2012) mostramos como há uma disputa pela hegemonia na tradição da capoeira angola baiana, ou seja, as disputas políticas pela liderança na capoeira se revestem de conflitos em torno de aspectos identitários: códigos rituais e corporais, nomenclatura de movimentos, etc. Também aqui podemos fazer um paralelo com o candomblé. Apesar de terem sido criadas diferentes entidades representativas do povo de santo, como a União das Seitas Afro-Brasileiras e posteriormente a Federação do Culto Afro-Brasileira, todas as tentativas de imposição de normas e padrões aos terreiros falharam, uma vez que “cada um é rei em sua casa”. Assim também é na capoeira.

Na década de 70 surgem outros formatos de organização da capoeira, com o início da esportivização. Em 1972 se cria no Rio de Janeiro o Departamento Especial de Capoeira, ligado à Confederação Brasileira de Pugilismo, e em 1974 se cria a primeira federação estadual em São Paulo. Se intensifica, a partir de tal momento, um discurso acerca da necessidade de organização em moldes desportivos como único caminho possível para o crescimento da capoeira. Diversas federações e ligas são fundadas pelo país, e se discute mais do que nunca a padronização das recém-criadas graduações, da nomenclatura e técnica de movimentos, indumentária, critérios de competição, etc. Em alguns estados, federações entram em embate direto com setores da comunidade capoeirista, exigindo a filiação obrigatória e ameaçando fechar eventos de grupos não associados. A criação de diversos níveis de graduação, inspirada nas artes marciais orientais, representa um processo de rotinização do carisma segundo uma perspectiva weberiana. Se nos tempos da vadiagem informal o mestre era reconhecido após muito tempo de atuação, sem rituais objetivos de formação e passagem, a dinâmica do mercado exige títulos e diplomas que credenciam os capoeiristas a ministrarem aulas. Posteriormente, o sistema CREF/CONFED pretende “organizar” a capoeira em outros moldes, tentando estabelecer a obrigatoriedade do diploma de educação física para se ensinar capoeira, mas encontra fortes resistências e não consegue impor seu projeto. A representatividade dessas

instituições é questionada, e boa parte dos mestres e grupos recusa a perspectiva de uma entidade centralizada representando a capoeira.

### **Federações e Frentes Parlamentares**

Enquanto os capoeiristas “se estranhavam” com o IPHAN em relação a critérios de representatividade e participação, um outro movimento era criado, sem nenhuma relação orgânica com a capoeira, mas com a perspectiva de representá-la institucionalmente. Em 29/04/2010, o deputado federal Márcio Marinho (PRB-BA) anunciou no plenário a criação da Frente Parlamentar em Defesa da Capoeira<sup>26</sup>. Radialista carioca radicado na Bahia, bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, até então Marinho nunca se envolvera institucionalmente com as manifestações culturais afro-brasileiras, apesar de ser negro. Em suas proposições, encontram-se algumas ligadas ao esporte, tendo sido membro da Comissão do Esporte da Câmara. Em pouco tempo, se põe a operar politicamente com capoeiristas de diferentes lugares do Brasil.

Partido que abrigou o ex-vice-presidente José de Alencar, o PRB participou dos governos Lula e Dilma, tendo permanecido neste “até os 45 do segundo tempo”, quando “deu uma rasteira” e participou do golpe parlamentar, votando pelo *impeachment*. O partido apoiou a posse do golpista Michel Temer e a eleição do fascista Bolsonaro. Seus parlamentares também votaram a favor da reforma trabalhista e da reforma da previdência, além de serem favoráveis à redução da maioria penal. No site do partido, mesmo tentando fazer uma dissociação entre igreja e partido, se reconhece sua relação umbilical: “O PRB teve sua gênese na IURD e este é um fator indiscutível<sup>27</sup>”. Aí se explicita uma das contradições que fazem uma parcela significativa da capoeira pôr um pé atrás.

Os evangélicos brasileiros vêm aumentando sua presença na política desde a Constituinte de 1988, mas a partir da década de 1990, segundo Dantas (2011), houve uma transformação em sua organização política, protagonizada pela Igreja Universal do Reino de Deus. Após fracassos anteriores, esta teria desenvolvido uma matemática eleitoral eficaz que garantiu uma progressão geométrica na eleição de parlamentares por todo o Brasil. A cúpula da igreja indica os candidatos, distribuídos geograficamente, de modo que cada região tenha uma única opção e os

---

<sup>26</sup> <https://is.gd/upt811>

<sup>27</sup> <https://www.prb10.org.br/noticias/opiniaoprb-12-anos-e-hora-de-comemorar-mas-tambem-de-esclarecer/>

votos não sejam divididos. São indicadas as lideranças mais carismáticas e conhecidas publicamente, através dos diversos canais de comunicação do grupo, dentre rádios e TVs. Calcula-se que cerca de 20% dos fiéis sejam fiéis no voto, e a racionalidade eleitoral da IURD trabalha com estes dados. Segundo Dantas (2011, p. 31),

a IURD funciona mais como partido político do que as próprias legendas partidárias, dado que define candidaturas, exige compromisso ideológico e fidelidade a seus projetos políticos, apresenta enorme poder de mobilização, convence os “filiados” a promover proselitismo político e participa ativamente das campanhas eleitorais.

No livro *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política* (2008), Edir Macedo e Carlos Oliveira traçam uma série de paralelos entre a política nos tempos bíblicos e a dos tempos atuais, sugerindo a existência de uma missão para os cristãos evangélicos: “executar o grande projeto de nação idealizado e pretendido por Deus” (2008, p. 52). No livro, discorrem sobre a racionalidade da política e suas regras próprias, salientando a necessidade de cálculo e preparação por parte das lideranças, bem como de uma boa gestão pública, semelhante à que teriam feito José e Moisés no Egito, e Daniel no reinado de Dario. Em sua interpretação particular da bíblia, afirmam que “é um livro que sugere resistência, tomada e estabelecimento do poder político ou de governo” (p. 53). Citam que no Brasil existem 40 milhões de evangélicos e complementam: “vale salientar que o potencial quantitativo de evangélicos no Brasil é altamente relevante e que o momento é oportuno ao projeto divino de ação!” (p. 68).

A Igreja Universal do Reino de Deus tem liderado os casos de intolerância religiosa, com ataques diretos aos cultos afro-brasileiros, por todo o Brasil, utilizando sua imensa estrutura de mídia que inclui veículos impressos, radiofônicos e televisivos. Segundo Ari Pedro Oro (2006), a Universal é uma “igreja religiofágica”, ou seja, que se alimenta de outras religiões e incorpora elementos simbólicos das mesmas à sua teologia, mas de forma ressignificada. Ela seria também, segundo o mesmo pesquisador, uma igreja “neopentecostal macumbeira”. Ou seja, ela se apropria de diversos elementos das religiões de matriz africana, como rituais de “fechamento de corpo”, “corrente da mesa branca”, uso de água benzida, arruda, incorporação de entidades, dentre outros, além do uso de expressões familiares ao universo cultural afro-brasileiro. Entretanto, o reconhecimento da existência destas entidades é apenas para caracterizá-las como manifestações demoníacas que devem ser combatidas, desmoralizadas e destruídas. O autor identifica a adesão da igreja à “Teologia da Guerra Espiritual”, de origem norte-americana, que transforma os fiéis em novos cruzados, demonizando e perseguindo tradições espirituais não-cristãs. De acordo com Vagner Santos (2013, p. 51), “mais do que se

beneficiar da vitalidade das religiões que tiveram sucesso, o que ocorre é um processo de ‘canibalismo’, pois os evangélicos buscam devorar e reprocessar ritos, mitos e tradições, com o objetivo de aniquilar o inimigo”.

Em 17/04/2013, se criava uma Frente Parlamentar em Defesa da Capoeira na Câmara Municipal do Salvador, presidida pelo vereador Luiz Carlos, também membro do PRB e pastor da IURD. Ao tomar conhecimento pelo Diário Oficial, uma vez que não houve nenhum anúncio e nenhum capoeirista foi informado ou convidado, o Coletivo Capoeira e Militância “invadiu” a primeira reunião, uma vez que esta não era aberta, convocando diversos capoeiristas e entidades, incluindo a FECABA - Federação de Capoeira da Bahia. Com o tempo, a Federação passa a participar das reuniões da Frente e costurar politicamente com o mandato do vereador. As articulações se fortalecem nos bastidores e um episódio inusitado ajuda a transformar o jogo.

Em visita da Fecaba ao então Secretário de Turismo da Bahia, o presidente da federação recebe da diretoria uma sacola com lembranças e a entrega ao Secretário. Para sua surpresa, além de uma pequena escultura, a sacola continha um cordão branco e um diploma de mestre de capoeira, assinado pelo então vice-presidente da entidade, que, aliás, é evangélico. A foto da entrega, a um político não capoeirista, de um cordão branco e um diploma, símbolos de uma formatura a mestre de capoeira, rodou o mundo e provocou uma forte polêmica, em que se trocavam acusações sobre a iniciativa e responsabilidade do ato. Com a renúncia do presidente, a Federação foi diretamente aparelhada ao mandato do vereador, que se tornou seu presidente de honra. A substituição dos mestres de capoeira pelo vereador enquanto representação da entidade é tão significativa que no evento anual Capoeira Premium, posteriormente transformado em World Top Premium, o pastor posa de dono da festa, chamando ao palco e entregando os certificados a cada homenageado. A política de cooptar antigos mestres através de homenagens se demonstrou eficaz, e as cerimônias de entrega dos certificados de “Notável Saber” - para uma geração intermediária - e “Guardião dos Saberes” - para a geração mais antiga - conseguiram concentrar a nata da capoeira da Bahia, ávida por reconhecimento institucional depois de tantos anos de dedicação a essa arte-luta. Os espelinhos que eram dados aos índios, na época da colonização do Brasil, foram trocados por pedaços de papel sem nenhum valor jurídico nem material, ofertados agora aos mestres de capoeira. Apesar dos sucessivos presidentes, a linha política da federação se mantém, expressando uma aliança entre setores da capoeira, IURD, maçonaria e polícia militar.

Em 25/08/2015, o deputado Márcio Marinho realizou na Câmara dos Deputados a audiência pública “A capoeira no Brasil”, a princípio composta quase que exclusivamente por

federações. Após uma ampla articulação da Rede Nacional de Ação pela Capoeira, a participação se diversificou e a pauta central se tornou o repúdio ao PLC 31/09, de regulamentação da capoeira. Se afirmava ali a importância da capoeira livre, praticada e organizada de forma autônoma por seus detentores, os mestres, sem ingerência de nenhuma federação, confederação ou entidade supostamente representativa. O PLS 17/2014 também foi debatido e amplamente recomendado pela maioria presente. Tratava-se da possibilidade das escolas públicas celebrarem convênios com as associações de capoeira para contratar os mestres, contramestres e professores para darem aulas de capoeira, sem a necessidade de estarem ligados a nenhuma federação/confederação, a nenhuma entidade burocrática centralizada como o CONFEF ou a CBC<sup>28</sup>.



*Figura 2– Audiência pública na Câmara dos Deputados. Na mesa o presidente da CBC, assessora do Ministério dos Esportes, bispo Marinho, pastor Luiz Carlos, assessor da Fundação Palmares, Contramestre Sem Terra (representando a ABCA). No vídeo ao fundo, fala Mestre Paulão Kikongo. Fonte: site da Câmara*

---

<sup>28</sup> <https://is.gd/hP0v0k>

Anteriormente, em torno do PLS 17/2014, foram feitos debates públicos, sugestões foram acolhidas, desvinculando o capoeirista da supervisão do profissional de educação física, e em cena emblemática, o relator, senador Otto Alencar, falou de suas vivências com o Mestre Bimba e entregou um berimbau ao senador Romário, presidente da comissão, clamando pela sua aprovação.

Os planos, entretanto, eram outros. A Frente Parlamentar de Salvador, mesmo tendo caráter municipal, promoveu audiências públicas em diversas cidades do interior da Bahia, terminando por apresentar um projeto de lei ao prefeito da capital e criando a Lei 9.072/2016. A diferença desta Lei para o projeto que a inspirou está em um detalhe: a inserção das federações dentre as entidades aptas a estabelecer convênios. Através de uma pequena malandragem opera-se a política. A parceria apontada pelo município e celebrada pela mídia na época foi com a própria federação, que passaria a escolher quem daria aula ou não. Em última instância, seguindo essa perspectiva, só poderia dar aula quem “comesse nas mãos” da federação e da Igreja Universal. A aceitação dessa vinculação possível a uma federação abriu caminhos para que ela pudesse se tornar obrigatória. Em 2018 a Secretaria Municipal de Educação abriu um chamamento público para a contratação de uma única entidade que celebrasse um convênio para executar o projeto Capoeira nas Escolas, em 25 escolas públicas municipais. Um detalhe que chama a atenção é que o edital não foi publicado no Diário Oficial, apenas anunciado no mesmo, e não houve absolutamente nenhum tipo de divulgação pública, nem na imprensa, nem nos informativos e redes sociais ligados à prefeitura. Um jogo de cartas marcadas! O formato do edital, com inacreditáveis 87 páginas e baseado no MROSC - novo marco regulatório das organizações da sociedade civil -, impossibilitava, pelo grau de exigências técnico-burocráticas, a participação da maioria esmagadora das entidades de capoeira. Apenas quatro entidades se inscreveram, sendo que três estavam ligadas à Fecaba e uma não tinha relação direta com a capoeira. Por ironia do destino ou vontade dos Nkisis, Orixás e Voduns, todas as entidades foram desclassificadas, o chamamento público foi cancelado, a SMED se dispôs a ouvir a comunidade organizada da capoeira e um outro formato de edital foi estabelecido.

Ao dar entrada na Câmara dos Deputados, o PL 17/2014 se transformou em 1966/2015. O projeto chegou na Câmara no dia 17/06/2015 e foi encaminhado para as comissões de esporte, educação e constituição e justiça no dia 23/06/2015, passando a ter o bispo Márcio Marinho como relator. Interessante é apontar que no dia 16/06/2015, na véspera da chegada do projeto, o bispo Marinho protocola um requerimento para realização de audiência pública sobre “A

Capoeira no Brasil” inicialmente pensada apenas para o sistema desportivo. Ou seja, o projeto chegou na quarta e o deputado pediu na terça uma audiência pública sobre o mesmo tema do projeto, embora sem nenhuma vinculação oficial com o mesmo! Caramba, que coincidência! Seria a manifestação de um dom profético? Teria o Deus de Israel contado ao bispo que no dia seguinte chegava um projeto, então que era melhor ele pedir logo uma audiência pública genérica?

Acreditamos que se tratava de mais um jogo de cartas marcadas. Se a festa fosse particular, como ele pretendia, era só ele vincular a audiência ao projeto e ficava justificada a exploração obrigatória dos capoeiristas pelas federações. Mas não foi bem assim que aconteceu. A militância da capoeira “invadiu” a audiência pública no dia 25/08/2015, e com firmeza e propriedade, denunciou as diferentes tentativas de regulamentação e controle da capoeira pelos burocratas. Os vídeos das falas feitas neste dia, pelos mestres Duda, Soldado, Paulão Kikongo, Zé Doró, Balão, Squisito, Brucutu, Contramestre Sem Terra e outros circularam o mundo, e se transformaram em marcos da luta pela capoeira livre, autônoma e independente. O que fez então o bispo? Ignorou solenemente todo o debate feito neste dia e apresentou um substitutivo ao PL 1966/2015 estabelecendo a obrigatoriedade de filiação ao sistema de organização desportivo da capoeira (federações e confederações) para dar aula de capoeira nas escolas. Evocando a regulamentação em seu parecer, citando inclusive o PL 2.858/2008, ele modifica o artigo 2º do projeto, apresentando este: “Os estabelecimentos de educação básica, públicos e privados, somente poderão celebrar parcerias com entidades ou associações que sejam vinculadas a entidades de administração do desporto de capoeira, nos termos desta Lei<sup>29</sup>.”

Ou seja, houve uma inversão completa do sentido original. De uma afirmação da autonomia, a legislação passou a atrelar os capoeiristas ao falido sistema federativo. Agora de maneira mais incisiva, se arma um controle do mercado de trabalho, e só tem acesso ao mesmo quem se vincular às federações. E quem controla as federações? Quais são os interesses em jogo, para que o substitutivo contrarie uma audiência pública em que se expressava o posicionamento de toda uma comunidade? Poderíamos apresentar outros questionamentos neste momento. Qual é o interesse da Igreja Universal do Reino de Deus, que controla o Partido Republicano Brasileiro, em criar Frentes Parlamentares em Defesa da Capoeira? Que relação existe entre a IURD / PRB e o sistema de organização desportivo da capoeira? Seria mais um passo na construção da hegemonia cultural da IURD e seu projeto de dominação? Questões

---

<sup>29</sup> <https://is.gd/qE2IJJ>

ainda em aberto, mas com respostas intuídas por quem está acostumado a prever o jogo pela ginga. A posterior descoberta de que o coordenador do CNUC e o presidente da CBC teriam aderido ao PRB foram peças a completar o quebra-cabeça já desenhado. Em Salvador, cerca de 80 grupos de capoeira saíram às ruas em manifestação<sup>30</sup> no dia 16/08/2017 para protestar contra o substitutivo, mas este foi aprovado pelo parlamentar na Comissão de Esportes e seguia em tramitação até o momento de finalização dessa tese.

### **Salv guarda na Bahia**

A Bahia iniciou seu processo de construção da salv guarda atrasado em relação a outros estados. Quinto maior estado do Brasil, quarto em população, a Bahia é hoje dividida em 27 Territórios de Identidade. Em 2014 se iniciaram encontros, realizados pelo IPHAN, nas regiões de maior presença e expressão da capoeira. Posteriormente, um edital permitiu que os próprios grupos de capoeira realizassem seminários em territórios ainda não alcançados, capilarizando o debate da salv guarda. Por conta da baixa participação dos angoleiros, a capoeira angola foi tratada como um “território” à parte e contou com um evento específico. Em cada um dos 10 seminários “Salve a Capoeira” elegeram-se grupos territoriais que participaram posteriormente do Seminário Estadual, em abril de 2016, elegendo um Conselho Gestor que hoje conta com 28 membros da capoeira, 11 membros institucionais e igual quantidade de suplentes. Esses GTs continuam em atividade, visando descentralizar a representação e fortalecer a organização local da capoeira. Foram criados novos e alguns já existentes se subdividiram, com a meta de alcançar todos os territórios de identidade.

Um fato interessante a se destacar é que nenhuma instituição “representativa” da capoeira reivindicou indicar uma participação institucional no Conselho, mas membros da ABCA, ADESCA, ABPC e outras entidades se fizeram presentes nos seminários e compuseram os GTs. Na tarde do segundo dia do Seminário Estadual Salve a Capoeira, depois de aprovado o Plano da Salv guarda, quando restava apenas a tarefa de eleger o Conselho Gestor, circulou a informação de que a Fecaba, através de articulação política direta com a superintendência do IPHAN, comporia o Conselho Gestor sem ter acompanhado o processo de construção. Essa proposta foi submetida à plenária e prontamente rechaçada pela maioria presente, sob os argumentos de que “tentar entrar pela janela” constituiria um “golpe”. No cenário pré-

---

<sup>30</sup> <https://is.gd/VosLdK>

*impeachment*, as palavras de ordem ainda eram “Não vai ter golpe” e “Golpe, só de capoeira”. Ao tomar a palavra para fazer defesa da proposta, um dos diretores da Federação, visivelmente nervoso, atacou diretamente a mulher que o antecederia no microfone, do Coletivo Capoeira e Militância, chamando-a de “gigolô da capoeira” (sic). A reação da plateia foi imediata e uma poderosa vaia o escorraçou do Forte Santo Antônio, sendo a proposta votada e rejeitada por unanimidade.

Essas diferentes forças em ação nos colocam diante de um cenário complexo, especialmente em tempos golpistas, fascistas e arbitrários, quando projetos antipopulares são empurrados goela abaixo do povo na calada da noite. A Bahia, meca da capoeira, tem um Conselho Gestor da Salvaguarda que vem se esforçando para ser democrático e representativo, se consolidando como o principal espaço de construção e articulação política da capoeiragem baiana. Por outro lado, a Federação, espaço fechado e pouco democrático, hegemônico pela Igreja Universal, está em constante articulação política com a prefeitura carlista e o governo federal fascista, bastiões da reação conservadora no Brasil. Ao refletir sobre os possíveis rumos que serão trilhados, nos vem à mente uma cantiga: “Pra onde vai a capoeira da Bahia? É pra lá que vai!”.

### **Transformações na prática**

Podemos pensar que existem não apenas diferentes formas de conceber a capoeira, visões de mundo que se transformaram significativamente em decorrência da mudança do perfil social e do modo de vida dos seus praticantes, mas também distintas formas de jogar a capoeira. Em entrevista ao *Jornal do Brasil*, Mestre Pastinha afirmou:

O segredo da capoeira morre comigo e com muitos outros mestres. O que há hoje é muita acrobacia e pouca capoeira. Capoeira é amorosa, não é perversa. Capoeira não é minha, é dos africanos. É mandinga de escravo africano no Brasil. Um costume como qualquer outro, um hábito cortês que criamos dentro de nós. Uma coisa vagabunda.

O que pretendia ele ao apontar que há muita acrobacia e pouca capoeira? Mestres de gerações posteriores também fazem críticas neste sentido.

A vida do capoeira é uma coisa, a do jogador de capoeira é outra. O jogador de capoeira ele tem que treinar muito, mas o cara que tem a vida do capoeira não precisa. Hoje o cara tem a cultura do espetáculo, ele quer mostrar pra todo mundo que ele é o cara! E o cara do passado não, ele balançava, fazia o feijão com arroz e matava o jogo. Sem precisar muito enfeite. Essa é a diferença! Então os caras no passado faziam o necessário. Os caras de hoje não, querem fazer o teatro. Vê os caras que jogam capoeira pesado aí, como é que eles

jogam. Nenhum deles faz teatro. Mas o cara quer mostrar pra plateia que ele é de borracha! Aí tem que treinar muito.

(Mestre Augusto Januário)

Em trabalho anterior (MAGALHÃES FILHO, 2012) tratamos um pouco da diversidade de linhagens e heranças na capoeira angola baiana. Demonstramos como há uma disputa por hegemonia em relação à tradição verdadeira, aos rituais legítimos que sustentam a identidade da capoeira tradicional. Essa diferença e disputa de projetos transcende as linhagens, como podemos perceber pelo depoimento do Mestre Bola Sete, discípulo do Mestre Pastinha. Ele direciona parte das críticas apontadas a um certo setor da capoeira atual, influenciada pela estética dos shows folclóricos, a setores da própria capoeira angola. Em algumas rodas, capoeiristas fazem uma sequência de várias armadas (golpe giratório executado com o corpo em pé), com um movimento encaixado dentro do outro, sem nenhuma função prática na perspectiva do jogo, apenas para exibição estética. Seria um movimento semelhante a um ventilador ou um helicóptero. Mestre Bola Sete argumenta que a maior parte da capoeira angola atual também se limita a uma movimentação repetitiva, folclorizada, baseada mais na estética do movimento que em sua efetividade real.

Eu aprendi a capoeira angola de rua, que eu chamo tradicional. Muita gente fica jogando no chão dizendo que é tradicional. Não! Capoeira tradicional não é isso. Esse joguinho no chão, bonitinho, maravilhoso, isso é muito bonito mas isso aí foi quando a capoeira migrou, saiu das ruas pras academias. Na rua se jogava no chão mas no momento necessário, não ficava trocando rabo de arraia o tempo todo e dizendo que é capoeira angola. Essa é a capoeira angola folclorizada. Eu cheguei numa aula de um mestre angoleiro conceituado aí, pro pessoal da capoeira contemporânea, e fiquei assistindo. E ele ganhando um dinheiro da porra! Rabo de arraia pra lá, rabo de arraia pra cá. Negativa. Porra! Isso aí qualquer menino meu de dois dias de academia sabe, aí os cara com 20 anos de capoeira fazendo aquela merda! Trocando rabo de arraia! Pra que? Eu acho o seguinte, se eu fosse eles, eu com 20 anos de capoeira eu queria aprender alguma coisa que eu não soubesse. E não uma baboseira daquela, capoeira folclorizada. Aí muita gente se queixa: “ah, a capoeira que tão usando hoje é a capoeira ventilador”. E o que é a angola de hoje, também não é ventilador? Um ventilador em pé e o outro ventilando no chão. É a mesma zorra, bicho! Se você jogar uma capoeira ventilador lento no chão, “aí é angola”; se você jogar um ventilador rápido em pé; “aí é regional”. Não é uma coisa nem outra, meu filho! Você imagina a capoeira angola, resistência contra a escravidão, fazendo esse ventilador contra o feitor. Que coisa engraçada! Os caras, ninguém para pra pensar nisso! Capoeira angola não é isso! Os grandes angoleiros que eu conheci, Malvadeza, Pessoa Bababá, Coice de Burro, Gaguinho Moreno, Mão de Onça, Bom Cabrito, esses eram os verdadeiros capoeiristas, angoleiros tradicionais, que jogavam capoeira angola como se deve jogar!

(Mestre Bola Sete)

Muito se fala das influências externas que descaracterizaram a capoeira regional, como o *boom* dos shows folclóricos a partir da década de 60, quando foram introduzidos uma série de saltos e acrobacias, transformando significativamente a estética e a dinâmica dessa arte-luta. A capoeira angola seria a manifestação pretensamente tradicional, que preservaria a capoeiragem antiga, ou pelo menos a herança da década de 1930, quando começam a se organizar as escolas e academias. Mas muitos mestres apontam que a capoeira angola também estaria passando por um processo de descaracterização.

Você vê a capoeira angola hoje, o pessoal tá mais se embolando pelo chão que jogando capoeira. Infelizmente eu tenho que dizer isso. O cara não ginga, não faz uma coisa bonita, não dá uma cabeçada pra o outro sair bonito também, pra mostrar a saída pro público. Não faz. Aí se embola pelo chão fazendo acrobacia... então todos os palhaços jogam capoeira, porque os caras mais acrobatas que tem é palhaço! Aqueles dançadores de *break*, os chineses, os russos, então são capoeiristas também, porque pulam, chega a voar. Mas não são, capoeira é outra coisa, uma outra manifestação.  
(Mestre Caboré)

Essas transformações ocorreram a partir da transformação da capoeira em mercadoria, de diferentes formas. Em um primeiro momento, o único mercado da capoeira eram os shows folclóricos. Capoeira era ainda algo exótico, pouco conhecido fora da Bahia, e as academias passaram a cobrar taxas dos turistas e a incrementar suas apresentações com samba de roda e outras manifestações culturais, como puxada de rede, maculelê e as próprias danças sagradas dos Orixás. Embora os mestres Bimba e Pastinha fizessem parte deste circuito, os mestres Canjiquinha e Caiçara, de uma geração posterior, é que vão se destacar na elaboração de um novo formato de espetáculo, mais diversificado. Posteriormente os grupos se profissionalizam, a partir da experiência do Viva Bahia de Emília Biancardi, e a liderança desse processo, que estava nas mãos dos mestres, é tomada - em alguns casos compartilhada - por coreógrafos e diretores. A maior parte da capoeira atual foi impactada por este momento. Embora a capoeira angola tenha também participado, seus integrantes não atribuem a este processo um impacto significativo sobre sua prática.

O aspecto geracional também tem impacto sobre a dinâmica da capoeira. As novas gerações trazem outras formas de ser e agir, valores, práticas, concepções, que por vezes não são vistas com bons olhos pelos mais velhos.

Eu acho que a geração que tá aí hoje quer tudo fácil, sabe? E aí a gente tá perdendo os nossos valores, os mestres antigos estão indo embora e levando todas as informações com eles porque a geração de hoje só quer praticar, ninguém mais quer discutir nada. As pessoas da geração passada eram menos preparadas pedagogicamente, mas mais comprometida com a arte. Então acho que precisa repensar o ser capoeirista. Eu me chateio muito que as

pessoas hoje só querem só sugar, elas se comprometem com tantas coisas e ao mesmo tempo com nada. E a capoeira empurra! “Você me quer?” “Não”. “Então sai fora!”.  
 (Mestre Boca do Rio)

Seu Tiriri comenta que “Capoeira é luta de libertação. Hoje que virou dança, virou arte, porque muita gente tã tirando proveito daquilo de quem se fudeu todo, pra fazer vosmecês hoje tá aqui conversando com nego”. E ironiza: “Arte! Arte é tudo aquilo que você pega, tira proveito e transforma pro seu benefício próprio. Ou não é?”. Temos aqui uma entidade espiritual que viveu em outros tempos elaborando uma crítica que dialoga diretamente com o atual debate sobre apropriação cultural. Segundo o pesquisador e Babalorixá Rodney William, apropriação cultural consiste em “desapropriar, expropriar, usurpar elementos de resistência cultural / estética de um povo, desvirtuando, além de seu sentido cultural, também seu sentido político” (2019, p. 185). Ele aponta que a apropriação acontece sempre em um processo desigual de colonialismo, racismo e subalternização. Como a banca do mercado – domínio de Exu – tem dois lados, o aprendizado de uma outra cultura deveria ser um processo de troca em que sempre se deixa algo em retribuição. “Quem toma de uma cultura e não oferece contrapartida comete um roubo. Se alguém explora uma tradição e tira disso alguma vantagem sem nada devolver àqueles que a criaram incorre em apropriação cultural” (WILLIAM, 2019, pág 170). Na perspectiva de Tiriri, a maioria dos novos estilos e tendências que vêm surgindo na capoeira, “tudo é arte de branco”.

Tem muitos filhos que não conhece o pai, imagine a história. Essas pessoas que tira as palavras da capoeira, pra mim é falta de conhecimento. Porque se a capoeira foi feita pelos ancestrais, quem são vocês pra tirar o que as ancestralidades te deu? Querem o benefício sem o sacrifício, sem sofrimento? Me mostre aonde é que vocês vão chegar, a lugar nenhum! Porque tudo que vem fácil, vai fácil.  
 (Seu Tiriri)

Para Seu Tiriri, “a capoeira é resistente até os dias de hoje porque foi luta de libertação, sofrimento, discórdia, teve história. E essa tal capoeirinha que querem modificar e fazer não tem nada! Ela não vai vingar”. A conexão com a ancestralidade, fortalecida por memórias de experiências de intenso sofrimento, firmariam a capoeira como uma prática de resistência. Ou, diríamos nós, de resiliência, uma vez que ela ginga, nega, afirma, sim sim sim, não não não. A sabedoria tradicional japonesa fala da força do bambu, que se dobra ao vento para não quebrar e retorna à posição inicial. Assim é a ginga da capoeira. Vinícius de Moraes, apesar de nunca ter sido capoeirista, compôs com Baden Powell a canção *Berimbau* (1963). É em *Canto de*

*Ossanha* (1966), entretanto, que ele, sem dizer nada de relevante sobre Ossaim, consegue trazer um pouco dessa ginga da capoeira:

O homem que diz dou não dá, porque quem dá mesmo não diz  
 O homem que diz vou não vai, porque quando foi já não quis  
 O homem que diz sou não é, porque quem é mesmo é não sou  
 O homem que diz tô não tá, porque ninguém tá quando quer

Nas palavras do Mestre Augusto, em seu livro,

Para que pudesse sobreviver, a Capoeira teve que mudar sua lógica de funcionamento para atender a sociedade capitalista que se encarregou de manter esse segmento cultural nos setores populares, dentro dos seus moldes num contexto onde os mesmos aparecem deslocados do seu verdadeiro significado e importância. A Capoeira deixou de ser um instrumento “de sobrevivência” para se transformar num instrumento “pela sobrevivência”, onde elementos são incorporados para atender à necessidade capitalista (SILVA, 2003, p.82).

O Mestre Bené, em sua dissertação (ARAÚJO, 2008, p. 83), analisa a “docência como mercadoria-chave no desenvolvimento da capoeira como mercadoria”. Segundo ele, após a criação das academias e posteriormente dos grupos, na medida em que o ensino de capoeira passa a ser uma atividade rentável, a capoeira passa a estar “submetida à lógica das leis sociais do modo de produção que estrutura a modernidade, o modo de produção capitalista”. E chama atenção para “a restrição da prática da capoeira ao espaço privado, a academia, a formação de turmas de alunos pagantes, com horários pré-definidos, e a sistematização do ensino” (2008, p. 84).

O mercado de ensino da capoeira na Bahia nunca foi realmente expressivo. A maior parte das pessoas que visam ter a capoeira como profissão buscou se deslocar, em um primeiro momento, para as capitais do eixo Sul/Sudeste, e posteriormente para o exterior. Claro que a criação desse novo circuito não deixaria de impactar a dinâmica da capoeira.

Inclusive essa capoeira que a gente executa hoje é importada. Não é a nossa. Ela foi lá pra fora e voltou. Se fosse por aqui, hoje ela estaria mais remota do que se possa imaginar. Porque todo mundo só começa a achar interessante quando lá fora as pessoas admiram. Quando ela toma uma dimensão geográfica maior, quando os “Tio Sam” da vida enaltecem ela, aí o cara que volta, volta como estrela.

(Mestre Augusto Januário)

Entre os mestres de capoeira angola manifestam-se algumas contradições em relação à prática da capoeira por não-brasileiros. Por um lado, este foi um dos grandes vetores de expansão da capoeira: primeiramente para os Estados Unidos, depois para a Europa e progressivamente para o resto do mundo. A maior parte dos grupos tende à expansão, abrindo núcleos em diversos países, seja exportando professores formados em sua matriz, seja

absorvendo trabalhos já existentes através de processos de filiação. Essa relação envolve a realização de eventos anuais em que se leva o mestre para dar oficinas - com seu devido cachê garantido -, quando não envolve o repasse sistemático de uma taxa fixa ou um percentual em relação ao número de alunos pagantes. Envolve ainda a participação dos alunos estrangeiros nos eventos anuais da matriz do grupo, além de constituir essa matriz em referência a ser buscada quando estes alunos vêm ao Brasil aprofundar suas práticas. Espera-se de um bom capoeirista, seja de que parte do mundo ele venha, que além de dominar a prática corporal, a musicalidade, os rituais e valores da capoeira, que fale português, conheça o Brasil e um pouco da cultura afro-brasileira. Os capoeiristas estrangeiros são peças fundamentais do mercado da capoeira hoje.

Entretanto, após algumas décadas de progressiva expansão da capoeira, aprofunda-se a formação de tradicionalistas estrangeiros, de professores, treineis, contramestres e mestres de capoeira não-brasileiros. Começa-se a gravar CDs, escrever livros, criar grupos, coletivos e outras formas de organização sem uma vinculação direta a mestres brasileiros. Manifesta-se, então, uma profunda preocupação dos capoeiristas brasileiros, envolvendo principalmente dois aspectos, um declarado e outro implícito.

Uma preocupação diz respeito à defesa das tradições da capoeira, principalmente na capoeira angola, onde a referência e a reverência à tradição são aspectos fundamentais de sua identidade. Teme-se que ela se deturpe, se misture, seja praticada “de qualquer jeito”, sem respeito à ritualidade e aos fundamentos cuidadosamente zelados pelos antigos mestres. Discute-se aí, também, a possibilidade de que ela seja praticada de forma superficial, atentando-se apenas aos aspectos exteriores, corporais, sem conhecimento dos fundamentos profundos que a sustentam.

Outra preocupação, menos formulada de forma explícita, diz respeito ao controle de mercado. Teme-se que os estrangeiros não precisem mais dos antigos mestres, depois de terem “sugado” e “se apropriado” do seu conhecimento. Apesar do apelo tradicionalista e “exótico” de um professor de capoeira brasileiro, é muito mais fácil para um nativo se articular, escrever projetos, conseguir parcerias e falar uma linguagem compreendida pelo seu público-alvo, de forma que com o aumento do nível de capoeira destes capoeiristas estrangeiros, torna-se cada vez mais difícil para os capoeiristas brasileiros se estabelecerem em outras terras para “viver de capoeira”.

## Capoeira de Jesus

O amplo processo de racionalização da capoeira se dá também através do âmbito religioso, e é cada vez maior o movimento de “capoeiristas de Cristo”, “capoeira de Jesus” ou “capoeira gospel”, que conta hoje com encontros nacionais, federações próprias, constituindo um campo relativamente autônomo mas com forte impacto sobre a capoeira como um todo. A intolerância religiosa entra no campo da capoeira e nega valores civilizatórios de matriz africana que são centrais na cultura capoeirana. A ética protestante argumenta que “não se pode servir a dois senhores” e o capoeirista de Jesus se converte, abandona suas referências culturais, nega sua mandinga.

Em seus estudos sobre religião, Pierucci (2006) retoma as lições de um antigo professor, Cândido Procópio, que propunha a classificação das religiões por função, dividindo-as em dois grandes grupos: as que preservam um patrimônio étnico-cultural determinado; e as de caráter universal, abertas para a conversão de todos. Dentre as religiões étnicas, destacariam-se o judaísmo, o islamismo, o candomblé e diversas outras, enquanto a massa de igrejas cristãs pertenceria ao segundo grupo, em franca expansão.

Pierucci também argumenta que Weber elaborou um conceito de religião frontalmente oposto ao de Durkheim. Enquanto este pensava a religião sob a ótica da coesão social, do fortalecimento dos laços de pertença já existentes, Weber caracterizaria a religião universal de salvação individual pelo rompimento que esta estabelece em relação aos laços anteriores, constituindo novos:

Quando a profecia de salvação criou comunidades de fundamento puramente religioso, a primeira força com a qual entrou em conflito foi a comunidade naturalmente dada, o clã, o qual temia sua desvalorização por aquela. Quem não pode hostilizar os membros da casa, o pai e a mãe, não pode ser discípulo de Jesus: “Não vim trazer a paz, mas a espada” (Mt 10,34) (...). Com a desvalorização, ao menos relativa, dessas relações e o rompimento da vinculação mágica e exclusiva ao clã, a profecia, sobretudo onde se transformou numa religiosidade soteriológica congregacional, criou uma comunidade social nova. (WEBER citado por PIERUCCI, 2006, p. 121)

Ou seja, a religião de conversão seria uma espécie de solvente, a dissolver as relações coletivas preestabelecidas em prol de novas relações a serem construídas. E, segundo Pierucci (2006, p. 120), “o protestantismo é por excelência, e radicalmente, uma religião de conversão individual”. O discurso do proselitismo religioso é feito na segunda pessoa do singular, e visa “não a pessoa enquanto cortejo pulsante de relações já prontas, (...) parte integrante de uma unidade coletiva integral, holística, não a pessoa, mas o indivíduo como unidade” (2006, p.

123). A perspectiva religiosa individualista desconecta o indivíduo de sua comunidade, sua ancestralidade, sua história e suas referências culturais, constituindo novos referenciais a partir da instituição religiosa. A conversão “destaca partes e desata nós, despedaça relações sociais herdadas e desmembra coletividades já constituídas”, e recruta indivíduos

desenraizando, desterritorializando-os de seus assentamentos convencionais, desviando-os de suas rotas convencionais, desqualificando sistematicamente outros sistemas religiosos de crença e vida prática, criticando ou condenando sem pedir licença outras condutas de vida e pautas de comportamento, religiosas ou não, coletivas ou não, significativas ou não. (PIERUCCI, 2006, p. 122)

A dissolução dos laços comunitários e dos referenciais culturais atinge de forma significativa a herança afro-brasileira. De acordo com dados do Censo 2000 apresentados no mesmo artigo, dentre os grandes grupos raciais no Brasil, os pretos são os que apresentam a maior taxa de conversão ao evangelho, 16,8%, contra 14% dos pardos e 12,6% dos brancos. Ou seja, os negros - pretos mais pardos - teriam mais que o dobro de participação nas congregações protestantes do que os brancos. Em contraponto, nas religiões afro-brasileiras, entendidas enquanto candomblé, umbanda e outras manifestações, a presença de pretos e pardos - 18,0% e 29,2%, respectivamente - já seria menor do que a dos brancos, 51,2%. O sambista paulistano Geraldo Filme denunciava essa inversão na canção *Vai cuidar da sua vida*, gravada em 1980:

Crioulo cantando samba era coisa feia. “Esse é negro é vagabundo, joga ele na cadeia”. Hoje o branco tá no samba, quero ver como é que fica. Todo mundo bate palma quando ele toca cúica. (...)

Negro jogando pernada, negro jogando rasteira. Todo mundo condenava uma simples brincadeira. E o negro deixou de tudo, acreditou na besteira. Hoje só tem gente branca na escola de capoeira. (...)

Negro falava de umbanda, branco ficava cabreiro. “Fica longe desse negro, esse negro é feiticeiro”. Hoje o negro vai à missa e chega sempre primeiro. O branco vai pra macumba e já é Babá de terreiro.

Embora inexistam dados estatísticos, podemos apontar, a partir da observação empírica no que diz respeito ao presente e das fontes, referindo-se ao passado, que a ampla maioria dos antigos mestres de capoeira da Bahia têm ou tiveram relação com o candomblé, em diferentes graus. Uma notável exceção foi o Mestre João Pequeno, que se converteu à Igreja Universal do Reino de Deus. Curioso é notar que, no meio afrocêntrico da capoeira angola baiana, ele tenha sido considerado seu principal guardião, após a morte do Mestre Pastinha. Acreditamos que o fato dele não trazer a religião para sua prática de capoeira, cantando apenas as músicas tradicionalmente aceitas, tenha sido determinante neste sentido.

Há diversos projetos contemporâneos de capoeira que tentam adaptá-la à militância cristã, organizando eventos como o Encontro Nacional de Capoeiristas de Cristo, o Encontro

Nacional de Capoeira Gospel ou as rodas promovidas pelos capoeiristas do Bloco Sal da Terra, na Praça da Sé, em pleno carnaval de Salvador. A “capoeira de Jesus” geralmente se caracteriza pela ausência do atabaque - já que é um instrumento que veio do candomblé - e pelas cantigas cristãs, em detrimento das músicas antigas da capoeira, muitas das quais são pontos de caboclo ou remetem a santos católicos sincretizados. A Igreja Universal tem feito ofensivas em torno da capoeira, materializada por exemplo na iniciativa de criação da Frente Parlamentar em Defesa da Capoeira no Congresso Nacional - encabeçada pelo bispo Márcio Marinho, do PRB - com uma versão municipal na Câmara dos Vereadores de Salvador, dirigida pelo pastor Luiz Carlos, do mesmo partido. Esse movimento é amplamente criticado pelos capoeiristas, que acusam os evangélicos de tentativas de apropriação da cultura negra, em um movimento semelhante ao que acontece com o acarajé, rebatizado de “bolinho de Jesus”.

Após o anúncio do 3º Encontro de Capoeira Gospel, ocorrido em junho de 2017 na Paraíba, houve um forte debate nas redes sociais e foi criada a hashtag #naoexistecapoeiragospel, como explicita o texto do Mestre Duda Carvalho no *facebook*: “Não existe capoeira gospel, existem sim formas de se apropriar de uma determinada cultura para evangelizar os outros e se descaracterizar essa cultura, tirando dela elementos das tradições de matriz africana. Isso é monstruoso, criminoso e bizarro.”

Em maio de 2017, o Setorial de Culturas Afrobrasileiras do Conselho Nacional de Políticas Culturais elaborou uma “Carta de repúdio à ‘capoeira gospel’ e à expropriação das expressões culturais afrobrasileiras”, e argumentou:

Na Capoeira a linhagem é fundamental. Os grandes Mestres da Capoeira foram iniciados nas religiões de matrizes africanas. Isso não significa que todos os capoeiras devem ser iniciados nas religiões de matrizes africanas. A mãe Capoeira é acolhedora e não discrimina raça, cor, credo, gênero. Os mestres nossos contemporâneos que aderiram a fé nas religiões evangélicas podem e devem respeitar este valor da capoeira.

A carta prossegue apontando o eixo central do repúdio. Não se trataria de uma “guerra religiosa”, ou de uma intolerância religiosa anticristã, como apregoaram algumas lideranças evangélicas, fazendo um discurso próximo ao do “racismo reverso” - a ideia de que há um racismo da militância negra contra os brancos, como se o racismo fosse uma expressão individual e não um sistema de opressão racial e manutenção de privilégios. O importante seria a preservação dos valores culturais afro-brasileiros presentes na capoeira, e a garantia que as novas lideranças cristãs não se utilizem da própria capoeira para atacar essas raízes. Para isto, citam uma das maiores referências na preservação da capoeira angola tradicional, Mestre João Pequeno.

Mestre João Pequeno era evangélico e se manteve fiel ao que aprendeu com o Mestre Pastinha, seu mestre. Não traiu os princípios da capoeira e nem os princípios cristãos. Quando um professor ou um mestre de capoeira evangélico ataca as raízes da capoeira, em um jogo sujo, rasteiro, desleal, desrespeitoso, violento, alegando que nossas raízes são a “representação do mal absoluto”, como responder? Como defender nossa mãe Capoeira e nossas irmãs e irmãos nas religiões de matrizes africanas da onda de ódio provocada por essa teologia da prosperidade e da demonização?

E um mestre de capoeira angola, que preserva a ritualidade, mas expressa em suas músicas uma visão de mundo cristã e intolerante? Como ele seria situado nesse jogo de discursos em torno da tradição? Oriundo de uma linhagem tradicional, que inclui os mestres Alfredo, Celeste e Moraes, Mestre Roberval congrega na Igreja Mundial do Poder de Deus. Em seu CD *Com Deus sou vencedor* (2009), gravou uma ladainha polêmica, em que coloca no próprio negro a culpa pela escravidão, responsabilizando ainda um valor tradicional da capoeira angola - a mandinga - pela situação de penúria dos velhos mestres, ancestrais coletivos, e terminando por desferir profundas ofensas contra as religiões de matriz africana. Antes, avisa: “Atenção minha gente, essa ladainha que eu vou cantar agora é muito importante, ela fala a respeito do motivo da escravidão no Brasil, porque os negros sofreram tanto, presta atenção”. E canta:

Na história do negro muitas coisa está errado. Se macumba fosse bom o negro não seria escravo. Tudo isso ele sofreu por desprezar do criador. Acreditava em espírito, espírito enganador. Fazia oferenda dia e noite, chamava por Santo Antônio. Mas o chicote na senzala não saía do seu lombo. Veja a história do Bimba, de Pastinha e Waldemar. Acabaram foi na mungua sem ninguém pra lhe ajudar. Eram bons capoeiristas, mas tinham fama de mandingueiros. Nada disso adiantou, por isso também sofreram. Eu canto com autoridade, de ninguém eu tenho medo. Todos dizem que têm Deus, mas vivem dentro do terreiro. Deus anda em lugar limpo, ele não anda em chiqueiro.

Temos aqui um mestre de capoeira angola de uma linhagem tradicional, negro, baiano, oriundo de uma comunidade periférica (Cosme de Farias), que põe a conta da escravidão nas costas de seus próprios ancestrais escravizados, demonizando sua espiritualidade e assumindo como redentora justamente a religião que sustentou o genocídio colonial. A negação de seu espelho e ancestralidade, a auto culpabilização e a tentativa de assumir a identidade normativa dominante a fim de ser aceito no mundo branco. Um caso patológico como os estudados por Frantz Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas*: “Começo a sofrer por não ser branco, na medida em que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa de qualquer valor (...). Então tentarei simplesmente fazer-me branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer a minha humanidade” (2008, p. 94).

Em debate sobre o tema em rede social, num comentário que o mestre anteriormente citado fez em relação a um jogo de capoeira, Mestre Cobra Mansa fez algumas importantes reflexões:

Nossos mestres eurocêntricos (os que colonizaram as nossas mentes) conseguiram como falava Fanon nos deixar com pele negras e máscaras brancas, ou melhor, mentes brancas. Nos deixaram com as mentes colonizadas e hoje chamamos de ridículo aquilo que no passado era a nossa arma de luta. Não somos capazes compreender o diferente dentro da nossa própria cultura. Criticamos, pois desconhecemos de onde viemos e o que fizeram contra nós. Nos fazem adorar aqueles que no passado nos escravizaram e assim somos capazes de ridicularizar nossos próprios deuses e semelhantes, desprezando nossa própria cultura, e não lembramos de onde viemos...

E prossegue citando um trecho da música *Buffalo Soldier*, de Bob Marley:

Se você conhecesse sua história  
Então você saberia de onde você vem  
Então você não precisaria me perguntar  
Quem diabos eu acho que eu sou

A ladainha anteriormente citada é um pequeno extrato do pensamento neopentecostal em relação à cultura negra. Temos neste caso uma inversão: a arte que foi criada para lutar pela liberdade do povo negro em relação à dominação branca, preservando seus valores e tradições, passa a ser usada como um instrumento de proselitismo religioso e demonização das culturas de matriz africana. Ou seja, de arma contra o racismo, passa a ser instrumento do mesmo, uma arma apontada para a própria comunidade e cultura negra. Este é o grande temor dos que se opõem aos projetos de capoeira gospel, que neste processo de tradução da capoeira para o universo cristão, esta passe a funcionar como mais uma arma do racismo religioso. Uma das características da apropriação cultural, como aponta Rodney William, é justamente “desvirtuar armas de resistência cultural de grupos historicamente subalternizados” (2019, p. 133). O autor argumenta que

quando se tenta transformar a capoeira numa simples dança, apagando seu passado de resistência, eliminando suas referências negras, catequizando-a por meio de uma roupagem gospel, desvirtua-se completamente seu significado, comete-se um crime contra todos aqueles que a inventaram, preservaram e legaram-na a seus descendentes como um valor essencial de sua identidade. (WILLIAM, 2019, p. 63)

E prossegue denunciando que “capoeira gospel é uma estratégia de genocídio, (...) é uma desonestidade, é uma faca de ticum cravada nas costas de um povo inteiro” (2019, p. 160). Uma afirmação forte, mas que corresponde ao perigoso potencial de destruição e ressignificação que este movimento carrega.

Mestre João Angoleiro aponta que este processo de combate e perseguição sistemático à cultura afro-brasileira vem sendo gestado há mais de quatro décadas. “As igrejas evangélicas estão ampliando seu poder de fogo, com uma doutrina de massas nas periferias, chegando a espaços de poder, à mídia, ao parlamento, e com grande influência na área da educação”, explica o Mestre. Em sua perspectiva, pelo poder de propagação de ideologias que esses conglomerados religiosos/políticos/econômicos/midiáticos possuem, “o primeiro impacto dessa lavagem cerebral são as massas com suas culturas populares”, provocando esvaziamento de práticas culturais negras, como a capoeira e o candomblé, pelos descendentes de seus antigos praticantes. O sambista Geraldo Filme já falava deste fenômeno na música anteriormente citada. Segundo o Mestre João, “o mundo globalizado, onde impera o valor do individualismo, se estrutura tendo como força de manobra a religiosidade, aí a gente vai ver o processo de descaracterização em todos os modos de vida do planeta”. Mesmo sem ter passado por nenhuma formação acadêmica, o mestre identifica uma relação entre protestantismo, individualismo e capitalismo, apontada por Weber, e o impacto deste nas mais diferentes sociedades, como indicado por Marx. Prova de que os mestres populares elaboram sofisticadas leituras da realidade, traçam táticas e estratégias de ação. Em sua leitura,

A força do imperialismo agora tá toda voltada pra uma bandeira só de norte a sul do planeta, que é redução populacional através do extermínio das massas. Então pra exterminar um povo você começa solapando o que fortalece ele, que são as suas culturas e saberes tradicionais, suas formas de fazer e viver a produção de axé. A capoeira não vai ficar livre disso. É por isso que a gente tem que elaborar estratégias de se aquilombar, voltar pra terra, fazer coisas coletivamente, manter os lugares de produção de axé, de afeto. Isso é resistência! É resistência política mesmo.  
(Mestre João Angoleiro)

A prática da cultura é compreendida como uma forma de resistência, uma forma de unir populações em formas de ser e estar no mundo que diferem da lógica colonialista hegemônica. Ao analisar a violenta ação do Estado brasileiro na destruição das comunidades de Palmares, Canudos, Caldeirões e Pau de Colher, o mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos aponta que as tradicionais formas de organização destas comunidades foram o principal motivo dos ataques sofridos.

O que podemos perceber é que, independentemente da religião que essas comunidades professavam (no caso de uma religiosidade de matriz africana e no caso de Canudos, Caldeirões e Pau de Colher uma religiosidade pejorativamente chamada de "messiânica"), os colonizadores sentiam-se, tanto num caso quanto no outro, ameaçados pela força e sabedoria da cosmovisão politeísta na elaboração dos saberes que organizam as diversas formas de vida e de resistência dessas comunidades, expressas na sua relação com os elementos da natureza que fortalece essas populações no embate

contra a colonização (SANTOS, 2019, p. 49).

O Nego Bispo - como é conhecido - elabora o conceito de contra-colonização, entendido como “processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (2019, p. 35). Esse conceito se aproxima muito da compreensão expressa pelos capoeiristas, que entendem ser a prática da capoeira, por si só, um movimento de resistência. Propomos que se enxergue a capoeira como uma prática contra-colonizadora, por propagar e manter uma visão de mundo afro-indígena, coletiva, holística, mágica, encantada, resistindo ao avassalador movimento da Colonialidade, de a tudo transformar em sua imagem e semelhança.

“É defesa, ataque, é ginga de corpo, é malandragem!”.

### III - A MAGIA DA CAPOEIRA

Não era só com a capoeira que eu me livrava dos meus inimigos. O bom capoeirista é mágico. Ele tem o poder de aprender boas orações e usar um bom breve, porque a capoeira não livra a gente de bala.

*Mestre Cobrinha Verde*

O capoeirista é o mesmo feiticeiro. Agora eles abandonam mais uma parte por outra. Nós acompanhamos o feiticismo. Nós acompanhamos o candomblé. Fosse assim, nós não iríamos na casa de candomblé. Não é? Mas é da mesma parcela. Agora um que gosta mais de uma finalidade que da outra. Um corre mais por capoeirismo, e outro corre por feiticismo.

*Mestre Pastinha*

Quem não pode com a mandinga não carrega patuá!

*Domínio público*

Este capítulo concentra a maior parte das entrevistas e do trabalho de campo. É aqui que se apresenta essa contracultura negra da Modernidade, essa ginga que encantadoramente resiste a se desencantar. Mostro como diferentes modos de existência podem florescer na contraluz da Modernidade, através da história de vida de um dos mais antigos mestres de capoeira da Bahia. Apresento alguns dos valores dos mestres através de sua avaliação do que constitui um bom capoeirista, para além do domínio técnico da movimentação corporal e expressão musical. Trato de relações e similaridades entre a capoeira e o candomblé, que compartilham ritos, fundamentos e segredos. Argumento que a capoeira é uma tradição bantu que se articula simbolicamente com a herança dos candomblés congo/angola e de caboclo, apresentando diferentes formas de compreensão dessa relação. Em primeiro lugar, a relação da capoeira com os caboclos, já que a forma como estes dançam guarda fortes semelhanças com a ginga, além da maior parte das cantigas tradicionais de capoeira serem adaptações de sambas de caboclo. Uma similaridade entre a roda de capoeira e o culto aos ancestrais também é apresentada, entendendo as cantigas que reverenciam mestres do passado como formas de evocação destes para que suas energias se façam presentes na roda. Trago também algumas interpretações da fala do Mestre Pastinha que dá o título a essa tese. Ao relacionar tudo que a boca come com a boca que tudo come, entrevistei uma entidade espiritual, um Exu capoeirista, e trago algumas de suas concepções de mundo e táticas de enfrentamento à escravidão. Também apresento essa expressão como patrimônio do candomblé angola, de uso corrente dos mais velhos, e trago outras interpretações particulares por parte dos mestres. Por fim, apresento a espiritualidade da capoeira de uma forma mais aberta, contando histórias de mandingas e feitiços e apontando relações, a partir da fala dos antigos mestres, entre a cosmovisão bantu e algumas formas mais contemporâneas de enxergar o mundo, herdeiras da tradição científica ocidental.

### **Vivências do Mestre Pelé**

A capoeira, como uma contracultura negra da modernidade, forjada nessa diáspora que atravessou o Atlântico, mantém em sua dinâmica elementos de tensão permanente com o projeto colonizador de transformação do mundo à imagem e semelhança da racionalidade eurocêntrica. A própria história de vida dos mestres de capoeira pode fornecer algumas pistas sobre esses outros modos de existência, na contraluz da modernidade hegemônica. Os modelos africanos de família, que moldaram instituições como terreiros de candomblé e grupos de capoeira, diferem frontalmente do padrão burguês e cristão da família monogâmica. O processo

escravista, entretanto, manteve sua lógica nos pós-abolição, esfacelando famílias, controlando o acesso à terra e mantendo uma grande massa negra como exército industrial de reserva.

Trataremos um pouco desses modos de existência a partir da história de vida de Natalício Neves da Silva, o Mestre Pelé da Bomba. Atual presidente da ABCA, Associação Brasileira de Capoeira Angola, é um dos mestres mais antigos em atividade nos nossos tempos. Mestre Pelé fala um pouco de sua infância, e de como veio pra Salvador.

Eu vim praqui com idade de 6 anos. Eu nasci em Governador Mangabeira, antigamente era Cípuá, e nós vinha pelo navio vapor. Meu parente foi que me trouxe, um chamado Bililiu, que o pai dele era marinheiro, taifeiro, e me trouxe para Dona Zeneide acabar de me criar. Viemos montado num burro, em Cachoeira nós embarcamos. Aí dava pra ver Coqueiro, Nagé, Maragogipe, até chegar aqui em Salvador, chegamos ali na alfândega saltamos.  
(Mestre Pelé da Bomba)

Mas o que teria levado uma criança de 6 anos a deixar os pais no interior para viver com outra família, que não era de seu parentesco, na capital? Esses arranjos até hoje são costumeiros em famílias pobres, que encaminham seus filhos para serem criados por famílias de classe média. Muitas vezes, principalmente quando são crianças/adolescentes do sexo feminino, essa relação envolve a prestação de serviços domésticos, uma espécie de trabalho não pago como contrapartida da casa, comida e direito de estudar em um colégio público à noite. Esses arranjos familiares/profissionais, que causariam espanto em países europeus, “modernos”, são vistos com naturalidade no interior da Bahia, a depender da classe social e da raça. É importante ressaltar este último ponto. Jessé Souza (2018) fala da naturalização das desigualdades no Brasil, que leva uma parte da população a enxergar outra como subcidadãos. O processo escravista deixou profundas heranças na sociedade brasileira, inclusive na forma como vivenciamos e percebemos as relações de classe e raça. Os minúsculos quartos de empregada, peculiaridade nacional, são uma prova latente dessa mentalidade.

Mestre Pelé confessa que não lembra o nome de todos os irmãos:

Eu era o mais velho de 11. E aí tem uma porrada aí que eu nem conto. Depois eu procuro saber o nome deles todos e te digo. Naquela época não tinha televisão, não tinha rádio, era muito difícil. Então o velho lá naquela tarimba dura e só fazendo filho, só fazendo filho.  
(Mestre Pelé da Bomba)

No interior, uma família grande tinha certa utilidade, porque gerava muitos braços para trabalhar na terra. A infância de Natalício foi “trabalhando, rancando mandioca, espremendo mandioca, relando na prensa da casa de farinha”. Com a falta do pai, aparece a oportunidade de vir pra Salvador, onde passou a trabalhar como carregador no Mercado Modelo. Logo de início,

os choques culturais e o *bullying* sofrido o levaram a buscar a capoeira como uma alternativa de identidade e autodefesa, de sobrevivência nesse ambiente hostil: “Eu fiquei aqui uns tempos, aí, ‘pega o tabaréu!’, brincava pega o tabaréu que eu era do interior”. O termo tabaréu comumente inferioriza as pessoas do meio rural ou de cidades pequenas, reproduzindo uma série de estereótipos negativos ligadas a um suposto atraso cultural dos mesmos. Ou seja, uma ideologia eurocêntrica colonizadora que está presente, de forma sutil e pouco perceptível, no pensamento de diferentes setores sociais. A ideia de que a capital é mais desenvolvida, mais evoluída em um patamar hierárquico de modernização e progresso. E quem eram essas crianças que estigmatizavam o jovem Natalício por sua origem rural? Jovens brancos, estudantes de classe média? Não, crianças negras e pobres em estado de vulnerabilidade social. Nas palavras do Mestre Pelé, “a capoeira naquela época era de capitão de areia, não era todo mundo que queria ser capoeirista. Os branco mesmo não era, só tinha mais escuro”.

A expressão capitão de areia ganhou visibilidade mundial após a publicação do romance *Capitães da Areia*, de Jorge Amado, em 1937, transformado em filme por sua neta, em 2011. O termo, usado pejorativamente e ligado a uma ideia de marginalidade, podia ser associado a qualquer criança negra naquele espaço social. “Diziam que era capitão de areia porque era mais pobre, assim de rampa de Mercado Modelo, de feira, aí dizia que era capitão de areia. Que hoje em dia não é propriamente os neguinho, é menino de rua, sacizeiro<sup>31</sup>”. Verdade que alguns deles “queria bafar<sup>32</sup> o que é dos outro”, nas palavras do mestre, mas todo um grupo social carrega um estigma por sua mera existência, como se fosse uma classe criminosa. Interessante como a condição de família e moradia (menino de rua), de trabalho (vagabundo) e de uso de drogas (sacizeiro) se entrecruzam para estigmatizar as crianças negras e pobres em estado de vulnerabilidade social, como se fosse um grupo homogêneo.

O Mercado Modelo, inaugurado em 1912, era o principal centro de abastecimento da antiga Cidade da Bahia, forma como era conhecida Salvador. Frutas, verduras, animais, pimenta, dendê, farinha, charutos, cachaça, artigos de candomblé... um lugar dinâmico e de intensa circulação cultural. O transporte de mercadorias ainda era predominantemente marítimo, feito através de saveiros que circulavam na Baía de Todos os Santos e traziam artigos do recôncavo para Salvador, desembarcando na famosa rampa. Por isso esse caldeirão cultural reunia tantos capoeiristas, que trabalhavam em diferentes funções entre as embarcações e o Mercado. Em 1969, um incêndio destruiria definitivamente o antigo Mercado Modelo,

---

<sup>31</sup> Sacizeiro – forma como o usuário de crack é popularmente chamado na Bahia.

<sup>32</sup> Bafar – tomar, roubar.

seguindo uma série de incêndios ocorridos em anos anteriores. Em 1961 o cineasta Roberto Pires lançou o filme *A Grande Feira*, que “prevê” um incêndio criminoso na antiga feira de Água de Meninos, fato que ocorreria em 1964. Havia já um grande interesse do poder público em transferir a feira para São Joaquim, onde se localiza até hoje. Coincidências? Muitos acreditam, e apresentam fortes evidências, de que estes e outros incêndios foram propositais e criminosos. O incêndio do Mercado Modelo foi providencial para a ditadura carlista, que o derrubou - mesmo tendo a possibilidade de reformá-lo, visto que sua fachada estava intacta -, fazendo reformas modernizadoras que estabeleceram a ligação entre a Avenida da França e a Avenida do Contorno. O Mercado seria então transferido para o antigo prédio da Alfândega, já com outro perfil, mais ligado ao artesanato e suvenires. Mas estamos falando ainda do antigo Mercado, não um *shopping* para turistas, mas um dinâmico centro comercial popular por onde era escoada a produção de todo o recôncavo baiano.

Os valores desta comunidade negra, o respeito aos mais velhos, as noções de hierarquia, autoridade, eram significativamente diferentes do que vivenciamos na sociedade atual. Na modernidade capitalista a pessoa é valorizada por sua capacidade de produzir para o sistema, logo, os idosos se tornam disfuncionais, “cargas” a serem sustentadas pela família e pelo Estado. As culturas de matriz africana, pelo contrário, têm a reverência aos mais velhos como uma de suas características básicas, porque os que carregam mais experiência têm melhores condições de aconselhar e conduzir a comunidade. Mestre Pelé lembra da dificuldade para conversar com um mestre de capoeira nessa época.

Era muito difícil conversar com um mestre, você não encostava não. Tinha que ficar cá para ver se ele perguntasse alguma coisa. Dizia “o que é que você quer garoto”; pra você encostar e falar a ele “eu quero aprender”; ou então se tivesse alguma intimidade já, carregando balaio, que você tinha o direito de conversar com ele. Mas no término do trabalho ali dentro da estiva.  
(Mestre Pelé da Bomba)

Na década de 1940, existiam poucas academias de capoeira, e o aprendizado ainda se dava predominantemente por oitiva, observando e repetindo, de forma bem diferente das aulas regulares e sistematizadas realizadas hoje. “Ele mostrava algum movimento, aí dizia: ‘você viu eu fazer?’. ‘Vi’. ‘Então faça o movimento’. Se fizesse errado ele consertava, se não fizesse errado ele continuava”. Bugalho era o nome desse mestre, lembra Mestre Pelé, e trabalhava carregando mercadorias no embarque e desembarque dos saveiros na rampa do antigo Mercado Modelo.

Mestre Bugalho tinha um olho grande que nem vagalume e era o melhor tocador de berimbau que tinha, tirando Waldemar que era o mestre dele. Quando ele tocava dava pra ouvir lá da ilha, quando o vento tava jogando pro

lado de lá, pra Mar Grande. Bamboxê, finado Cosme e vários que eram da ilha, da coligação de santo, quando vinham dia de sábado perguntava: quem foi que tava tocando esse berimbau aqui?  
(Mestre Pelé da Bomba)

Embora haja poucos registros do Mestre Bugalho, é possível vê-lo tocando o berimbau gunga em uma filmagem<sup>33</sup> realizada pela antropóloga francesa Simone Dreyfus em 1955. A gravação, realizada na areia de uma praia de Salvador, debaixo de coqueiros, registra uma roda conduzida pelo Mestre Waldemar da Paixão com a presença dos mestres Caiçara, Zacarias Boa Morte, Traíra e Najé, dentre outros.

Para quem conhece apenas o Mercado Modelo atual, com sua roda de capoeira voltada para o mercado turístico, fica até difícil imaginar a dinâmica cultural daquele espaço de outros tempos. Trabalhadores que vadiavam em horários de lazer, rodas que aconteciam em ocasiões especiais e concentravam parte da “galanteria” da capoeira angola baiana, como recorda o Mestre:

As rodas era quando tinha festa de largo e quando acontecia ter roda do cais, de Waldemar, Traíra, aqueles homens tudo vestido de branco pra jogar e você que já tinha um princípio entrava na roda. O mestre: “Entra cá, menino. Roda aí, joga aí”. E dali era que o menino mais rápido, que tinha mais agilidade, mais experiência, ganhava dinheiro. (...) Tinha Waldemar, Zacarias, Traíra, Cobrinha Verde, Bel e Del, Avani, esses homem tudo eram muito perigoso. Eu também via aqui Domingo Mão de Onça, que era carregador, Creonte, que era estivador, Cacau, Najé, Djalma da Ponteira, Bom Cabelo, Cabelo Bom, Bola Sete da Guarda Civil, não é esse Bola Sete aí, tinha esse que pessoal todo que frequentava a roda do finado Waldemar lá no Pero Vaz. E Waldemar era estivador, trabalhava nas docas.  
(Mestre Pelé da Bomba)

Alguns elementos culturais dessa época permanecem vivos na memória da capoeira atual. O uso da roupa branca; a elegância dos que vestiam sua melhor roupa para a festa, e jogavam capoeira sem se sujar; o jogo do apanha a laranja no chão, em que se disputava pegar com a boca um lenço com dinheiro no chão. Rodas em que havia muito respeito porque havia também muito perigo, e uma insolência ou provocação desmedida podia custar a vida, ceifada por uma navalhada fatal na garganta. Essa elegância se manifestava em dias especiais, como os domingos e dias festivos. As festas de largo da Cidade da Bahia, oriundas em sua maioria do calendário católico, sempre foram atividades de rua massivas e populares. A aparente aceitação da devoção aos santos católicos camufla atitudes decoloniais de transgressão, afirmação e resiliência. Capoeira, samba de roda e outras manifestações culturais, alicerçadas no

---

<sup>33</sup> <https://is.gd/EBfOja>

candomblé, base e fundamento da cultura afro-baiana, dão a tônica dessas celebrações, que vêm se alterando com o tempo, mas resistem. Mestre Pelé comenta que “todas as festas de largo eram boas. Os capoeiristas iam lá pra passear, pra arranjar mulher também, vestido de paletó azul daquele diagonal, entendeu? Diagonal branco, tinha azul e tinha o linho mesmo verdadeiro, naquela época quem usava linho era coronel”. As diferenças entre as classes sociais transpareciam nas vestimentas, uma vez que estas, assim como as regras de etiqueta, sempre foram utilizadas pelas classes abastadas como forma de distinção, como elabora Bourdieu (2007). Algumas dessas festividades foram reconhecidas como patrimônio cultural, enquanto outras estão quase extintas. Nestas festas, o jovem Natalício, já conhecido como Pelé, se tornou conhecido e reconhecido pela comunidade da capoeira e do samba.

Ah, tinham várias festas, vou dar o nome de todas. Primeiro começava por Santa Bárbara, dia 4, de Santa Bárbara a gente ia pra Conceição que é dia 8, dia 13 Santa Luzia, no dia primeiro Boa Viagem. Aí a Lavagem do Bonfim que era 15 de janeiro, da Lavagem que era quinta-feira aí ficava quinta, sexta, sábado, domingo. Da festa do Bonfim era Ribeira. Da Ribeira aí vinha Arembepe, vinha Boca do Rio, Rio Vermelho, a última festa era a de Iemanjá, já pra se encontrar com o carnaval. Ainda tinha festa de Santo Amaro, Maragogipe, Cachoeira, Cruz das Almas, Governador Mangabeira, Muritiba... mas aí você só ia quando tivesse condições, quando não tivesse não ia. Porque era muito longe, a gente ia uma vez ou outra, né!  
(Mestre Pelé da Bomba)

A prática da capoeira, afirmação afrodescendente de autonomia e domínio das ruas, foi alvo de diferentes formas e tentativas de controle. No Rio de Janeiro há uma extensa bibliografia sobre a perseguição sistemática efetuada às maltas de capoeiras e sua deportação para Fernando de Noronha. Na cidade da Bahia a repressão se deu de uma maneira diferente, mas não deixou de acontecer, visto que as manifestações culturais de matriz africana foram por muito tempo encaradas como devassas e perigosas, pela elite dirigente branca. Mestre Pelé conta um pouco dessa relação:

Inclusive a cavalaria dava carreira nos capoeiristas. E a polícia sabia que era capoeirista, ia pra lá pra ou matar ou morrer. Que sabe que ia apanhar dos capoeiristas, e a convivência era essa. Quando tava em festa de largo, o que é que fazia? Vinha a cavalaria, descarregava, apanhava, batia, que naquela época era muito difícil estar com revólver, era cacete de borracha. Cacete todo apumado de borracha, pretinho. E andava com espadim, a cavalaria.  
(Mestre Pelé da Bomba)

Essas relações sempre foram ambíguas, porque as corporações militares constituem uma importante alternativa de trabalho para as classes populares. Um espaço de relativo poder e prestígio, com estabilidade profissional. O jovem Natalício teria no Exército a oportunidade de sair da rampa do Mercado Modelo e galgar outros espaços.

Tinha um Sargento que era um grande amigo meu, Sargento Cruz, que ele me viu jogando, viu a experiência, aí disse: “óí rapaz, por que você não se matricula, o Exército tá botando gente pra servir”. E eu aqui eu disse: “eu tô sem dinheiro”. Aí ele me ajudou a tirar a certidão. Teve um problema na certidão que eu fui tirar e não sabia falar direito, era grego. Aí o sargento viu que tava errado, diminuiu uma conta minha.  
(Mestre Pelé da Bomba)

Pelé tinha cerca de 24 ou 25 anos quando foi tirar sua certidão de nascimento, e teria tirado com a data correta. Como a idade padrão para entrar no Exército é 18 anos, teve que refazer o documento, diminuindo a idade. O mestre atingiu a maioridade sem prestar nenhum esclarecimento ao Estado, sem nenhum tipo de documentação. Algo que soa estranho à nossa sociedade de controle atual era comum há algumas décadas. A única face que conhecia do Estado até então era a repressão. Sua vida cotidiana não envolvia escola, políticas assistenciais, impostos, contas ou similares. Sua educação se deu nas ruas, festas de largo, espaços culturais informais. Por isso ele afirma que fala “grego”, que seria uma língua incompreensível, ao menos para quem trabalha com o português padrão, baseado nas rígidas e antiquadas normas da gramática. Sua oralidade, entretanto, é fluida e loquaz. Mas sua formação iniciada nas ruas passaria também pela rígida disciplina militar.

Me botaram na 6ª Região Quartel-General Companhia do QG, na Mouraria, como praça. Lá eu comecei a dar aula praqueles soldados do Tiro de Guerra. Aí eu botei movimento de capoeira e aquilo outro, a gente corria de daqui até Nazaré, de Nazaré até o Campo Grande. Preparação física e capoeira. Dali eu fui pegando mais experiência. Isso foi 1959 a 60. Queria que eu ficasse, mas eu era muito brabo e queria ter a minha vida separada. Aí eu deixei o Exército e fui lá pra Brotas, Alto do Saldanha, onde tinha uns parente.  
(Mestre Pelé da Bomba)

Essa experiência de preparação corporal para os aspirantes marcou o futuro Mestre Pelé, conhecido pela metodologia exaustiva de treino. Sua caminhada o levou para o bairro do Retiro, onde foi magarefe<sup>34</sup>, matava e tratava porcos. Ali conviveria com grandes mestres, como relata: “Caiçara também trabalhou no Retiro, ele matando boi e eu matando porco. Cobrinha Verde vendia facho lá no Retiro. Cassarangongo, Espinho Remoso, esse povo tudo era de lá”.

Mas a criação de uma academia em Brotas, quando existiam ainda poucas escolas de capoeira na cidade, veio a influenciar de forma significativa o campo. “Comecei a ensinar na rua, depois lá no Clube da Redenção, que o finado Betinho, que era presidente do Clube, me viu ensinando e me chamou pra lá”. O Redenção Futebol Clube foi fundado em 1945, e sua sede, nessa época, ficava em frente ao cemitério, próximo à Ladeira da Cruz da Redenção. O

---

<sup>34</sup> Magarefe – profissional responsável por abater e tratar animais.

time atuou durante certo tempo no amadorismo, até que na década de 1960 passou ao futebol profissional, ganhando o campeonato da segunda divisão em 1965, 1968 e 1975. Chegou a disputar a primeira divisão do campeonato baiano entre 1976 e 1985, sem, entretanto, conquistar nenhuma vitória expressiva. Mestre Pelé, através da capoeira angola que tinha aprendido na rampa do Mercado Modelo, contribuiu com a preparação corporal dos jogadores do time. Teria esse treinamento sido determinante para o salto qualitativo que o time deu justamente nesse período? Se trata apenas de uma coincidência ou de uma relação direta? Perguntas que ficam no ar. O Mestre conta que “de lá foi arranjando gente, de dentro do clube mesmo, eu dava aula àquele pessoal de movimento, ginástica, aquilo outro, como eu fazia no exército”. Vários capoeiristas famosos da época visitavam o Clube, conforme relata o mestre: “Na academia passaram lá finado Djalma da Ponteira; Creonte, que trabalhava nas docas; Domingos Mão de Onça, que era carroceiro brabo, dava uma tapa no burro e o burro caía, e vários outros”. Por ali também passaram diversos alunos que se tornaram grandes capoeiristas.

Quem treinou lá foi Lua de Bobó, que foi meu contramestre, Raimundo Dias, Sapo, Vitor Careca, Paulo dos Anjos, Manuel, Alfredo, Eliseu, Junta de Ferro, mulher também, tinha Faquir, Manjar, Desordeira, ficava todo mundo lá em minha academia. Eu ensinava três vezes na semana e fazia a roda dia de domingo, lá mesmo no Clube da Redenção. Nessa época só quem que tinha academia era Pastinha, Bimba e eu. E o Waldemar que era caramanchão. (...) Sapo eu peguei com a idade de seis anos, eu ia buscar ele e o irmão lá embaixo, na Ladeira do Cacau, que a mãe dele deixava, e levava no Clube da Redenção. Aí depois que Canjiquinha levou ele pro Maranhão, ele malandro, era novo, ficou por lá mesmo. (...)

Vitor Careca lutava boxe, Paulo dos Anjos treinava com Vitor e passou a ser meu aluno. Na época era chamado Paulo Dedinho. Também passou por minha mão.

(Mestre Pelé da Bomba)

Aos poucos o trabalho foi se expandindo, agregando adultos e crianças, inclusive capoeiristas de outras academias que lá frequentaram e treinaram. Alguns deles já faleceram, outros são grandes mestres. É interessante observar que o movimento real da história é muito mais rico e complexo que a história oficial de cada capoeirista. Na cultura da capoeira, o pertencimento e fidelidade a uma linhagem de sucessão discipular é algo muito valorizado. Entretanto, muitos circularam por mais de uma academia e aprenderam com diferentes mestres. Isso dá ensejo a uma série de debates internos sobre quem teria sido aluno de quem. Como se, ao trazer à luz uma página da história de uma pessoa, ela fosse “desmascarada”, no sentido de aparecer sua “verdadeira” origem. A realidade é mais complexa, uma vez que as diferentes facetas e filiações da vivência de cada capoeirista são igualmente verdadeiras. Glissant (2005, p. 71) afirma que “a raiz única é aquela que mata à sua volta enquanto o rizoma é a raiz que vai

ao encontro de outras raízes”. A história da maioria dos capoeiristas não vem de uma raiz única, embora muitas vezes essa seja sua apresentação oficial. Mestre Waldemar, o avô de capoeira do Mestre Pelé, conta em seu disco (1986) que treinou com mais de um mestre: “Aprendi capoeira com Siri de Mangue, Canário Pardo, Talavi de Periperi”. Tratam-se de raízes rizomáticas, vivências com diferentes mestres e academias, uma colcha de retalhos que cada um foi montando em sua caminhada. Nesse sentido, a importância do Mestre Pelé da Bomba para a transmissão e expansão da capoeira angola ainda não foi devidamente dimensionada na literatura acadêmica. Sua formação não se deu dentro de uma academia, mas pelos métodos antigos de transmissão de conhecimento, e seu reconhecimento como mestre pela comunidade foi anterior ao da maioria dos ícones vivos da capoeira baiana, hoje incensados como os grandes guardiões da tradição. “Eu fui ensinando praquele pessoal os movimentos e aí eu fui pra mestre. Lá pra 1960 começaram a me chamar mestre, mestre, mestre comigo e foi acreditado. Aí comecei a juntar o pessoal e sair pras festas de largo”.

*Figura 3 - Mestre Pelé coordena roda com seu grupo no início da década de 1960, na festa da Ribeira. Fonte: Helinä Rautavaaran Museo.*



É dessa época, 1963/1964, uma foto clássica de Helinä Rautavaara em que Mestre Pelé, com calça vermelha, touca na cabeça e um cigarro displicentemente caído no canto da boca, coordena uma roda com seus alunos na Festa da Ribeira. Psicóloga de formação, jornalista,

etnóloga e fotógrafa por prática, Helinä Rautavaara saiu da Finlândia e explorou diversos países do Oriente Médio, África, América Latina e Ásia, viajando frequentemente de carona ou bicicleta. Fez diversas pesquisas e recolheu um considerável acervo fotográfico e de artefatos, que hoje compõem o acervo do Helinä Rautavaaran Museo, em Espoo, região metropolitana de Helsinque, costa sul da Finlândia. Em Salvador, fez registros importantes dos mestres Waldemar, Pastinha, Gato, Caiçara e outros. Depois dessa temporada entre 1963 e 1964, viveu novamente em Salvador entre 1969 e 1971. Mestre Pelé a recebeu em Salvador e apresentou um pouco da cultura afro-baiana. “Ela vinha praqui e ficava comigo e com meu aluno Dimola. Ela fez muitas filmagens nas festas de largo, Ribeira, Bonfim, Boa Viagem, Rio Vermelho... Teve em São Bartolomeu também, aquela água descendo por cima da pedra. E lá em Brotas, no candomblé”.

É interessante destacar que, nesta época, quase não há registros de mulheres praticando capoeira. Em 1963, a professora Emília Biancardi contratou o Mestre Pastinha para ensinar a algumas integrantes do grupo folclórico Viva Bahia, episódio descrito por Foltran (2017). Neste mesmo ano Mestre Gato dava aulas para estudantes de dança da UFBA, como relata Waldeloir Rego (2015). A professora Dulce Aquino foi uma dessas jovens estudantes, “mocinhas casadoiras”, de classe média, embaladas por um ideal revolucionário, que adentraram a invasão<sup>35</sup> do Calabar, ainda com ruas de barro, para aprender capoeira com um autêntico mestre popular. “Eu, Laís e Paris procuramos o Mestre Gato para aprender capoeira. Nós éramos radicais, comunistas, e buscávamos uma técnica própria para preparar o corpo do dançarino brasileiro, sem ter que passar necessariamente pelo balé clássico”, explicou a professora em depoimento para a tese. As aulas eram dadas na sala do Mestre Gato, que fechava a janela para afastar os curiosos. Essa rica experiência foi interrompida pelo golpe militar de 1964. A resistência, entretanto, continuou viva; em 1965 a professora Dulce foi eleita diretora da Escola de Dança e a professora de folclore Hildegardes Vianna levou vários mestres da cultura popular para ministrar aulas e cursos. Outras experiências de capoeira aconteceram na Escola de Dança da UFBA ao longo dos anos, e desde 2013 o autor desta tese desenvolve um projeto de extensão com o Coletivo Ginga de Angola.

Mestre Pelé conta que suas alunas eram pessoas simples, do bairro de Brotas e adjacências, e que participavam ativamente das atividades do grupo. “Eu saía com um bocado de mulher pras rodas, pras festa de largo. E as menina que me acompanhava jogava capoeira,

---

<sup>35</sup> Bairro popular formado por ocupação irregular; o mesmo que favela.

sambava, bebia, pintava a zorra!”. A partir da experiência das festas de largo, Mestre Pelé se aventura pelo recém-aberto filão de shows folclóricos, o mercado que existia na capoeira da época, passando pelo grupo Viva Bahia de Emília Biancardi e pelo barracão do Belvedere da Sé com o Mestre Canjiquinha, que morava no Cosme de Farias, também na região de Brotas.

Eu fazia show aqui no Belvedere com Mestre Canjiquinha, Caiçara tinha um dia, depois passei a ter um dia com Dr. Tourinho. Fazia show no navio, fazia show no Belvedere, onde hoje é a Cruz Caída. D. Augusta fazia apresentação com candomblé e samba de roda. Ela tinha um candomblé em Periperi, quando acabava o show dia de sábado ia pra lá bater um candomblé, eita zorra! Mas eu não tocava candomblé. Eu ia pra lá só assistir e arranjar mulher.  
(Mestre Pelé da Bomba)

Posteriormente, Mestre Pelé fez a prova e ingressou no Corpo de Bombeiros, onde permaneceu por mais de uma década. Daí é que vem seu apelido “da Bomba”. Depois mudaria de corporação, passando para a Polícia Militar. Nos dois locais ele ensinaria capoeira. “Eu dei aula 15 anos no Corpo de Bombeiro e 10 anos na Polícia Militar. Saí do bombeiro e entrei na polícia. Eu fazia show e ensinava no Corpo de Bombeiros do Retiro; no Passeio Público, onde tem o QG; e na Vila Militar, nos Dendezeiros”. Pelo quartel do Retiro passariam dois alunos que deixaram seus nomes marcados na história da capoeira: os mestres Dimola e Índio, que fizeram fama no Mercado Modelo. “Dimola foi pra lá e levou Índio, eles foram meus alunos, não foram de fulano nem de bertrano não”.

Depois de alguns anos, com a chegada da idade, o acúmulo de atribuições e responsabilidades, Mestre Pelé termina por fechar as academias e se afastar dos shows folclóricos. Após a aposentadoria, abre um bar em seu condomínio, no Cabula. Depois monta uma tenda de produtos de capoeira no Terreiro de Jesus, até compor a diretoria da Associação Brasileira de Capoeira Angola e se tornar seu presidente.

Teve uma época que eu me aborreci, não quis mais, que eu tava cansado, andava muito pelo mundo afora, né, mais atrás de mulher e de bebida que de show. Aí deixei Sapo, Vitor Careca, Eliseu, essa raça toda deixei na mão de Canjiquinha. Ele sabia que os menino era bom, aí pegou os menino e ficou lá fazendo show.  
(Mestre Pelé da Bomba)

Dentre os vários alunos do Mestre Pelé que seguiram seus rumos, vale a pena destacar Sapo (Anselmo Barnabé Rodrigues, 1948 - 1982), que teria um papel de fundamental importância na capoeira do Maranhão. Em 1966 viajou para uma apresentação em São Luís, com o Mestre Canjiquinha, Vitor Careca e Brasília. Tratava-se do Conjunto Folclórico Aberrê, nesta viagem transformado em quarteto, que costumeiramente fazia apresentações de capoeira, samba de roda, maculelê e outras manifestações culturais populares, à época classificadas de

folclóricas. Sapo, ainda menor de idade, recebeu convite para permanecer na cidade. Conseguiu, após um tempo, criar sua academia e expandir de forma significativa, com apoio estatal, a capoeira no Maranhão, até então pouco conhecida e praticada. Em 10/04/1979, o jornal *O Estado do Maranhão* publicou uma matéria cujo título mostra bem seu preponderante destaque no estado: “Sapo é o rei da capoeira e todos sabem”. Em 1982, faleceu, vítima de um acidente de automóvel (PEREIRA, 2010).

Outro aluno de grande expressão foi o Mestre Dimola (Domingos André dos Santos, 1952 - 2001), até hoje cantado e celebrado nas rodas de rua. Mestre Gajé, conhecido por sua meia lua de compasso fulminante e “infallível”, conta em um documentário<sup>36</sup> que o conheceu em uma roda no Mercado Modelo. Dimola, ainda novo na área, ao saber que Gajé era “o valentão” do lugar, o chamou pra jogar, como conta Mestre Gajé: “Eu dei uma meia lua nele, ele aí fez a ponte e passou por debaixo da barriga do cavalo, pro outro lado, e ficou dando risada da minha cara”. Depois do espanto inicial pela saída habilidosa e inusitada, teve que admitir: “esse cara é bom demais, porque todo mundo que eu dei a meia lua pegou, não pegou nele, aí pronto! Rapaz, voou parecendo que não tinha nem osso no corpo. Uma mola! Aí botaram esse nome nele Dimola”. Em 2001 Mestre Dimola foi assassinado à traição, ao separar uma briga entre a esposa e uma ex-amante.

Dessa turma do Mestre Pelé, quem também deixou importante legado na capoeira foi o Mestre Índio (Manoel Olímpio de Souza, 1955), ainda vivo, forte e atuante, que no final da década de 1970 levou a capoeira para Porto Alegre e desenvolve um importante trabalho no Rio Grande do Sul, através do grupo Oxóssi. Os mestres Dimola, Índio, Gajé, Dois de Ouro, Cacau, Cebolinha e Americano, dentre outros, marcaram o novo Mercado Modelo como um espaço de resistência cultural, desenvolvendo uma linguagem de capoeira de rua que se espalhou pelo mundo. Em 1968, os mestres Dimola e Índio participaram da gravação do filme *Dança de Guerra*, dirigido por Jair Moura. O filme traz uma cena que é uma das imagens mais clássicas e conhecidas da capoeira da Bahia: na rampa do antigo mercado, Mestre João Grande e Mestre João Pequeno jogam capoeira ao som de uma bateria composta por Mestre Noronha, Mestre Totonho de Maré, Diabo às Quedas, Gajé, Dimola e Índio. Em algumas fotos da gravação também se encontra o Mestre Bola Sete. Na época, eram jovens capoeiristas ao lado de velhos mestres.

---

<sup>36</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=mkssee79m6A>



*Figura 4 - Fotografia tirada durante as gravações do filme Dança de Guerra (1968). Ao fundo os mestres Bola Sete, Diabo às Quedas, Gajé, Dimola, Noronha, Totonho de Maré, Nazaré, Índio e um policial. No jogo, mestres João Pequeno e João Grande. Fonte: acervo do Mestre Bola Sete*

Mestre Pelé, ao longo de suas oito décadas de caminhada, vivenciou muitas transformações nas tecnologias cotidianas, nos modos de ser, nas sociabilidades... Enquanto o entrevistava, na porta da ABCA, o sol começava a se pôr e os postes se acenderam. Fenômeno apontado como exemplo dessas transformações: “Os poste, tá vendo ali? Naquela época era candieiro, fifó, ali chegava um cara, 6h, passava e acendia. Quando era de manhã, 5h, vinha e apagava. Agora já tá aceso sem ninguém botar a mão. Por isso que você vê hoje em dia a maioria tudo desempregado”. Esse mundo antigo, essa Bahia de outrora, pode ter sua magia explicada pela forma de se viver, pelo desenvolvimento tecnológico e técnicas de iluminação. Segundo o mestre, “naquele tempo se via visagem sim, assombração... às vezes até o vulto da pessoa mesmo, porque era meio escuro, ele mesmo se assombrava”.

A crença em um campo sutil, sobrenatural, parece ser uma característica dos antigos capoeiras. Ouvindo as conversas do Mestre Pelé com outros mestres mais velhos, como o Mestre Régis, Ogan de muitas décadas, muitos casos e histórias apareciam. De gente que matava uma pessoa em três dias, só com o nome e data de nascimento; de um homem que fazia

qualquer mulher que ele desejasse bater em sua porta à noite; e algumas outras situações. Ao entrevistá-lo, entretanto, parece que as luzes se acenderam e as visagens sumiram, aparecendo a figura de São Tomé: ver para crer.

Mestre Pelé participou de shows no barracão do centro folclórico montado pela Sutursa no antigo Belvedere da Sé, espaço dividido pelos mestres Canjiquinha e Caiçara, dentre outros. Waldeloir Rego (2015) conta de uma constante troca de ebós em disputa pelo espaço. O Mestre acompanhou parte dessa história.

Um jogava pomba pro outro. Eu digo isso porque eu vi várias vezes azeite de dendê, ele lá fazendo a muqueca dele, no alguidar, e um botava pro outro. Talvez até não era nada, só pegava o azeite de dendê com a farinha, misturava e botava no alguidar, pro cara ficar iludido, “porra, tá fazendo porcaria pra mim”, e aquilo outro.

(Mestre Pelé da Bomba)

Apesar de ter vivenciado isso naturalmente, no cotidiano, mostra descrença em relação à eficácia dos despachos.

Se eu botava fé? Não que eu não acreditava em nada, eu só acreditava nas coisas que eu pegava, que eu visse. Eles fazia, eu passava e ia embora. Não me interessava em nada a vida dos outros, me interessava a minha vida. Cada dia tem seu dia. Se tivesse muita gente, e tivesse o preparo ali, o que é que iam dizer? “Ói, ele botou pra não vir ninguém, mas chegou muita gente, Deus mandou”. Por que é que eu vou acreditar?

(Mestre Pelé da Bomba)

Puro racionalismo? Materialismo? Descrença em qualquer manifestação sutil não comprovada pela ciência? As conclusões não podem ser precipitadas. O ateísmo e o agnosticismo são filosofias europeias que não fincaram suas raízes entre os antigos mestres baianos, que prefeririam talvez exclamar: “*Yo no creo en brujas, pero que las hay, las hay*”. Mais adiante Mestre Pelé confessa também partilhar de algumas dessas práticas.

Isso é de cada qual, não tô dizendo que não faça. Se fizesse pra limpar meu corpo eu também gostava! Quem é que não gosta? Oxen! Tô um pouco atrapalhado, tô cansado... peraê que eu vou fazer uma reza aqui, num instante pra aliviar, quem não gosta? Só besta mesmo que não quer. Quer me ajudar, eu tô aqui cansado, passou um vento pra tirar o mal. Graças a Deus! Eu vou dizer que não?

(Mestre Pelé da Bomba)

Sob uma aparência externa de descrença, pode se esconder uma visão de mundo embasada na ancestralidade afro-brasileira. Ao comentar sobre certa concorrência velada no meio da capoeira angola - já diz um antigo ditado: o pior feitiço é o olho -, Mestre Pelé exclama: “Você não vê aí que tem um bocado com usura uns dos outros? Eu não tô nem aí. A mim não tá dizendo nada, não tá me atingindo... Eles botam pra cima de mim, vira pra cima deles

mesmo”. Ou seja, a descrença não é na eficácia real, de que o feitiço exista, mas de que ele possa atingir quem estiver centrado e com força. No disco do Mestre Pastinha (1979), Waldomiro Malvadeza canta em ritmo de capoeira um antigo samba de caboclo: “Canarinho da Alemanha, quem matou meu curió?”. E completa com o verso: “quem tem fé em Deus nunca cai em bozó”. Ou seja, quem tem fé, tem força, não cai em feitiço. Porque primeiro se cuida da cabeça de cada pessoa, do mutuê, do ori<sup>37</sup>. Com este fortalecido, pode-se resistir às intempéries do destino.

### **Bom capoeirista**

Como discutimos anteriormente, os valores objetivos da concepção desportiva eurocêntrica estão longe de abarcar os sentidos e fundamentos da capoeira tradicional. Mas diante de tantas transformações na prática da capoeira, na sua estética e dinâmica, no corpo e perfil social de seus praticantes, o que os mestres consideram relevante para a formação de um bom capoeirista? Quais são os valores ressaltados por seus praticantes? Apresentaremos algumas concepções explicitadas pelos mestres.

O que vale é você ter uma boa conduta no bairro onde você mora. Chega lá, alguém pergunta: “por favor, você conhece Paulo aqui?”. “Conheço. Ele mora ali”. E quando a pessoa não tem conhecimento na comunidade, “ah, não conheço não”. Então, jogar capoeira todo mundo joga, o menino já nasce jogando. Agora conduzir a capoeira que é o problema. Você na resistência, respeitando pra ser respeitado, é que é o problema. Na minha rua mesmo tá cheio de capoeirista. Só contam vantagem, gente que passou por mim e diz que não passou.

(Mestre Zé do Lenço)

Mestre Zé do Lenço resalta o caráter comunitário do reconhecimento de um capoeirista. Mais do que desenvolver a excelência individual em uma prática corporal, importa o respeito conquistado junto à comunidade em decorrência do seu trabalho, da sua postura, das suas atitudes. A arte de saber viver, se relacionar nos mais diversos meios, “saber entrar e saber sair”, é uma das características do “bom malandro”, como resalta o Mestre Régis.

Treinar, você não ser egoísta, ter amizade com todo mundo, é isso que faz um bom capoeirista. Você saber chegar, saber sair, você chega numa academia, fala com todo mundo, você vai jogar na maior ali, sem ferir ninguém. Se perceber que tem alguém querendo lhe sacanear, chama o cara pro pé do berimbau e lá você se sai. Não precisa bater, fazer e acontecer não.

(Mestre Régis)

---

<sup>37</sup> Mutuê, Ori – denominações dadas ao topo da cabeça, local sagrado, nos candomblés angola e ketu, respectivamente.

O compromisso com a capoeira pode ser pensado de diferentes formas. A dedicação aos treinos, ao grupo, a fidelidade ao mestre, o retorno dado à capoeira, por vezes pensada como uma entidade viva. É corrente a expressão de que a capoeira cobra, de que ela dá mas toma de volta se o capoeirista não fizer por onde, em seu trabalho e atitudes.

Eu acho que uma das coisas é ser compromissado com a capoeira e consigo próprio. Se a pessoa é compromissada com ela e com a prática, aí vai vir as outras coisas, comprometimento, humildade, simplicidade, interação, valorização, voltar e resgatar o que ficou atrás antes que se percam as coisas.  
(Mestre Boca do Rio)

Apesar de praticada como vadiação, brincadeira, jogo, expressão cultural, a capoeira também é uma luta pela sobrevivência, e um capoeirista que se preze precisa ter coragem, estar preparado, do ponto de vista físico e emocional, para agir no momento necessário.

Rapaz, além de treinar você tem que ter consciência do que é ser capoeira. Você tem que ter uma espiritualidade elevada, se dedicar ao que faz, treinar ginga todos os dias. Tem que ter malícia, uma boa ginga e calma. Porque na hora de um perigo na rua, dois, três caras partem pra cima, você fica nervoso? Não, você tem que dar risada! “Ô, que beleza! Agora eu vou ver como é que é eu me saio”. Você tem que ver a coisa com bom humor e calma, serenidade. Eu não tenho medo de nada, rapaz! Coragem! Se não tiver coragem não adianta. Então são esses fatores que vão tornar você um grande capoeirista.  
(Mestre Bola Sete)

Que tipo de relação, que trajetória, que capoeirista é esse? É preciso saber viver, e a roda de capoeira é uma metáfora da grande roda da vida. A postura apresentada pelo capoeirista determina como se construirão suas relações sociais, e os ensinamentos da roda constituem uma grande sabedoria para a caminhada cotidiana.

Que tipo de capoeirista você quer ser? O capoeirista da valentia, que tem que afrontar todo mundo, ou o capoeirista que onde você chega as pessoas lhe abraçam? Se você chega empurrando, querendo sentar, “isso aqui é meu”, o povo olha assim: “não bote nem a comida na mesa”. Vai ficar com fome, não vai saber nem que comida tá no fogo. O cara chega na roda, vai entrando, vai jogando... Você não sabe o que tá acontecendo, vai entrando? Se for uma roda onde as pessoas estão na espreita, ele já foi! Eu prefiro ser esse segundo capoeira, que não chega querendo mostrar nada. As pessoas lhe convidam! Mas se você chega se impondo a todo mundo, querendo tomar conta, só se fecham lá e ninguém olha pra sua cara. A forma como você chega é que vai dizer quem você é. A relação que você vai construir com as pessoas depende da forma como você chega. Como aquele velho ditado: “quando você nasceu muitos riram, só você chorava. Faça por merecer pra que quando você morrer só você ria, e todos chorem”. É o que vai fazer a diferença do grande capoeirista pro capoeirista grande. Eu prefiro ser o grande capoeirista. Eu não preciso mostrar nada que eu sei.  
(Mestre Augusto Januário)

A constituição de um capoeirista não passa apenas por si, mas por toda uma linhagem de sucessão discipular, uma família que ele representa. O tempo é vivo, soberano, e rege os processos de formação de cada um.

Um bom capoeirista ele primeiro tem que ter um mestre e ser um discípulo. Entender que o mestre tem uma linguagem que é corporal, filosófica, gestual, e ele precisa se desenvolver dentro dessa formação. Ele também precisa ter calma, paciência, e entender que o processo não tem um elástico, ele é de corda de sisal que não estica, você tem que ir no passo a passo. Quando você sabe cuidar de todo seu processo de aprendizado, cativando a relação com seu mestre, com as pessoas que você cresceu como uma comunidade, você constrói a sua história. Aí você não precisa ficar querendo provar quando você sai, porque sua história essas outras pessoas vão contar.  
(Mestre Roxinho)

Capoeira é também uma forma de autoconhecimento, de amadurecimento e crescimento pessoal, que passa pela conquista do controle e equilíbrio físico e emocional.

Ser bom capoeirista também tá dentro do seu eu, não é querer ser bom capoeirista para o outro. Você primeiro se faz um bom capoeirista pra você. Você não precisa querer provar e se mostrar o tempo inteiro. Às vezes você não quer aquele jogo que o outro quer, independente do que as pessoas pensem. Você não estoura por necessidades alheias, você sabe a necessidade no tempo certo. Isso é ser um bom capoeirista, na minha visão.  
(Mestre Roxinho)

### **Capoeira tem Axé**

Mircea Eliade (1996) afirma que o homem religioso vive duas espécies de tempo, se dividindo entre o presente histórico, que é linear e hoje se submete à dinâmica produtiva capitalista, e o tempo sagrado, “circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos” (p. 39). Em suas palavras, “toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, ‘nos primórdios’” (p. 38). Podemos perceber isso claramente no candomblé, quando os mitos são rememorados/revividos através da dança. Quando Ayrá carrega Oxalá em suas costas, os filhos de santo em transe estão revivendo esse mito, tornando-o presente novamente. A capoeira angola também é extremamente ritualizada, e embora tenha sua objetividade enquanto um jogo/luta de perguntas e respostas, apresenta momentos como as chamadas em que a luta (aparentemente) é suspensa, e uma forma específica e determinada de resposta é esperada. É verdade que, apesar da chamada introduzir outro tempo

naquela roda que já é ritualizada, um ataque inesperado pode surpreender a qualquer momento um dos camaradas.

Eliade considera que essa relação com um passado mítico revivido constantemente através dos ritos “conduz fatalmente à contínua repetição de um número limitado de gestos e comportamentos” (1996, p. 49). Com efeito, a eficácia do ritual, nestas culturas de tradição, é assegurada pela transmissão e continuidade de determinada corporeidade e musicalidade. Segundo os tradicionalistas afro-brasileiros, o segredo, o verdadeiro fundamento, está nos antigos, e repetir seus passos é caminhar de forma segura na direção do conhecimento. Este zelo em preservar um jeito de ser e estar no mundo é que garante a perpetuação deste legado para as próximas gerações. Discordamos, entretanto, da conclusão do autor, quando afirma que “o homem religioso – sobretudo o das sociedades primitivas – é por excelência um homem paralisado pelo mito do eterno retorno” (p. 49). O zelo pela repetição ritual desencoraja inovações neste campo específico, embora elas aconteçam. A capoeira angola vem se transformando uma vez que o corpo dos que a praticam é outro, não mais preparado pelo trabalho braçal da estiva, mas por musculação, yoga e pilates. Entretanto, neste mundo que se transforma segundo o interesse de poucos, a repetição ritual sustenta práticas e visões de mundo que orientam ações militantes e de transformação. Segundo o Babalorixá e pesquisador Erisvaldo Santos (2017, p. 7), esta visão de mundo não está ancorada “apenas nos discursos que asseveram a autoridade da tradição, pensada como uma posição estática, mas também na compreensão e transformação de realidades políticas e modernas, que afrontam a força vital no indivíduo, na sociedade e no planeta”.

Embora alguns cristãos fundamentalistas preguem um afastamento da capoeira, pelo fato dela estar supostamente ligada ao candomblé, tratam-se de fato de manifestações distintas e autônomas, mas que guardam uma conexão, pela origem em comum e pelas similaridades. Muitos dos fundamentos da capoeira podem ser melhor compreendidos através do conhecimento de fundamentos básicos do candomblé. Waldeloir Rego confirma a ligação, mas destaca a autonomia destas manifestações, afirmando que “entre a capoeira em si e o candomblé existe uma independência”. Em sua visão, “Apesar de nas cantigas de capoeira se falar em mandinga, mandingueiro, usar-se palavras e composições em línguas bunda e nagô e também a capoeira se iniciar com o que os capoeiristas chamam de mandinga, nada existe de religioso. O que existe vem por vias indiretas. É o capoeira que é omorixá (filho de santo)” (2015, p. 53).

Para além de uma possível origem em comum, o que interessa ressaltar é que existe um princípio de organização do mundo, da vida e das relações sociais que é partilhado. Referindo-

se aos diversos discursos que disputam a origem da capoeira, representando diferentes setores e posições políticas no campo da capoeiragem, Muniz Sodré (2002) argumenta que o mais importante não é a “questão do começo”, mas sim o “princípio” que fundamenta essa prática, e este é inegavelmente uma herança africana. Consideramos que este princípio, essa motriz africana, produz formas encantadas de ser e estar no mundo, que gingam com o desencantamento colonial. Não se trata de uma negação direta da racionalidade e da ciência ocidentais, mas de uma relação sempre ambígua, de resistência e resiliência, produzindo uma modernidade encantada.

De acordo com o Mestre Zé do Lenço, “rapaz, esses homem famoso da capoeira, todo mundo era do axé. Todo mundo ali, a maioria tinha a parte espiritual, além da capoeira. Eles diziam que a capoeira era prima da macumba. Não era macumba, mas era prima”. O parentesco, a origem comum, é uma das formas de expressar essa relação umbilical entre a arte luta e a principal expressão espiritualista de motriz africana em nossas terras, como também expressa o Mestre Régis: “Se também veio de lá! Vieram os dois juntos!”. E complementa: “a nossa descendência é angola e índio, aquela mistura de índio com africano. Não é nigeriano! Nós não somos rasta. Como o pessoal tem mania agora, aqui no Pelourinho, tudo que se faz é um rasta. Não tem nada a ver!”. Mestre Régis reafirma a base congo/angola da cultura afro-baiana. Curiosa é sua crítica à estilização artística do afro-baiano com dreadlocks. Realmente, trata-se de um movimento cultural relativamente recente para esses senhores tradicionalistas. O reggae e a cultura rastafari tiveram forte influência na Bahia desde a década de 1980, ajudando inclusive a forjar a clave do ritmo que tornou o Pelourinho mundialmente conhecido, o samba-reggae. Esta nova tradição impactou de forma substancial a cultura da capoeira, com a afirmação de uma estética negra, mensagens de Bob Marley e sua cultura de paz. O rastafarianismo baiano se relaciona de diferentes formas com o candomblé, às vezes de forma integrada e complementar, às vezes constituindo uma negação do mesmo, sob um discurso cristão. Investigar essas relações entre a capoeira e a cultura rastafari renderia uma boa pesquisa, que não é, entretanto, nosso objetivo neste momento. É importante ressaltar que a identidade negra é constantemente reinventada na diáspora, e se utiliza de diferentes referenciais e heranças étnicas. A canção que mais deu projeção ao samba-reggae, por exemplo, um verdadeiro clássico da música afro-baiana, estabelece uma relação inusitada entre Egito e Bahia, proclamando: “Despertai-vos para a cultura egípcia no Brasil: em vez de cabelos trançados, veremos turbantes de Tutankâmon”. E até hoje Faraó é uma referência que ecoa entre o povo negro baiano.

Mas o que pretendemos ressaltar é que, embora na atualidade muitas simbologias do candomblé ketu sejam utilizadas como sinônimo de africanidade, a base cultural que sustenta a capoeira é bantu, que se manifesta na religiosidade afro-baiana através dos candomblés congo/angola e de caboclo, e em outras partes do Brasil pela umbanda, quimbanda, macumba, catimbó, pajelança, cabula, etc. Beatriz Dantas (1998) analisou a construção do paradigma de pureza nagô no candomblé. De acordo com sua perspectiva, a ação de intelectuais como Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edison Carneiro foi essencial para a construção de uma hegemonia ketu na Bahia. Ao elegeram o candomblé ketu como modelo de candomblé puro, africano, e desqualificar o angola como uma forma menos avançada, degradada, fruto de uma suposta imitação, eles teriam contribuído para que grande parte dos terreiros, como uma forma de sobrevivência e de visibilidade do seu trabalho, adotassem, ao menos externamente, a aparência e nomenclatura iorubá. Esta invisibilização do candomblé angola prossegue de forma arraigada, uma vez que com o sincretismo entre as nações, os nomes dos Orixás ketu são utilizados para denominar os Nkisis de angola, mesmo entre seus praticantes. De um ponto de vista mais superficial, a nação angola absorveu grande parte de sua aparência exterior da nação ketu. “Todo mundo” sabe o nome de Ogum, Oxóssi, Oxum e outros Orixás, que estão na mídia e na cultura popular, nas canções de MPB, são nomes de edifícios em Salvador. Entretanto, há poucas pessoas fora da religião afro-brasileira que conhecem o nome dos Nkisis, que falam em Nkosi, Mutalambô, Kissimbi... Mesmo dentro de casas de nação angola se usam termos em iorubá, embora o movimento de afirmação da identidade angoleira venha fortalecendo o uso da “língua de angola”, uma mistura de kikongo, kimbundo e outras línguas bantu. O próprio nome da religião, candomblé, é de origem bantu, além de palavras como quizila, quitanda, dijina. Em entrevista que realizei com o professor Eduardo Oliveira<sup>38</sup>, o mesmo afirma: “A tese que desenvolvo hoje é de que o culto nagô foi bantuízido, os nagôs construíram em cima de uma base bantu”.

Para muitos, iorubá é o nome genérico para a língua do candomblé. Utilizamos como exemplo uma cantiga de capoeira regional, do Mestre Pantera de Vitória da Conquista, composta já no século XXI, que louva em seu refrão a língua iorubá, embora fale o tempo todo em termos da nação angola. Como dissemos anteriormente, muitos termos ketu se tornaram hegemônicos mesmo em terreiros de angola. Nesta cantiga, aparece a palavra obé, faca, que na

---

<sup>38</sup> <http://www.edgardigital.ufba.br/?p=6464>

nação angola seria pocó. Todas as outras palavras são na “língua do angola”, incluindo algumas orações que são exclusivas da nação.

Eu vou cantar para vocês, que não vão me entender. Não me pergunte que língua é essa, eu não posso responder. É amuxacá, do tango tango, gunzo gunzo, sequecê, de sabotá.  
 Que língua é essa? *É iorubá!* (4x)  
 É um tal do Sequecê, é um tal de Angorossi, dilonga, dilonga, dilongá.  
 Que língua é essa? *É iorubá!* (4x)  
 A esteira é uma dicisa. O lençol é um ala. A faca é um obé. E o prato dilongá.  
 Que língua é essa? *É iorubá!*

Sabemos, através de Renato da Silveira (2010a), que o candomblé da Barroquinha, o primeiro terreiro ketu, constituiu uma “organização político-social-religiosa complexa” (p. 527), uma tentativa de recriação do tradicional estado iorubá num momento em que este estava em decadência na África, por contas de guerras internas e da invasão islâmica. A aliança entre as principais cidades iorubanas tomou aqui outro formato, e os Orixás protetores de cada uma tiveram assento no culto e seu lugar no xirê. Curioso é observar que, embora a cidade de Ketu simbolize a nação, foi a casa real de Oyó que estruturou o culto. O maior indício neste sentido é que, embora Oxóssi seja o rei de Ketu, a coroa é de Xangô, que detém a centralidade do culto afro-brasileiro nesta nação.

Os negros bantus foram escravizados e trazidos para o Brasil dois séculos antes dos nagôs. Desde o século XVII há registros de calundus no Brasil, a forma religiosa afro-brasileira que daria origem ao candomblé angola. Estes africanos que aqui chegaram tiveram que adaptar seu culto à nova terra, aprender a trabalhar com as folhas nativas, e aprenderam muito com os que aqui já habitavam, os povos indígenas. Como parte da sua concepção de reverência aos ancestrais, estabeleceram o culto aos caboclos, os “donos da terra”. Segundo Renato da Silveira (2010a, p. 458), “Quando os nagôs chegaram à Bahia já encontraram uma tradição de base jeje bem implantada (...) Mas os próprios jejes, quando chegaram à Bahia, já encontraram uma tradição ritual estabelecida de base angolana e congoleza, e dela absorveram ‘fundamentos’, procedimentos, iconografias e terminologias”.

Silveira analisa as referências de alguns calundus encontrados no Brasil colonial, nos séculos XVII e XVIII. A primeira descrição de um culto afro-brasileiro é na antiga capitania hereditária de São Jorge dos Ilhéus, em 1646, sob o comando do africano liberto Domingos Umbata. No mesmo texto ele analisa o calundu de Branca, em 1701, Rio Real (BA), e de Luzia Pinto em Sabará (MG), esta presa pela Inquisição em 1742 e deportada para Portugal. Domingos tem sua provável origem no Congo, Branca e Luzia em Angola. Nas descrições

destas práticas, há elementos que fazem referências diretas ao culto do caboclo. Segundo o autor,

Em linhas gerais poderíamos sugerir que uns calundus eram mais individualizados, conduzidos por lideranças carismáticas, visando prioritariamente a cura; e que outros, embora visando também a cura, eram mais comunitários, agregando gente de diferentes preceitos; uns celebrando apenas os ancestrais, outros celebrando os deuses da natureza e das tradições profissionais; alguns, como o de Luzia Pinta, misturando tradições africanas, européias e indígenas no mesmo ritual, dando origem ao que é chamado mais habitualmente de umbanda; outros priorizando as divindades ameríndias mas adotando elementos rítmicos e coreográficos da forma ritual africana, dando origem ao que na Bahia chamamos de candomblé-de-caboclo; outros ainda priorizando tradições africanas, permeadas por elementos rituais cristãos, porém também adotando tradições ameríndias, fazendo as festas dos inkisses e dos caboclos em datas diferentes e dando assim origem aos atuais candomblés-de-angola (2010a, p. 42).

Segundo o Tata Mutá Imê, a capoeira e o candomblé partilham diversos fundamentos em comum. Além de muitos capoeiras do passado terem sido filhos de santo, Tatas, Ogans, ele ressalta uma relação histórica de proteção mútua. “A capoeira e o candomblé eram perseguidos, era coisa de negro, era vadiagem, então o candomblé protegia espiritualmente esses capoeiras e os capoeiras protegiam os terreiros”. Jorge Amado, em seu romance *Tenda dos Milagres*, fala dessa relação simbiótica, transmitida pela tradição oral: “Pedro Archanjo propôs a organização de uma brigada de capoeiristas para guardar o terreiro e enfrentar os esbirros do delegado. Naquela guerra sem quartel, a polícia tinha matado muitos valentes (...). Ainda restavam, no entanto, camaradas destemidos” (2010, p. 238). Infelizmente há ainda poucas referências, na literatura acadêmica, sobre essa relação. Frede Abreu, pesquisador popular com uma profunda intuição, afirmava que “o capoeira na função de vigilante das casas e roças de candomblé é uma possibilidade/reforço para a tese dos que enxergam na figura deles o ‘braço armado dos terreiros’” (2006, p. 67).

Para Mestre João Angoleiro, “alguns fundamentos que a capoeira angola traz são universais, perpassam por todas as manifestações da cultura africana na diáspora, porque fazem parte de uma visão de mundo africana”. Em suas palavras,

A gente pode ver isso nos ditados populares e nas metáforas que a gente canta nas ladainhas, chulas e corridos. O mundo de Deus é grande, cabe numa mão fechada. O macro e o micro cosmos. Na volta que o mundo deu, na volta que o mundo dá. Tudo muda no universo. A única lei do universo que não muda é essa, a da mutação.  
(Mestre João Angoleiro)

Mestre Valdec identifica a religiosidade de matriz africana como uma cultura geral necessária para ampliar a compreensão da capoeira, entendendo serem o candomblé e a capoeira heranças afins.

Aqui no meu grupo a gente tem pessoas de diversas religiões. Mas se a pessoa for fazer jiu-jitsu, karatê, yoga, ele vai ter que aprender um pouco daquela cultura. Então eu digo aos meus alunos, quando forem se debruçar sobre a capoeira, é necessário uma ligação mínima com a cultura, aprender a língua portuguesa, vestir um branco, saber o que é uma conta, saber porque a gente faz esses símbolos, não pegar na cabeça do outro e não permitir que peguem na sua, e outras coisas mais, porque são tradições a serem preservadas. Uma roda é um ritual com sentido, princípio, fim. Se a gente perder isso a gente perde toda a essência.

(Mestre Valdec)

Mestre Olhos de Anjo aponta diversas similaridades entre a capoeira e o candomblé:

Qual é a correlação da capoeira com candomblé? Toda! Se começa com um círculo, o círculo sempre com movimento de força, de concentração de energia. A questão da identidade oral, a mesma coisa! Nós aprendemos a nossa religião em cima de uma fundamentação lendária. A capoeira não é diferente, nós vivemos a história dos nossos mais velhos. Aí você vai para os três berimbaus, que representam os três ngomas. A mestria, os Alabês, os Tatas Xikarangomas. O ngoma traz a identidade de matriz africana, junto ao gã e aos aguidavis que você toca o berimbau.

(Mestre Olhos de Anjo)

As correlações apontadas pelo Mestre Olhos de Anjo se situam em diferentes níveis. A forma de aprendizado é oral, não sistemática, feita por vivência, observação e repetição. Por mais que os treinos de capoeira sejam sistematizados, há diversos elementos que não são ensinados e aprendidos nos treinos, mas no dia a dia, na convivência, sabendo ouvir e interpretar uma conversa entre os mais velhos, circulando em diferentes rodas. A importância do ritual, da concentração em torno da roda, que conduz a energia coletiva e previne consequências desagradáveis. O trio de instrumentos, cada um com um toque que complementa o do outro. Na capoeira angola, gunga, médio e viola. No candomblé angola, rum, contra-rum e rumpi (denominações de origem jeje). A depender da linhagem, da família de capoeira ou de santo, há variações nestes nomes. Ngoma é o nome pelo qual é conhecido o atabaque, gã é o nome do agogô, e aguidavi a baqueta, que no candomblé de nação ketu toca os atabaques, enquanto na capoeira toca os berimbaus. É verdade que há deslocamentos. No candomblé se começa com o canto, para vir então o gã, e os atabaques, do menor pro maior. O mais grave, o rum, tem a função de dobrar, fazer as variações. A capoeira inicia os instrumentos pelo gunga, o berimbau mais grave, seguido pelos demais berimbaus, sendo o agogô um dos últimos instrumentos a entrar. Quem comanda é o gunga, mas quem tem a função de dobrar é a viola, o mais agudo.

Para muitos mestres, os espaços onde se pratica a capoeira são sacralizados, de forma semelhante aos terreiros, e ali são realizados fundamentos espirituais de consagração destes locais. O ato ritual de cuidar do espaço, limpar, incensar, e mesmo dar comida a entidades assentadas seria uma forma de equilibrar as energias que por ali circulam.

Estamos em um espaço de capoeira. Não estamos aqui sozinhos, Exu está aqui, Ogum, Ossãe, Xangô estão lá dentro. Protegendo e dando força a quem chega. Dando força e tirando a força de quem entra aqui com energias que não é pra entrar.

(Mestre Boca do Rio)

Um local apontado como de fundamental importância dentro do ritual da capoeira é o pé do berimbau, daonde saem todos os jogos. Quando se inicia uma roda, o mais velho presente, ou condutor do ritual, canta uma ladainha. Os dois jogadores se põem de cócoras de frente para os berimbaus, ouvindo atentamente a mensagem daquela cantiga, que é sucedida pela louvação. Ao se iniciar o canto corrido, fazem sinais no chão, saúdam os berimbaus, apertam-se as mãos e cumprimentam os berimbaus botando a cabeça no chão a partir da posição de queda de rim, iniciando então o jogo. Os demais jogos da roda se iniciam da mesma forma, agachando ao pé do berimbau, fazendo seus sinais de força, cumprimentando o camarada e botando a cabeça no chão com a queda de rim. Muitos comparam este ritual com o ato de bater cabeça no candomblé, uma forma de saudar o Nkisi/Orixá, o(a) sacerdote ou uma pessoa mais velha na hierarquia religiosa. Muito dessa gestualidade é aprendida por repetição, e talvez uma grande parte dos capoeiristas simplesmente reproduza sem conhecer os fundamentos mais profundos dessa prática.

O pé do berimbau, local de entrada e saída do jogo na capoeira angola, é um lugar sagrado onde se juntam o início e o fim, o passado e o presente, o céu e a terra, o bem e o mal, a vida e a morte (...) o capoeira se benze. A mandinga aí se expressa: seja pelo sinal da cruz, sejam pelos “traçados”, que o capoeira faz com as mãos tocando o chão, hábito que se perde no tempo entre os velhos angoleiros. Seja ainda pela proteção que pede aos orixás, aos santos, ou aos antepassados, através de gestos próprios, com as mãos e com o corpo, ou mesmo durante o cantar de uma ladainha (ABIB, 2004, p. 141).

Diferentes mestres protestam contra uma suposta perda de sentido por parte de muitos capoeiristas. Nas palavras do Mestre Boca do Rio, “a roda é um espaço sagrado, não é uma brincadeira, você não faz um sinal porque você achou bonitinho, vai lá e repete. Não, pai! Quando você vai e pede a proteção você tá pedindo a quem? E esse alguém está aonde?”. Mestre Bola Sete reafirma esses questionamentos:

O capoeirista tem que ter esse conhecimento. O capoeirista chega no pé do berimbau, pra sair para um jogo, eu já vi até mestres, entre aspas, baixar no pé do berimbau e ficar fazendo alongamento enquanto o camarada tá cantando a

ladainha. Pelo amor de Deus, isso é um desconhecimento total do que são os rituais da capoeira!  
(Mestre Bola Sete)

Mas o que seriam esses sinais ritualísticos? De que exatamente constituiria esse momento? Mandinga? Axé? Mestre Roxinho também critica o esvaziamento dessas práticas.

Hoje o capoeirista faz muito gesto com a mão, que seriam orações. Mas o capoeirista pouco sabe orar mesmo, naquele gesto com a mão. Naquela época o capoeirista no pé do berimbau ele fazia uma oração forte para ir jogar capoeira. Orações que fazem parte da religião de matriz africana e de outras tradições religiosas.  
(Mestre Roxinho)

No documentário *Mandinga em Manhattan* (2006), Mestre João Grande incensa sua academia, preparando-a para a roda, enquanto explica: “Mandingueiro é aquele que sabe muitas orações. Antes de entrar na roda de capoeira tem que tomar banho de folha, incensar o corpo todo, passar três dias sem ir pra cama com mulher, pomba pra fechar o corpo...”. Mestre João Grande traz uma fala que é constante entre os capoeiras antigos: a busca de proteção espiritual, que não era só para a roda, uma vez que o cotidiano destes homens era perigoso e violento. Quando Mestre Pastinha tomou conta de casa de jogo, entre 1910 e 1920, conta que “mesmo sendo capoeirista, eu não me descuidava de um facãozinho de doze polegadas e de dois cortes que sempre trazia comigo. Jogador profissional daquele tempo andava sempre armado. Assim, quem estava no meio deles sem arma nenhuma bancava o besta” (citado por FREIRE, 2009, p. 25). O universo da boemia e da malandragem, onde circulavam os capoeiras, era recheado de conflitos violentos, fossem entre si, fossem com as autoridades policiais. A preparação envolvia não apenas fundamentos do candomblé, mas orações e simpatias do catolicismo popular e outras tradições, como conta o Mestre Cobrinha Verde (citado por SANTOS, M., 1991, p. 17).

Não era só com a capoeira que eu me livrava dos meus inimigos. O bom capoeirista é mágico. Ele tem o poder de aprender boas orações e usar um bom breve, porque a capoeira não livra a gente de bala. (...)  
Fui um homem que tinha família mas não dormia com a patroa. Ela dormia lá e eu dormia cá para não quebrar as minhas forças. Eu não passava debaixo de cerca de arame, não passava debaixo de pé de dendê, não passava debaixo de coité. Se fosse passar por aqui e aqui estivesse uma corda de roupas eu não passava debaixo nem as quartas-feiras nem aos sábados.

Mestre Cobrinha Verde era conhecido como um grande mandingueiro, e deixou neste livro, transcrito a partir de seu depoimento direto, uma série de orações. A referência aos dias da semana parece indicar os dias de guarda; normalmente os adeptos do candomblé costumam guardar o dia do seu santo de cabeça e às vezes também o do seu juntó ou de alguma herança, se abstendo de sexo e bebidas alcoólicas. Em outra seção desse capítulo, Mestre Augusto

Januário apresenta sua compreensão sobre essa quizila que é passar debaixo de um arame, e porque isso quebraria as forças de uma pessoa. O resguardo de sexo é uma constante no candomblé e em outras religiões, em momentos de concentração e trabalho espiritual. O Tata Mutá Imê sublinha que se vivia um outro tempo, em que a preparação espiritual era imprescindível, inclusive por conta dos riscos que a participação em uma roda de capoeira ocasionava. “Naquela época quando dizia ‘vai ter roda’, imagina! Ninguém bebia, nem fumava, nem trepava... levavam 7 dias puros, porque tinham medo, eles tinham que se assegurar daquilo”. Essa preparação mais cuidadosa estaria ligada ao tempo que se vivia, mais lento, orgânico, natural, ou aos maiores riscos que se corriam por conta do uso rotineiro das navalhas? Em verdade, os capoeiras de hoje vivem distintas temporalidades. Daquele que espera a lua certa para entrar no mato e colher a biriba, ao que tem uma microempresa ligada à capoeira e tem que produzir de forma “eficiente”, utilizando as ferramentas do marketing digital nas redes sociais para melhor vender seu produto. Às vezes, esses dois personagens podem ser um só. O tempo sagrado é cíclico, ligado à lua e ao sol, e rememora/celebra outros tempos, míticos, que são revividos ritualmente. O tempo desencantado do capitalismo é linear, irreversível e escasso, gerando ansiedade em uma geração que não pode parar para descansar porque assim deixaria de produzir. Como conciliar os preceitos com o ritmo de vida que nos é exigido? Raul Seixas já brincava com esse descompasso entre o tempo do conhecimento espiritual e o tempo da sobrevivência como trabalhador em uma sociedade capitalista, quando cantava: “Dois problemas se misturam, a verdade do universo e a prestação que vai vencer”.

Mestre Poloca apresenta em uma ladainha de sua autoria alguns dos elementos desse cuidado, dessa preparação para “fechar o corpo” e se proteger dos inimigos.

Iê! Eu tenho corpo fechado, por olho não morro não. Eu tenho meu protetor, me pegar não é fácil não. Contra faca de ticum aprendi uma oração. Sapato com presa dentro, no meu pé não boto não. Não uso roupa dos outros nem empresto meu dobrão. Não como comida alheia, roupa minha vendo não. Dia de roda não bebo e em mulher não ponho a mão, camará!

Em nossos dias o ambiente vivenciado pelos capoeiristas é bem diferente daqueles de outros tempos. O uso da navalha e o risco de um embate fatal são exceções raras. Mas o cuidado com a proteção espiritual é uma necessidade constante, que não está ligada apenas à possibilidade de ser atingido por um golpe dentro da roda, mas às energias que circulam pela mesma.

Há alguns anos os mestres diziam, é até uma fala de Mestre João Grande, que você não pode ir pra uma roda de capoeira, onde tem só malandros, depois que você transou com mulher, porque você pode estar de corpo aberto. Se você está de corpo aberto, ali tem muita energia que pega em você. Às vezes

o olho está tão concentrado em você que a energia pega. Eu mesmo sou uma pessoa que pega carga fácil, sou vulnerável, me abro muito, então eu tenho que chegar aqui e já fazer as minhas coisas, porque eu sei que eu vim pesado.  
(Mestre Boca do Rio)

Sergio Varela (2012) argumenta que o conceito de corpo fechado articula tanto uma prática corporal e de comportamento, como, principalmente, uma dimensão espiritual. A capoeira angola estaria imersa em uma “cosmologia que não opera dentro da divisão espiritual/material (mente/corpo)”, onde “a separação característica do pensamento ocidental entre o invisível e o visível não se aplica” (p. 137). De acordo com sua perspectiva, trata-se de “uma lógica integral e participativa na qual o ‘corpo fechado’ é algo que inclui tanto os aspectos técnicos da capoeira quanto suas implicações mágicas e espirituais de maneira unida” (p. 138, tradução nossa<sup>39</sup>).

Mestre Valdec aponta que nos novos tempos, portadores de uma outra lógica e racionalidade, sob a ideologia do progresso e evolução, estas práticas vão sendo desacreditadas e abandonadas.

Antigamente o capoeirista era mais... não vou nem dizer religioso, porque às vezes não tinha uma ligação direta com a religião em si, era uma coisa que aprendeu com a mãe, com a avó, em casa, uma tradição de se benzer, despachar a porta, tomar um banho de folha de vez em quando, usar uma coisa na carteira, usar um patuá que sua madrinha lhe deu, uma conta, essas coisas todas eles respeitavam. Muitos mestres se preparavam espiritualmente pra ir pruma roda, resguardo e tudo o mais. Isso os antigos usavam e nós também devemos continuar usando. Quem aprendeu que continue preservando, isso é coisa de nossa tradição. O problema é que a gente foi “evoluindo” e desacreditando.  
(Mestre Valdec)

É importante lembrar que estamos trabalhando com gerações que viveram diferentes transições. Alguns dos mestres que trazemos aqui, os mais velhos, vivenciaram o momento de consolidação das academias, das escolas de capoeira. A mudança de um processo informal de ensino, nas ruas, para uma tentativa de sistematização em um lugar fechado, acarretou uma série de transformações no modo de transmissão do conhecimento. A geração mais nova aqui representada viveu outra transição: a de uma capoeira angola praticada pela comunidade afrodescendente e periférica de Salvador para uma capoeira angola globalizada e internacional. Muita coisa que se transmitia de forma individual, boca-ouvido, na vivência cotidiana, não é

---

<sup>39</sup> En la capoeira angola nos encontramos frente a una forma de cosmología que no opera dentro de la división espiritual/material (mente/cuerpo); en otras palabras, la separación propia del pensamiento occidental entre lo invisible y lo visible no se aplica. Encontramos una lógica integral y participativa en la que el “cuerpo cerrado” es algo que incluye tanto los aspectos técnicos de la capoeira como sus implicaciones mágicas y espirituales de manera fusionada.

transmitida em uma aula coletiva e sistemática. E como os capoeiristas aprenderiam, uma vez que não se ensina nos treinos, nas oficinas nem nos *workshops*? Mestre Augusto Januário fala um pouco dessa forma de ensinar, própria dos antigos, que revela aos poucos, na medida do que a pessoa esteja pronta para aprender.

Era uma resistência cultural. O pessoal não lhe confiava todo o ensinamento. Jogava pra você se você já estivesse preparado pra entender. Se não, quem sabe um belo dia, lá no século seguinte. Essa é a construção do aprendizado. Porque quem pega um manual pra ler nem sempre sabe reproduzir o que tá ali. Às vezes você tem todas as informações, mas você não sabe como é que usa essas informações. Porque é uma questão de tempo, de amadurecimento, de convivência.

(Mestre Augusto Januário)

Em nosso mundo conectado do século XXI, “tudo” está na internet: discos, cantigas, histórias, jogos... mas trata-se de um processo bem recente. Quando voltei a praticar capoeira na idade adulta, muitos ficavam aguardando a chegada nas bancas de mais uma revista de capoeira que vinha com um CD, para ampliar seu repertório de cantigas, para além do que se aprendia na roda. Para as gerações anteriores, entretanto, o acesso à informação era bem mais lento e tinha que ser “garimpado”.

As informações não eram como hoje, a gente tinha que peneirar, ouvir os mestres, bater papo, não tinha CD, não tinha nada disso. A gente ouvia uma ladainha domingo na roda, todo mundo ficava debatendo como era a ladainha que o mestre cantou. Então só na próxima vez que você encontrasse aquele mestre, que se desse sorte, que ele cantasse a mesma ladainha pra você poder corrigir o que tinha aprendido.

(Mestre Valdec)

É interessante pensar também a relação da capoeira com o segredo do candomblé. Muita coisa não pode ser dita a quem não é iniciado, e mesmo entre os iniciados, se aprende por observação, no tempo certo. Parte desse cuidado pode ser atribuído ao longo processo de perseguição sofrido pelas religiões de matriz africana em nossas terras.

Antigamente ninguém falava nada. Hoje você vê todo mundo de conta, antigamente você não via tanto. Mas cada um tinha seu fazer, seu Jamberessu, seu Axé. Hoje a gente precisa ficar mostrando porque a gente tem uma luta, mas naquela época nem mostrar podia, então cada um ficava na sua. Hoje você tem que mostrar mesmo porque é uma questão de afirmação, mas antes era perigoso.

(Mestre Roxinho)

Mestre Roxinho traz uma perspectiva interessante. No candomblé se fala em respeito, preceito e segredo. Mas talvez grande parte desse segredo venha por uma necessidade de autoproteção, não por um fundamento intrínseco. O segredo, que nos é apresentado como constitutivo dos fundamentos do candomblé e da capoeira, aparece aqui em perspectiva

histórica. Ao tratar do tema com Tata Mutá Imê, ele aponta para minha conta de Mutalambô e explica: “naquela época você não fazia isso! Você não usava sua continha! Você mal usava um branco sexta-feira. Uma forma que eu lembro de burlar a discriminação era não usar branco na sexta, usava na segunda, ou então dizia que era enfermeiro”. De fato, comparando as dinâmicas rituais entre países africanos e diferentes regiões do Brasil, podemos constatar que muito desse segredo, camuflagem, não é uma herança ancestral do jeito de ser de um povo, mas uma estratégia de sobrevivência em um ambiente hostil.

Pierre Verger, por exemplo, conseguiu fotografar muitos fundamentos do candomblé, como a feitura de santo, com yaôs pintadas, depois de fotografar rituais semelhantes em África e argumentar que lá essas cerimônias não eram secretas. Em Alagoas existe uma manifestação da religião afro-brasileira chamada “Xangô rezado baixo”, em que não se tocam atabaques. Os cultos afro-brasileiros em Alagoas e Pernambuco são conhecidos genericamente pelo nome de Xangô, o Orixá que os rege. Em uma disputa política pela sucessão do governo local aconteceu o episódio conhecido como “Quebra de 1912” ou “Quebra de Xangô”, quando uma turba enfurecida, conduzida por uma agremiação que era um misto de milícia e clube carnavalesco, invadiu os principais terreiros da cidade, espancando seus fiéis e sacerdotes, depredando seus objetos de culto e furtando algumas dessas peças para expor ao escárnio público. Desde então, os terreiros adaptaram seus cultos para praticá-los quase em silêncio, numa “liturgia fechada, sem danças, cantos e sem a exaltação dos toques dos tambores”, utilizando apenas “orações sussurradas, acompanhadas de palmas discretas” (RAFAEL, 2010). Quem conhecesse apenas o Xangô rezado baixo, sem conhecimento da história da religião no estado, poderia acreditar que os ritos silenciosos assim o seriam desde sua origem, por um fundamento intrínseco e herdado de África. Seria este segredo sobre as práticas afro-brasileiras, esse mistério de que nos falam os antigos mestres, apenas uma tática de sobrevivência não mais necessária nos dias atuais, em que o que se busca é a afirmação pública na conquista por direitos?

Mestre Olhos de Anjo conta em um caso ocorrido uma dessas táticas de preservação do conhecimento. De acordo com sua perspectiva, a transmissão mais estrita do conhecimento é que daria conta de preservar a “essência” da capoeira.

Eu tinha 16 anos quando eu viajei para Itabuna, eu, Barba Branca e Lua de Bobó. Chegou lá meu mestre tava botando sangue pela boca, foi direto do ônibus para o hospital. Lua ficou a semana toda dando o curso e eu dando apoio. Você sabe como é que o mestre dava aula, negão? Dava aula de capoeira angola de verdade mas não dizia o nome de nada! “Comigo!”, fazia a marcação. “Comigo”, fazia a negativa. “Comigo!”, dava a ponteira. Sem dizer o nome de nada! Aí eu tô do lado dele calado, chega um professor lá: “mestre, como é o nome desse golpe que o senhor fez aí agora?”. Aí o Mestre

Lua de Bobó: “você não pegou não, foi? Não tá prestando atenção, professor?”. Ele não falou em nenhum momento nome de golpe nenhum! Ele falava comigo: “meu filho, essas pessoas não valorizam a gente. Você sabe o que você passa com seu mestre pra ter informação. Por que vai dar de graça? Não, tem que ter merecimento!”. Quer dizer, se todo mundo fosse assim, nossa capoeira tava perfeita! Mantida a essência! Você tinha que estar lá com o mestre, negão, caminhando!  
(Mestre Olhos de Anjo)

O diferencial destes capoeiristas, do seu modo de ser, pensar, dos conhecimentos que traziam, se dava não apenas pela forma como aprendiam, mas pela forma como viviam. Não apenas a capoeira se transformou, mas os capoeiras se transformaram. Se a maioria dos praticantes eram de estivadores, carregadores, doqueiros, hoje temos as mais diversas profissões liberais, inclusive uma boa parcela que tem o ensino da capoeira como profissão.

Rapaz, o cotidiano era diferente. Hoje a gente tem muita coisa na cabeça, e naquela época esses homens eles tinham duas ou três coisas na cabeça só. Então eles se preparavam. Porque o capoeirista de hoje ele não vive a capoeira no seu eu, no cotidiano do dia-a-dia como sobrevivência. Ele vive como uma prática física corporal que faz bem pra ele, pro seu bem-estar, que lhe traz uma comunidade e que representa sua cultura. Na época passada era diferente, representava a vida deles de fato. Vida de fato, não vida de representatividade cultural.  
(Mestre Roxinho)

Será que a tentativa de transposição de fundamentos culturais que eram naturalmente vividos para um aprendizado sistemático entre quatro paredes deixa a desejar? A mudança de ambiente provocou também uma mudança no corpo do capoeira?

Hoje você vê o capoeirista tecnicamente, até posso dizer superior ao capoeirista do passado. Ele dá o golpe com mais perfeição, ele tem uma postura dentro da roda mais adequada aos ensinamentos da educação física, ele faz alongamento, tal e coisa, perepepê, mas perdeu muita coisa. Ele perdeu a malícia, a mandinga, a malandragem, que isso aí é importantíssimo na capoeira e isso aí só se adquire na roda, não é no treinamento. Então o capoeirista antigamente não treinava muito. No começo da aprendizagem tudo bem, seis meses, um ano. Mas depois de um ano, já era roda, roda, roda, o tempo todo.  
(Mestre Bola Sete)

Mas seria possível viver essa capoeira em nossos tempos? Aprender a mandinga dentro da academia? Ou a capoeira que se joga é diretamente determinada pelas condições materiais de vivência de seus praticantes?

Rapaz, é o seguinte, a maneira que eles praticavam era outra, devido à necessidade. Quando fala treinar o pessoal só pensa no físico. “Fulano tá treinando muito!”. Será que ele tá treinando muito? Porque ele só pensa no estado físico, aeróbico, anaeróbico, no treinamento mecânico. E o treinamento aqui [aponta a cabeça]? Como Mestre Bobó falava: “capoeira 24 horas, rapaz”. Eu vi muitos exemplos, como João Grosso, um capoeirista que tinha

lá no Dique Pequeno, tomava uma cachaça retada! Aí me apresentaram a ele, ele falou assim pra mim: “menino, tô vendo que a capoeira tá crescendo, mas tem que saber onde é que as cobras moram! Eu já brinquei o jogo da capoeira, hoje não brinco mais, mas eu tô bebendo minha cerveja aqui, tô praticando capoeira. Na minha mente eu tô praticando. Porque aqui eu tô vendo, tô ouvindo, tô observando”.

(Mestre Caboré)

A malícia, a manha, o enganar, fazer que vai e não vai, seriam características em desuso pela nova geração, com uma capoeira mais objetiva.

O Mestre Virgílio falava muito de ludibriar. O capoeirista hoje não ludibria nada. Ele dá golpe. Entendeu? Ludibriar o capoeirista é você tirar a visão, a atenção, surpreender ele! Então era necessário um preparo diferente. Eles já tinham um corpo cansado e forte, pelo trabalho braçal que faziam, então não tinham como fazer 300 movimentos como o capoeirista faz hoje. Ele tinha que ter manha. Malícia e manha. Para usar um movimento ou outro e pum! Saber dar o recado. Hoje o capoeirista testa dez movimentos, nenhum é perfeito, todos na força tentando pegar na resistência do outro. Antigamente o capoeirista ele tirava toda a sua concentração e te botava na condição que ele queria pra fazer um movimento. Isso era preparado, o cara se preparava.

(Mestre Roxinho)

Além do jogo em si, há outras questões, situações ao redor da roda, que também demandam essas táticas de ação e dissimulação. Trazer para si o apoio da comunidade seria uma dessas manhas. É possível bater e ainda sair como vítima? Mestre Zé do Lenço conta que sim.

Antônio Diabo, aquele homem tinha o diabo no corpo! Hoje é Antônio de Deus, que ele é cristão. Ele era pequeno mas era forte, muito forte! Aquele homem caía na roda de capoeira cheio de cachaça, ele brincava com você, e fazia tudo pra você dar um a zero nele. Se você não tocasse nele ele não lhe tocava, apertava a mão e saía. Agora se você tocasse, ele lhe dava dois a um ou três a um e depois botava o povo tudo contra você ainda! Ele se abria, dava aquele aú, pra você entrar, dar uma cabeçada e derrubar ele, pra depois... O cara foi fazer isso com ele, ele deu um aú aberto, o cara tum, ele caiu lá. Cabeçada e rasteira naquele tempo valiam, era cada rasteira que o cara subia e batia a bunda no chão! Aí ele foi lá, deu risada, quando voltou ele deu uma cacetada no cara. Ele fez que ia dar um aú, quando deu, o cara entrou na cabeçada, ele deu foi um godeme<sup>40</sup>! Foi bater e o sangue descer. E disse: “ói pessoal, tá vendo, quem começou primeiro, não foi ele?”. E o cara com a boca toda quebrada, os dentes quebrados. Aí voltava, pau de novo, o cara saía da roda. Ainda botava o povo contra você: “quem começou foi ele, não foi? eu tava brincando, dando risada, ele meteu a cabeçada em mim pra me arrebentar”. Tá vendo quem é Antônio Diabo? Isso aí tudo chamava mandinga.

(Mestre Zé do Lenço)

---

<sup>40</sup> Godeme – cotovelada.

Mandinga é um termo polissêmico, e originalmente nomeava uma etnia africana islamizada oriunda do Império de Mali, na África Ocidental, que teria se envolvido na Revolta dos Malês de 1835. Segundo João José Reis “os malinkes, aqui chamados mandingos (...) deixaram rastro inconfundível nos amuletos coloniais, chamados bolsas de mandinga, ou simplesmente mandinga – termo que usado em certos contextos equivalia a feitiçaria” (2003, p. 159). No século XVIII, mandinga era sinônimo de feitiço, e os mandingueiros, feitiçeiros, em todo o mundo atlântico lusófono (SANZI, 2008). Entre os capoeiristas dos séculos XX e XXI, mandinga pode denotar uma habilidade corporal de malícia, enganação, astúcia, como uma “falsidade”, uma tática para o jogo (se fazer de machucado para enganar o adversário; finalizar o jogo, dar as costas e voltar para surpreender o outro quando fizer o mesmo; jogar areia nos olhos, etc.). Pode significar também o seu uso mais corrente, da magia, da parte “sutil” da capoeira, de sentir e compreender as energias ao redor, saber se situar nas diferentes situações da vida, antecipar os acontecimentos, “saber entrar e saber sair”. Segundo o Mestre Luiz Renato Vieira (1998, p. 111),

a “mandinga” aparece como o estruturante central, o componente que atribui a verdadeira identidade ao jogo da capoeira. No contexto da capoeira, o termo mandinga designa tanto a malícia do capoeirista durante o jogo, fazendo fintas, fingindo golpes e iludindo o adversário, preparando-o para um ataque certo, quanto também uma certa dimensão sagrada, um vínculo do jogador com o Axé, uma espécie de energia vital e cósmica nas religiões afro-brasileiras.

Mestre Nô (citado por ACCORDI, 2019, p. 289) elabora um conceito apurado, quando afirma que “Mandinga é malícia mais malandragem. Isso sim! Malícia é o ato de você perceber ou você provocar pra que chegue até você e aí então você saber o que você vai fazer. Como vai tratar? Aí a malandragem. Vai dispensar ou vai aniquilar”. Mandinga seria então um complexo articulado, composto de diferentes elementos. Um deles é a atenção, percepção, capacidade de antecipar uma situação potencialmente perigosa para reagir em tempo. O mandingueiro teria um “alto nível de perceptividade perante uma situação, que o malandro do mal ou alguém, lhe queira fazer um mal. Ele percebe muito rápido. E daí ele se previne contra esse tipo de situação” (p. 295). A percepção está ligada não apenas à atenção e observação constantes, mas à sensibilidade, sensitividade, algo trabalhado por diferentes vertentes espiritualistas. A partir da capacidade de ver e sentir a situação em tempo, a sabedoria de como agir. Essa seria a malandragem. Não a malandragem no mal sentido, da vagabundagem, do crime, mas a arte de saber viver em um território hostil. “O malandro no bom sentido é aquele que vive na sociedade

e, pra sobreviver, não ser enganado pelo outro do mal, então, utiliza estes tipos de situações conforme eu falei” (p. 296).

Mestre Nestor Capoeira (2016, p. 271) fala da malícia em um sentido amplo, como “a maneira como o jogador vê e joga com a vida, o mundo e, especialmente, as pessoas - é uma espécie de ‘saber’ ou ‘sabedoria’”. E da malícia em um sentido restrito, “que permite um jogador se antecipar aos ataques do outro; e também ‘enganar’ o oponente, fingindo que vai fazer algo quando, na verdade, está preparando um outro lance”. É quase uma inversão da definição do Mestre Nô, ou melhor dizendo, a abarca, uma vez que a malícia do Mestre Nestor seria equivalente à mandinga do Mestre Nô, ou seja, malícia e malandragem, capacidade de perceber a situação e sabedoria de como agir. Essa concepção da malícia a associa, portanto, com um conhecimento prático para a vida, uma estratégia necessária para quem não pode (ou não quer) recorrer ao embate direto, a estratégia do mais fraco diante de quem detém o poder. Como dizia o Mestre Pastinha: “capoeirista é mesmo muito disfarçado, ladino e malicioso. Contra a força, só isso mesmo. Está certo” (citado por FREIRE, 2009, p. 23).

Mestre Bola Sete, em seu livro mais recente, liga a malandragem a uma certa flexibilidade de jeito de corpo; e malícia ao conhecimento de como agir diante das situações, reservando mandinga para um processo mais sutil. “A filosofia da capoeira angola se fundamenta na malandragem (jogo de cintura), na malícia (sabedoria/esperteza) e na mandinga (conhecimento do invisível) e se expressa no comportamento do capoeirista, dentro e fora da roda de capoeira” (CRUZ, 2017, p. 27). Percebemos que os conceitos se cruzam, encontram e desencontram, mas se referem ao mesmo campo do conhecimento necessário para viver gingando - corporal, mental, espiritual -, uma forma de ser e estar no mundo.

Conversando com Seu Tiriri, ele apresentou diferentes concepções de mandinga, que se alternaram. Ao falar sobre o assunto, ele parou por alguns segundos para refletir e subitamente exclamou: “Mandinga... ói como tá a roupa dessa menina, reluzindo!”, estampando um olhar de admiração fixo em algum ponto atrás de mim. Quando me viro para olhar, sinto sua bengala já em meu pescoço, acompanhada de risos dos demais presentes. Eu tinha caído no baratino<sup>41</sup> de Exu! No final da entrevista que fiz com Mestre Augusto, ele pôs o dedo em minha camisa, dizendo: “tá sujo aqui”. Ri sem olhar pra baixo, pelo grau elementar da brincadeira. Uma pegadinha para iniciantes, que costumo fazer com meus filhos para que fiquem “mais espertos”. A capoeira tem também essas artimanhas, dentro e fora da roda. Seu Tiriri explicou que

---

<sup>41</sup> Baratino – Engodo, engano, conversa fiada.

“Mandinga é a arte de eu iludir o senhor com algo que o senhor não estava percebendo. A mandinga consiste nisso, distrair o inimigo com algo que ele não vê”. Ele compara o mandingueiro com o mágico ou ilusionista, e pergunta: “o mágico pode fazer mágica pro cego? Porque a ilusão vem dos olhos. São seus olhos que te iludem”. Também define mandinga como “a arte de iludir usando os zóio”, e ginga para explicar: “Tô aqui mandingando, catando milho no chão. Quando eu perceber que o senhor olhou pra minha mão eu puco! Chutei! Que a minha ideia é eu distrair sua atenção”.

### **Como é bonita a pisada do caboclo**

Mas afinal, que segredos, fundamentos, saberes sutis seriam esses? Uma vez que a capoeira é ensinada em academias, coletivamente, as rodas acontecem publicamente, além de serem muitas vezes filmadas (e hoje transmitidas ao vivo), é possível que algo aconteça ou se manifeste sem que todos os presentes percebam?

Um ponto interessante para se pensar é nos “sotaques” que são cantados, nos recados que são dados, nas músicas que são cantadas nas rodas, que são cheias de significado para alguns, embora pareçam aleatórias para outros. Grande parte do repertório antigo da capoeira, por exemplo, vem do candomblé angola, através dos sambas de caboclo. Segundo Fu-Kiau (2019, p. 71), “Para os africanos, os provérbios constituem uma linguagem especial. Às vezes, para muitos, eles são considerados uma linguagem secreta e sagrada na sua comunicação, [...] usada dentro da comunidade para impedir o vazamento de princípios muito fundamentais da sociedade”. Esse princípio da linguagem cifrada através da música, dos versos, de provérbios e ditados, não está presente apenas na capoeira e no samba, mas em diversas outras manifestações culturais afro-brasileiras, como jongo, coco, tambor de crioula, etc. Lembrando-se do tempo da escravidão, quando esteve presente neste plano, Seu Tiriri sugere que cantigas de candomblé cumpriam esta mesma função.

Nós cantava música de Candomblé, que a cantiga de candomblé nada mais é que uma conversação de nego com nego. Branco não entendia nossa língua, a gente tava conversando em código e cantando. Tava cantando e lavando roupa, fazendo comida, no canavial, tudo de nego era cantiga. Se branco soubesse que a gente tava conversando, matava. Por isso até hoje, pergunta e resposta. Nós conversava cantando.

(Seu Tiriri)

Apesar da tradição oral da capoeira remeter ora à senzala, ora aos quilombos, ora a uma África mítica, a base da musicalidade da capoeira antiga é o samba de caboclo, que reverencia os “donos da terra”.

Porque a primeira música da capoeira é o samba. E o samba na Bahia era samba de roda, samba de caboclo, samba de umbigada, tudo misturado. Você faz uma roda de samba, a gente canta de tudo e as pessoas nem sabem o que tá sendo cantado. Você canta, brinca, chama um caboclo, chama uma energia, faz um teste, a pessoa tem um barravento, tudo no samba! Um samba de sotaque, um samba de desafio... Hoje a gente não canta mais indireta, sotaque dentro da capoeira. Os martelos que tinham antigamente, de você cantar uma pro cara e o cara responder. Tudo isso a capoeira pegou do samba.  
(Mestre Valdec)

Vemos aqui um exemplo de como o segredo, as sutilezas, permeiam a roda de capoeira, sem o conhecimento de todos que participam dela. Muitas dessas músicas são sambas de caboclo literalmente trazidas para a capoeira; outras são levemente adaptadas. Elas têm sentidos, mensagens, funções, que não estão localizadas na roda de capoeira. Para compreendê-las mais a fundo é necessária uma outra base cultural, a vivência do terreiro. Dentro da roda, recados são dados e energias são chamadas. Mestre Valdec aponta essa interface entre o lúdico e o sagrado: em uma roda de samba informal, há a possibilidade de fazer um teste, chamar uma força para uma pessoa tomar um barravento, ou seja, ser irradiada por uma energia espiritual de forma a quase virar no santo. Na roda de capoeira essas energias se manifestam de forma mais sutil, direcionando para jogos mais rápidos ou lentos, mais amigáveis ou agressivos. Há também uma certa polissemia na interpretação dessas cantigas, inclusive porque muitos as conhecem apenas da roda de capoeira, sem a referência das outras rodas como chave interpretativa. Mestra Janja (citada por DINIZ, 2011, p.141) exemplifica:

“Ave Maria, meu Deus, nunca vi casa nova cair”. (...) Aí aparece um malhadão, entrou na roda, botou uma pessoa menorzinha aí, né? Ou aparece uma pessoa mais velha, uma pessoa mais nova, etc. (...) Então, as pessoas usam aquilo pra linguagem da Capoeira, quando na realidade você tá cantando pro santo daquela pessoa pra ele se manifestar. Cair é isso, cair no santo.

Além da musicalidade, outra característica dos caboclos presente na capoeira seria sua expressão corporal, seu jogo de pernas. Para quem já viu um caboclo sambando, difícil não fazer uma associação direta com a ginga da capoeira. Curioso é observar que esta movimentação típica esteja presente nesta entidade “brasileira”, muito mais do que nos Nkisis africanos.

O caboclo joga capoeira, né, velho? Caboclo tem pisada de capoeirista. Então o capoeirista daquela época que era Ogã, que era Ojé, ele foi inteligente. Ele podia ter pego canto de Orixá, mas o samba de caboclo é o que mais faz

relação com a ginga da capoeira, com o movimento de corpo. Traz o samba de caboclo que adapta rápido. E na minha visão, 80% da cantoria antiga de capoeira é samba de caboclo. Não tem pra onde correr.  
(Mestre Roxinho)

Tata Mutá Imê relata que, em sua infância e adolescência, via com frequência caboclos jogando capoeira. Inclusive porque a capoeira, “espaço aberto onde eram criados os animais do terreiro, galinhas, patos, pombos”, era também o espaço onde se tocava para os caboclos, por ser aberto e próximo das matas. Segundo o Tata, nessa época não se costumava fazer festa para os caboclos dentro do barracão. “Eles diziam que o barracão era lugar do fundamento dos negros, e o barato deles era fazer festa dentro do mato”. Com a expansão urbana, os terreiros têm espaços cada vez menores, uma boa parte deles precisando fazer todas suas atividades no mesmo barracão. As folhas necessárias para os fundamentos deixam de ser colhidas no mato para serem compradas na feira, e a relação com a natureza se distancia, permeando mais o campo do simbólico que a realidade vivida cotidianamente.

É interessante pensar na fala do Tata quando diz que os caboclos jogavam na capoeira, porque essa é a explicação utilizada mais frequentemente para o nome da arte-luta. Enquanto a tradição oral remete a prática da capoeira em outros tempos, às senzalas ou aos quilombos, estudos historiográficos como os de Soares (1999) indicam que seria uma prática urbana. Frede Abreu argumentava que a contraposição entre campo e urbano, mato e cidade, não era uma realidade na velha cidade da Bahia: “No século XIX, Salvador, uma das cidades mais importantes da América portuguesa, núcleo urbano desenvolvido, possuía mato no seu miolo e no seu entorno, como provam as gravuras, fotografias e relatos da época” (2005, p. 65). Os terreiros de candomblé, assim como os antigos calundus, se situavam nos confins das cidades, espaços de transição entre os meios urbano e rural. É possível que o nome capoeira tivesse surgido a partir destes espaços de culto negros, e não das senzalas? Fica aí uma especulação para ser desenvolvida em algum outro momento. Neste livro, Frede manifestou a intenção de traçar, em um volume posterior, relações mais aprofundadas entre o candomblé de caboclo e a capoeira, mas infelizmente sua passagem precoce para o mundo dos ancestrais abortou o projeto.

Tata Mutá Imê reafirma algo que é desconhecido por muitos capoeiristas: os caboclos também jogam capoeira!

Eu conheci vários caboclos que gostavam de jogar capoeira. Tinha um caboclo chamado Campo Verde, jogava muita capoeira, não sei nem se o pai de santo ainda é vivo, era lá na Daniel Lisboa, em Brotas. Para além do samba de viola, que se contratava os violeiros pra fazer o samba de caboclo, nos intervalos sempre tinha jogo de capoeira. Muito bonito!

(Tata Mutá Imê)

Os mestres antigos já falavam dessa relação entre o caboclo e a capoeira. Mestre Pastinha ficou conhecido como o principal mestre a defender uma origem africana da capoeira, diretamente relacionada ao Engolo. Posteriormente foi descoberto, através de pesquisa de Mathias Assunção e Cinésio Peçanha, o Mestre Cobra Mansa (2008), que a teoria dessa origem teria vindo do contato com o pintor angolano Albano Neves de Sousa a partir da década de 1960. Este teria visitado a academia do Mestre Pastinha e visto similaridades entre a capoeira angola e um ritual que conheceu na infância, o Engolo, presenteando o Mestre com algumas ilustrações de sua autoria. Mestre Pastinha então passou a reproduzir essa versão da origem da capoeira, que muitos tomaram como uma antiga tradição oral passada de mestre a discípulo por gerações. Câmara Cascudo, em diálogo com Albano Neves de Sousa, oficializa na academia brasileira essa versão do Engolo (geralmente grafado n'golo) como origem da capoeira. Mas pouco se fala dos escritos do Mestre Pastinha onde ele relaciona os caboclos com o processo de constituição da capoeira.

Com fé e coragem para ensinar a mosidade do futuro estou apenas zelando para esta maravilhosa luta que é deixa de erança adequirida da dança primitiva dos caboclos, do batuque, e candonbré originada pelos africanos de Angola ou Gejes; muitos admira essa belíssima luta quando os dois camaradas joga sem egoísmo, sem vaidade; é maravilhosima, e educada (p. 37).

A capoeira é a segunda luta? Porque a primeira é a dos caboclos, e os africanos juntou-se com a dança, partes do batuque e parte do candombrê, procuraram sua modalidade (p. 42).

Qual foram as trez armas dos nêgros? O batuque, o candombre, e a lutas dos caboclos (p. 52).

Porque dizem que a capoeira não tem glopés? Se a capoeira não tem golpes? Os caboclos, não lutavam, os nagôs não idealizavam no batuque, na daça do candobre, o batuque é luta, o candobre é para da volta no corpo, que eles diziam, ginga meu fio, pra dibra das garras do agressor, e o restos não é mais com migo (p. 55).

Mestre Pastinha aponta a capoeira como herdeira direta da luta (ou dança) dos caboclos, do batuque e do candomblé. Batuque é um termo genérico usado para qualquer batucada, qualquer manifestação percussiva de matriz africana. Mas também é o nome de uma luta afro-brasileira praticada no recôncavo baiano, extinta na primeira metade do século XX. Mestre Bimba, filho de um batuqueiro, teria utilizado muitos golpes do batuque na construção da sua luta regional baiana, ou capoeira regional. Edison Carneiro, ao escrever sobre o batuque um pouco antes de 1937 (ano da publicação da primeira edição de *Negros Bantos*), afirmou: “Parece-me o batuque apenas uma variação da capoeira” (1991, p. 224). Sua observação reflete o grau de proximidade e similaridade entre as práticas, que aconteciam nos mesmos espaços

sociais, por vezes com os mesmos protagonistas. Mestre Cobrinha Verde (citado por SANTOS, M., 1991, p. 20) também aponta o batuque como um dos elementos de formação da capoeira: “Na África eles usavam uma dança denominada de batuque. Essa dança, batuque, tinha muito esporte como a capoeira tem. Dessa dança, é que foi tirada a capoeira, é que foi construída a capoeira. Então foi estudando a curiosidade e aumentando os golpes”.

A antiga pernada carioca e a atual punga dos homens do tambor de crioula maranhense guardam semelhanças com o extinto batuque baiano. É relativamente simples compreender o papel do batuque na constituição da capoeira, uma vez que ambas são lutas afro-baiana desenvolvidas em roda, com acompanhamento musical e preponderância no uso das pernas. Mas e a dança dos caboclos? E o candomblé? Talvez Mestre Pastinha tenha feito referências diretas ao samba de caboclo e à ginga, ao jogo de pernas que as entidades desenvolvem na roda. O fato é que esta ligação é inegável e se expressa a partir de diferentes lugares. Algumas cantigas tradicionais de terreiro a confirmam. Emília Biancardi (2006, p. 351), em suas pesquisas, registrou a cantiga: “os caboclo na arueira joga capoeira”. Uma outra, mais conhecida, fala: “caboco não dorme em cama, cochila no pé do pau, com seu arco e sua flecha, tocando seu berimbau”. O saudoso Mestre Moa do Katendê também louvaria essa ancestralidade afro-indígena, cantando: “viva a nossa herança; o arco do negro toca, o arco do índio lança!”.

Muitos aproveitariam estas falas para alegar uma suposta origem indígena da capoeira. Sempre me pareceram, entretanto, explicações frágeis, movidas mais por uma tentativa de negar a africanidade para rebater as pautas do movimento negro do que por uma suposta justiça histórica a alguma comunidade indígena. Fato é que os nativos brasileiros, como todos os povos, também tinham e têm suas lutas características, sua cultura corporal. Mas não há nenhuma tribo indígena que reivindique a capoeira. E é necessário antes de tudo distinguir o caboclo e o índio, como sublinha Mestre Régis: “Índio é uma coisa e caboco é outra! Caboco é caboco e índio é índio!”. Apesar de ter acontecido um amplo aprendizado e troca cultural entre os negros bantu e comunidades indígenas, a figura do caboclo é uma criação dos africanos no Brasil, em reverência aos “donos da terra”, como explica Jocélio Teles dos Santos (1995). Dificilmente alguma comunidade indígena se reconheceria na figura de um caboclo, uma vez que as vestimentas deste são a representação simbólica de um índio genérico, não uma herança de uma tribo específica. Mestre Boca do Rio afirma esse enraizamento do caboclo na herança africana, lembrando a ligação direta destes com os Nkisis e Orixás.

Caboclo é brasileiro, mas é enraizado com os conceitos africanos, porque pra

“você ter caboclo primeiro vem o Orixá. Pra ter caboclo primeiro eu tenho que ter santo. O caboclo chega em terra respeitando o que o santo está dizendo a ele pra fazer. Então ele nasceu aqui, mas coordenado por uma entidade ancestral. Aliás todos são ancestrais, mas ancestral que veio já de lá, de origem africana.

(Mestre Boca do Rio)

### **Ancestralidade na Roda**

Ancestralidade é um elemento presente na capoeira, tanto no discurso dos seus praticantes, quanto nas produções acadêmicas sobre o tema. É importante lembrar vez que essas perspectivas se retroalimentam de forma cada vez mais intensa, com o aumento de capoeiristas-pesquisadores que estudam e legitimam as práticas de seus grupos e comunidades. Mas de uma forma geral, essa ancestralidade é encarada de uma perspectiva simbólica, relacionada a um legado de identidade, família, linhagem, pertencimento, não a uma realidade espiritual “viva” e atuante, agente. Nos lembremos de Eliade (1996) quando fala do rito, que atualiza o mito e instaura um tempo sagrado, que remete ao período em que outros estiveram aqui sobre a terra. “A experiência religiosa da festa, quer dizer, a participação no sagrado, permite aos homens viver periodicamente na presença dos deuses” (p. 55). A roda de capoeira é também um ritual cuja gestualidade remete a capoeiristas de outros tempos, cujos feitos e histórias são louvados nas cantigas. Pedro Abib argumenta que

O culto aos antepassados que se manifesta na capoeira angola, influência direta da concepção bantu de tempo, se nota com muita ênfase através dos cantos e ladainhas (...) em que os ancestrais da capoeira são sempre lembrados, e mesmo através da forma como esses antepassados são reverenciados, seja nos discursos dos mestres e alunos, seja na presença de fotografias, imagens e pinturas (...), seja ainda na forma pela qual a maioria dos angoleiros fazem questão de se referirem à sua “linhagem” – a árvore genealógica da capoeira –, como prova de pertencimento à tradição herdada de determinado mestre considerado importante nesse universo. (2004, p. 135)

Para além desse pertencimento simbólico, Abib chama a atenção para o instrumento que conduz, o ritual, o “Berimbau que era utilizado nos primórdios da África, como instrumento para conversar com os mortos. Mortos que são chamados para restituir a dignidade daqueles que insistem em se fazerem seus herdeiros” (p. 77).

Mestre Olhos de Anjo aprofunda, no campo religioso, concepções esboçadas por parte da comunidade da capoeira, apresentando uma concepção particular dessa relação da capoeira com os seus ancestrais.

Eu tenho uma visão completamente diferente de muita gente, eu acho que a

capoeira tem uma relação forte com Vumbi. Tem o samba de caboclo mas o culto a Egungun predomina dentro de uma roda de capoeira. Quando eu falo muita gente fica calada porque sabe que é verdade. Muita gente de candomblé principalmente.

(Mestre Olhos de Anjo)

O culto aos Egun vem do povo Iorubá e é realizado em paralelo ao culto dos Orixás, por terreiros específicos. São cultuados ancestrais, antepassados ilustres fundadores de linhagens, protetores de cidades ou regiões. Nas palavras de Mestre Didi (citado por SANT'ANNA SOBRINHO, 2015, p. 166), os Egungun, “espíritos daqueles mortos do sexo masculino, especialmente preparados para serem invocados, aparecem de maneira característica, inteiramente recoberta de panos coloridos que permitem aos espectadores perceber vagamente formas humanas de diferentes alturas e corpo”.

O finado Mestre Didi (Deoscóredes Maximiliano dos Santos, 1917 - 2013) era o Alapini, autoridade suprema do culto Egungun no Brasil, louvado pelo Mestre Moraes em uma cantiga que lhe pede licença: “Alapini, ago”. Muitas pessoas já viram referências na internet a esses cultos, mesmo sem conhecê-los pessoalmente, pelo fascínio e medo que provocam. Ao serem invocados, os Egun simplesmente aparecem, um pano que estava no chão se enche e levanta aos poucos, toma forma, anda e se comunica com uma voz não humana. Há cerca de uma dezena de terreiros Lessé Egun, em sua maioria na ilha de Itaparica, sendo alguns em Salvador e região metropolitana. A bibliografia consultada aponta que o culto às ancestrais femininas também existia no Brasil, conduzido pela sociedade Geledés, mas teria se extinguido. Será?

Mas o que justificaria essa relação da capoeira, uma manifestação tão viva e dinâmica, com os espíritos de mortos? Uma das ligações apontadas pelo Mestre Olhos de Anjo é a relação com os ancestrais, os que já se foram, evocados na roda de capoeira.

Vamos começar pela ladainha, que é um lamento. Se você fala de um lamento, estou lamentando por algo que aconteceu. Se eu falo de algo que aconteceu estou falando de um passado. Se eu tô falando de um passado eu tô falando da história de alguém que já viveu. Você tá vendo que a gente só fala do passado e daqueles que já morreram. Isso é um culto a Egungun. Ele não é materializado na roda de capoeira, mas ele é lembrado e evocado. Porque quando você chama por aqueles que já foram, aqueles que já foram também atendem você.

(Mestre Olhos de Anjo)

Com efeito, a ladainha é geralmente definida como “a louvação dos feitos ou qualidades de capoeiristas famosos ou um herói qualquer” (REGO, 2015, p. 63). Grande parte das ladainhas fala da memória de um grande mestre. Os mestres Pastinha, Waldemar, Bimba, Besouro e outros são reverenciados e permanecem vivos nessas cantigas solenes que abrem a

roda. Mestre Waldemar costumava adaptar cordéis para a capoeira, trazendo histórias como as do Valente Vilela, Pedro Cem, Riachão, dentre outros. Na perspectiva do Mestre Olhos de Anjo, essas cantigas não celebrariam apenas a memória, uma vez que a musicalidade, na concepção afro-brasileira, é viva, produz e atrai energias. Neste caso, para além da rememoração simbólica dos ancestrais, sua evocação traria a energia, a presença deles para a roda, como comenta Mestre Bola Sete, referindo-se ao pé do berimbau:

Muita gente não sabe, mas ali tem entidades ao redor de todo mundo. A roda se formou, o cara tá cantando a ladainha, o berimbau tá tocando, ali tem várias entidades presentes que têm uma comunhão com aquele momento. Então é o momento de você se concentrar, você pedir proteção aos seus Orixás, seus guias mentores espirituais, seja qual for sua fé, mas é um momento de concentração, tá entendendo? Pedir a proteção não só sua como de seu camarada, que às vezes você dá um golpe sem intenção e pode matar.  
(Mestre Bola Sete)

Sergio Varela, a partir de diálogo com o Mestre Boca do Rio, argumenta que, embora os Orixás não se manifestem na roda de capoeira, “existem outros tipos de forças espirituais que ajudam um praticante durante o jogo, que podem ser invocados de forma menos intensa, mas igualmente eficaz. Essas forças são as dos mestres falecidos e dos chamados ancestrais africanos”. Segundo sua perspectiva, “os mestres falecidos contribuem para a eferescência do jogo e também atuam contra outros praticantes” (2012, p. 141, tradução nossa<sup>42</sup>).

Quando você faz uma roda, aquela roda é um xirê. Você tá sentado, tem um espaçozinho, alguém imaginário pode estar sentado ali. Pode ser que seja um mestre, pode ser que seja uma entidade. Já houve rodas de capoeira de uma entidade chegar pelo ritmo, pela energia que a roda tava. Então se uma pessoa capacitada pode receber uma entidade, porque a entidade não pode estar ali sentada? Ao mesmo tempo que ele pode estar ali, ele pode estar em muitos lugares ao mesmo tempo, porque é vento. Você tá cantando coisas que os ancestrais cantavam, você invoca o nome deles, “iê viva Mestre Pastinha”, “iê viva não sei quem”, falamos com o nosso idioma, mas quando eles estavam aqui em vida também falavam esse idioma.  
(Mestre Boca do Rio)

De acordo com a concepção expressa por estes mestres, não haveria uma separação estanque entre o sagrado e o profano, uma vez que a roda de capoeira seria também viva, mágica, um campo de energias em movimento onde a conexão com o outro mundo, espiritual, pode fazer diferença entre a vida e a morte. Campo de mandinga!

Quando você tá no pé do berimbau, os antigos faziam o que? Uma cruz no

---

<sup>42</sup> Pese a esta imposibilidad de manifestación de los orixás en la capoeira, existen otros tipos de fuerzas espirituales que ayudan a un practicante durante el juego, las cuales se pueden invocar de forma menos intensa pero igualmente efectiva. Estas fuerzas son las de los mestres ya fallecidos y las de los llamados ancestros africanos. (...) Los mestres fallecidos contribuyen a la eferescencia del juego y también actúan contra otros practicantes.

chão. Que cruz é essa? A cruz do culto a Egungun. Quando você assenta um Egun numa roça, você assenta com uma cruz. Ali quando ele faz a cruz no chão, ele tá pedindo licença a Onilé. Isso eu tô falando no alaketu, não vou nem entrar no angola. E quem é o dono do chão? Não é Kingongo? Não é o Ntoto? O homem da terra! Onde é o fim de todos nós. De onde viemos e pra onde temos que voltar, pra manter o equilíbrio. E a cabaça é uma fundamentação de que? Você já foi para um Kamikumbi, prum Axexê? Nunca foi, né? Pronto! O dia que você for você vai ver uma cabaça lá. Aí você vai descobrir.

(Mestre Olhos de Anjo)

Uma série de elementos são aqui colocados, e para aprofundar nestas questões seria necessário adentrar em fundamentos espirituais, parte dos quais são segredo. Os sinais que se fazem no chão não são únicos, e podem ter mais de um significado. A terra tem um profundo sentido na visão de mundo afro-brasileira. Não a terra seca, o pó, como na tradição bíblica, uma vez que este não tem vida. Mas a terra molhada, a lama, que é o grande receptáculo da vida, para onde seguem os corpos dos que deixam esse plano, num ciclo contínuo. “O corpo está profundamente ligado à terra, e esse vínculo remete à cultura africana que lê essa relação de pertencimento a partir da ancestralidade”, comenta Eduardo Oliveira (2019, p. 211). Ou, como poeticamente explica Juana Elbein dos Santos (1976, p. 108): “A terra, a *Igbá-nlá*, a grande cabaça, ao recebê-los restitui sua capacidade genitora e, fecundada pela água-sêmen, converter-se-á no ‘ventre fecundado’ de onde tudo nasce e se expande tanto no *àiyé* como no *òrun*”.

A cabaça, elemento fundamental, caixa de ressonância do berimbau, tem mais de um uso e sentido nessa tradição. Composta de duas partes unidas, de tamanhos diferentes, pode ser um símbolo da ligação entre *aiyê* e *orun*, terra e céu, entendendo que tudo que existe aqui tem uma contrapartida espiritual, um “doble”, na expressão de Juana Santos (1976). Podemos de imediato nos remeter a uma lei hermética: “O que está em cima é como o que está embaixo”. A estrela de Davi, que simboliza este princípio, com a justaposição de dois triângulos invertidos, foi utilizada como símbolo da capoeira regional do Mestre Bimba, e adornava o berimbau do Mestre Noronha. A cabaça também pode ser pensada como a integração dos polos masculino e feminino, entendidos numa perspectiva ampliada, de classificação dos diversos elementos que compõem a existência, para além do reino animal. A cabaça usada no berimbau é cortada, de forma que é utilizado apenas seu círculo maior. É interessante pensar que o berimbau pode ser também um símbolo de polaridade e integração, entre a verga, masculina, e a cabaça, feminina.

Um depoimento do Mestre João Pequeno nos chamou a atenção: “Lá na academia de Seu Pastinha tinha pandeiro, atabaque, o reco-reco, tinha o agogô, e ele ainda tocava, batia

castanhola! Tinha aquela cabaça, eu tenho, até comprei uma lá, aquela cabaça, não sei como é, acho que chama axexê, eu nem sei o nome daquilo... [risos]”<sup>43</sup>. Axêxê é o ritual fúnebre dos iniciados no candomblé, quando uma série de preceitos são realizados para que se desprenda deste plano e siga livremente sua jornada. O mais provável é que o mestre estivesse se referindo ao instrumento xequerê. Seria um possível ato falho? Durante o enterro dos iniciados, os que carregam o caixão dão passos para a frente e para trás. Seria a chamada de angola, praticada pelos capoeiristas, uma alusão a este ritual? Tratam-se apenas de especulações possíveis. Mas quero ressaltar a ligação umbilical entre estes universos, seus fundamentos e sentidos compartilhados, evidenciando que, mais do que mera prática corporal, a capoeira carrega ritualidade e visão de mundo ancoradas na ancestralidade afro-brasileira.

Outra similaridade possível entre estas práticas seriam as relações de gênero. O culto aos Egun é chamado de “sociedade secreta masculina” por Juana Elbein Santos (1976, p. 125) e de “maçonaria negra” por José Sant’anna Sobrinho (2015, p. 59). Sabemos que a capoeira, até um certo tempo depois da formação das academias, era um ambiente quase que exclusivamente masculino. Essa identidade de gênero que a capoeira carregou durante muito tempo se expressa através de versos como “quem toca pandeiro é homem, quem bate palma é mulher”; ou “sou homem, não sou mulher” - há versões de que originalmente a cantiga falaria “sou homem, não sou moleque”, mas ela assumiu essa forma dominante e assim continua sendo transmitida. Ruth Landes, que pesquisou a Bahia na década de 1930 junto com Edison Carneiro, registra uma suposta rivalidade por ela identificada como sendo entre capoeira e candomblé:

Mas é verdade - ajuntou Édison - que os capoeiras não se importam com o candomblé. Talvez gostem de mais algazarra do que encontram no templo e é certo que a maioria dos homens pouco pode fazer no meio de tantas mulheres em transe. Há tão grande tensão entre eles que você os julgaria inimigos. Talvez o tenham sido, na África. Talvez ainda continuem uma antiga disputa entre o candomblé iorubá da Costa Ocidental e a capoeira de Angola do Sul. (1967, p. 147)

A partir da fala do próprio Édison, podemos perceber uma outra polarização aqui explicitada, que é étnica, e diz respeito às relações entre nagôs e angolas na Bahia. Os capoeiristas tinham relações intrínsecas com os terreiros de candomblé, mas com os de nação congo/angola e caboclo, não os privilegiados por estes pesquisadores, comprometidos com o nago-centrismo. Essa aparente contradição entre nações ketu e angola esconde também conflitos de gênero. Landes, em sua obra *A cidade das mulheres* (1967), mostra o que ela identifica como

---

<sup>43</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=NmCI81XIK3w+>

um matriarcado no candomblé baiano: a maioria das casas consideradas “mais tradicionais” (ou seja, descendentes do terreiro da Barroquinha) não permitia a iniciação de homens como *yaô*, como rodantes, mantendo a liderança e sucessão do culto nas mãos de mulheres. Em contraponto, os terreiros congo/angola e de caboclo não tinham restrições ao sacerdócio masculino, fato que gerava muitas críticas destas casas *ketu* e de seus pesquisadores aliados. A suposta disputa identificada por Carneiro e Landes não era propriamente entre capoeiras e candomblé, uma vez que a maior parte destes capoeiras estava integrada ao universo religioso afro-baiano; tratava-se de um contraponto entre diferentes legados étnicos (conhecidos na Bahia como nações de candomblé) e entre distintas concepções da divisão de poder entre os gêneros. Curioso é observar que uma das críticas apontadas por estes intelectuais era uma suposta predominância da homossexualidade entre os sacerdotes bantos, e essas sexualidades não hegemônicas continuam até hoje sendo tabu no meio machista e patriarcal da capoeiragem baiana.

O candomblé congo/angola não tem um culto aos ancestrais estruturado da mesma forma, embora trabalhe com entidades que já viveram sobre a terra, como caboclos, *exus*, *padilhas*, *ciganas* e *marujos*. A relação com os ancestrais é viva e constante, e estes continuam ativos, como explica Fu-Kiau (2019, p. 20): “Para um Muntu africano, os mortos não estão mortos: eles são apenas seres vivendo além da muralha esperando pelo seu provável retorno à comunidade, ao mundo físico”. Seu Tiriri comenta sobre essa circularidade entre os diferentes planos de existência: “Hoje eu tô no seu mundo, né, moço? Comendo da sua cozinha, dançando do seu atabaque, vivendo da sua vela. Amanhã vocês vão estar no meu”. Na volta que o mundo deu, na volta que o mundo dá. Tudo que se planta colhe, ou, como ensina uma cantiga de capoeira, quem bate não se lembra, quem apanha não se esquece. “Nós tá morto hoje pros senhores e os senhores vivo pra nós. Daqui a pouco vai haver uma troca. No meu mundo, é o senhor que vai estar morto. E lá, o que o senhor não nos deu, em vida, é o que o senhor vai receber”. Antes prevenir que remediar, para não confirmar outros ditados populares: depois da morte o médico; ou, brasileiro só fecha a porta depois que se vê roubado.

### **Tudo que a boca come**

Um dos depoimentos mais conhecidos do Mestre Pastinha está no documentário *Bahia de Todos os Santos* (Maurice Capovilla, 1974). Baseado no livro homônimo de Jorge Amado, o filme apresenta vários personagens populares da Bahia, de famosos, como Gilberto Gil,

Caetano Veloso, Mário Cravo Jr, Carybê, Dodô, Mestre Pastinha e Mestre Waldemar, a prostitutas e trabalhadores anônimos. Esta fala foi mais propagada, entretanto, a partir do documentário *Pastinha, Uma Vida pela Capoeira* (Antônio Carlos Muricy, 1998). Ao ser perguntado “Mestre Pastinha, o que é capoeira?”, ele responde:

A capoeira é mandinga, é manha, é malícia, é tudo que a boca come! (risos). Já compreendeu o senhor? A capoeira tem negativa. A capoeira nega! A capoeira é positiva, tem verdade! Negativa é fazer que vai e não vai, e na hora que nêgo mal espera, o capoeirista vai, e entra e ganha. E quando ele vê que perde, ele então deixa a capoeira na negativa, pro camarada, pra depois então ele vir revidar. O capoeirista corre, e ai daquele que correr atrás do capoeirista! E o camarada corre atrás dele, e o que é que deu a ele pra guardar? Tem alguma coisa na mão dele? O capoeirista corre porque não quer matar<sup>44</sup>!

Grande sábio, que se destacou entre os outros mestres pela capacidade de expressão, Mestre Pastinha foi criado no seio da cultura negra, embora não se conheça nenhuma ligação orgânica do mesmo com o candomblé. Em entrevista a Roberto Freire (2009, p. 28), na revista *Realidade*, originalmente publicada em 1967, Mestre Pastinha afirmou: “O homem pode falar duas linguagens, mas uma delas é falsa. Não sou católico nem sou de candomblé. Eu creio em Deus, num só. Respeito gente de religião quando há respeito”. Em entrevista<sup>45</sup> a Helina Rautavaara, em 1964, ele trouxe, contudo, um outro discurso. Diferente da matéria com Roberto Freire, que está numa revista impressa, tendo sido, portanto, editada, o depoimento a Helina está disponibilizado em áudio bruto, e podemos desfrutar de suas palavras completas e do diálogo entre os dois, além do som da bateria que embala uma roda ao fundo. Até que ponto a transcrição e edição de Roberto Freire seriam fiéis à fala original? Ao ser questionado por Helina se haveria algum sentido religioso na louvação que sucede a ladainha, Pastinha confirma: “Ela é religiosa. Vem da mesma religião que tem o candomblé. Tem o batuque, tem o samba. Ela é da mesma parcela”. A pesquisadora pergunta sobre uma suposta rivalidade entre candomblé e capoeira, que teria lido em algum livro, provavelmente o de Ruth Landes. Mestre Pastinha então responde:

Não há rivalidade... É unida. O capoeirista é o mesmo feiticeiro. Agora eles abandonam mais uma parte por outra. Nós acompanhamos o feiticismo. Nós acompanhamos o candomblé. Fosse assim, nós não iríamos na casa de candomblé. Não é? Mas é da mesma parcela. Agora um que gosta mais de uma finalidade que da outra. Um corre mais por capoeirismo, e outro corre por feiticismo.

---

<sup>44</sup> <https://vimeo.com/238810666>

<sup>45</sup> <http://velhosmestres.com/br/pastinha-1964>

Mestre Valdec associa esta não vinculação pública do Mestre Pastinha ao candomblé como uma forma de evitar a discriminação, que ainda era muito forte. “Eu entendo que ele era um simpatizante, não uma pessoa realmente de dentro do candomblé. Mas tinha os seus preceitos, seus rituais, seu conhecimento. Naquela Bahia antiga, os amigos todos eram de candomblé”. Mestre Caboré lembra que a última esposa do mestre, Dona Nice, era mãe de santo: “ela soube que eu frequentava axé, conhecia algumas folhas, aí ela me pedia as coisas. ‘Você vai passar na feira, menino?’. Às vezes eu nem ia, né, mas falava ‘vou’ só pra fazer favor. Aí eu peguei amizade e ficava conversando com o mestre”. Segundo Seu Tiriri, “Pastinha era tipo Chico Xavier, uma pessoa espírita. Respeitava a mandinga, o candomblé, espiritismo, catolicismo, era uma pessoa de Deus. Se oferecesse um incenso ele usava, um banho de folha ele tomava, uma hóstia da igreja ele comia...”

Uma interpretação corrente desta fala do Mestre Pastinha é a que faz ligação com Exu, Orixá que rege os caminhos, o corpo, a sexualidade, a grande boca que tudo come, e é sempre o primeiro a comer em tudo que se faça dentro das religiões afro-brasileiras. Jorge Amado apresenta seu “compadre” de maneira quase íntima, ressaltando seu caráter galhofeiro e ressoando as palavras do mestre:

Exu come tudo que a boca come, bebe cachaça, é um cavalheiro andante e um menino reinador. Gosta de balbúrdia, senhor dos caminhos, mensageiro dos deuses, correio dos orixás, um capeta. Por tudo isso sincretizaram-no com o diabo; em verdade ele é apenas o orixá em movimento, amigo de um bafafá, de uma confusão mas, no fundo, excelente pessoa. De certa maneira é o Não onde só existe o Sim; o Contra em meio do a Favor; o intrépido e o invencível. (1971, p. 20)

Há diferentes referências a Exu que fazem menção a este mito. Na internet, por exemplo, localizamos os documentários *Exu - A boca que tudo come* (2007) e *A boca do mundo - Exu no candomblé* (2009). Na versão compilada por Reginaldo Prandi (2001, p. 45), a história é essa:

Exu era o filho caçula de Iemanjá e Orunmilá, irmão de Ogum, Xangô e Oxóssi. Exu comia de tudo e sua fome era incontrolável. Comeu todos os animais da aldeia em que vivia. Comeu os de quatro pés e comeu os de pena. Comeu os cereais, as frutas, os inhames, as pimentas. Bebeu toda a cerveja, toda a aguardente, todo o vinho. Ingeriu todo azeite de dendê e todos os obis. Quanto mais comia, mais fome Exu sentia. Primeiro comeu tudo de que mais gostava, depois começou a devorar as árvores, os pastos, e já começava a engolir o mar. Furioso, Orunmilá compreendeu que Exu não pararia e acabaria por comer até mesmo o Céu. Orunmilá pediu a Ogum que detivesse o irmão a todo custo. Para preservar a Terra, e os seres humanos e os próprios Orixás, Ogum teve que matar o próprio irmão.

A morte, entretanto, não aplacou a fome de Exu. Mesmo depois de morto, podia-se sentir sua presença devoradora, sua fome sem tamanho. Os pastos,

os mares, os poucos animais que restavam, todas as colheitas, até os peixes iam sendo consumidos. Os homens não tinham mais o que comer e todos os habitantes da aldeia adoeceram e de fome, um a um, foram morrendo. Um sacerdote da aldeia consultou o oráculo de Ifá e alertou Orunmilá quanto ao maior dos riscos: Exu, mesmo em espírito, estava pedindo sua atenção. Era preciso aplacar a fome de Exu. Exu queria comer. Orunmilá obedeceu ao oráculo e ordenou:

“Doravante, para que Exu não provoque mais catástrofes, sempre que fizerem oferendas aos Orixás deverão em primeiro lugar servir comida a ele”.

Para haver paz e tranquilidade entre os homens, é preciso dar de comer a Exu, em primeiro lugar.

Algumas cantigas de capoeira o celebram, ainda que de forma camuflada. Waldeloir Rego (2015, p. 148) já “entregava” uma cantiga que geralmente é cantada cifrada: “Besôro preto, Besôro preto, Bará”. A maioria dos mestres canta Besouro Preto malvado, de forma que quando pronunciam Bará, poucos possam entender. Mas qual seria a ligação da capoeira com Exu? O universo das ruas, onde ela era praticada? Ou algo mais profundo, ligado ao corpo, à ginga, mandinga, sim/não, à dualidade dessa arte/luta? Trata-se de uma alusão simbólica ou literal? Não temos respostas prontas para estas questões, mas podemos ir montando o quebra-cabeça a partir das diferentes perspectivas apresentadas pelos mestres.

A capoeira tem uma forte ligação com o espaço da rua, onde por muito tempo resistiu às repressões policiais. As festas de largo de Salvador ainda mantêm essa tradição de rodas abertas, e a maioria dos grupos, mesmo tendo sua dinâmica ligada à sua escola/academia que funciona em um espaço fechado, realizam ocasionalmente rodas de rua. Lidar com esse ambiente é sempre um desafio, porque aparecem visitantes inesperados, e por vezes inusitados.

Quando você faz uma roda de rua, quem é que aparece sempre na roda? Exu! Observe, sempre aparece um que as pessoas acham que é maluco, mas não é. Cuida desse que tá chegando aí, trata bem, porque se não você se ferra! Teve uma pessoa que me contou agora recente, apareceu um homem com um copo, saudou, bebeu, saiu e falou assim: “olha, eu vim aqui só ver o que você está fazendo”. E a pessoa depois procurou e ele tinha sumido. (...)

Como é que em uma roda de capoeira se pode explicar que em certas músicas você fica doido, você perde um pouco a noção? O capoeirista pode jogar capoeira, receber uma entidade e ninguém saber que a entidade está ali, só quem conhece a forma que ele vai se comportar, quem conhece que vai dizer: “ele não está sozinho, tem ele e mais alguém ali”.

(Mestre Boca do Rio)

Uma possível chave para compreender essa ligação seria o da retroalimentação das energias que mantém a vida, o corpo, o movimento, já que a roda da capoeira é uma representação simbólica da grande roda da vida.

Você sabe que a parte espiritual come, o atabaque come. Mas se você for falar isso pra uma pessoa que não entende, o cara vai dizer que você é maluco! Você não dá comida ao escravo? Pra sobreviver, todos precisam de comer. A

capoeira é tudo, é como o alimento da pessoa. Se você não se alimenta, você não vive.

(Mestre Caboré)

A explicação aqui abre diferentes possibilidades de interpretação. No candomblé, muitas pessoas se referem a Exu como o escravo do santo, aquele que trabalha para o Nkisi/Orixá. A noção de que o espiritual deve ser alimentado assim como o físico abre uma conexão direta com o papel do ebó no candomblé, de oferenda e retribuição, circulação e reequilíbrio de energias, e Exu é a figura central desse leva e traz, o primeiro a comer em toda oferenda. Segundo Marco Aurélio Luz (2003, p. 457), “o ebó caracteriza a restituição, a promoção e revigoração da circulação de axé”. Juana Elbein dos Santos (1976) cita o itan em que Exu recebe o título de *Enúgbarijo*: “Boca coletiva é o nome pelo qual se chama *Èṣù*” (p. 165). Exu é

o filho, que devorou todos os alimentos da terra e se multiplicou povoando o *àiyé* e o *orun*, compromete-se a exigir a devolução de tudo que foi devorado sob a forma de *ẹbọ* (...). Ele distribui generosamente riqueza, crescimento e honras, vomitando-os depois te der ingerido insaciavelmente todo tipo de alimento, bebida e fumo picado” (p. 162).

Mas de que Exu estamos falando? Orixá ketu, Nkisi angoleiro, catiço de candomblé ou entidade de umbanda? Para uma investigação antropológica tradicional, seria necessário delimitar bem a entidade, sua origem e características. O candomblé da Bahia, vivido no cotidiano, fora dos livros, entretanto, apresenta a realidade do sincretismo. Não o sincretismo tão falado entre tradições africanas e a igreja católica, que é cada vez mais questionado pelo povo de santo, mas o sincretismo entre diferentes nações de candomblé.

Durante o IV Ecobantu - Encontro Internacional das Tradições Bantu, realizado em maio de 2018 em São Paulo, o pesquisador Vagner Gonçalves da Silva falou sobre Exu e Nzila, mostrando que os assentamentos de Exu que são feitos nos terreiros de candomblé, de uma forma geral, seguem um modelo bantu. Interessante é pensar que, apesar do termo Exu vir do povo iorubá, sua difusão deve-se em grande parte às sincréticas tradições bantu afro-brasileiras. Nas palavras de Capone,

estamos confrontados com um paradoxo (âmbito de Exu): a maioria das características de Exu na África – a imprevisibilidade, a sexualidade desenfreada, o papel provocador – foi atenuada no Brasil, justamente nos grupos de culto que sempre reivindicaram o monopólio da tradição africana. Isso ocorreu para que se adaptassem melhor aos valores da sociedade envolvente, que considerava Exu a encarnação do diabólico, das artes mágicas e da selvageria africana. Dessa maneira, o culto de Exu se tornou no Brasil a marca característica dos cultos “sincréticos”, dos cultos bantos que perderam a fidelidade à África em razão de sua grande “permeabilidade” às influências

externas. (CAPONE, 2004, p. 47)

O que nos interessa ressaltar não são as diferenças, as particularidades, mas sim a continuidade cultural destes cultos sincréticos que caminham em paralelo e se influenciam mutuamente. No candomblé angola, Exu é Nzila, Njila, Unjira, Bombongira. De acordo com a Makota Valdina Pinto (2013, p. 164), que manteve uma relação de amizade intelectual com o pesquisador congolês Fu-Kiau, *Pambu a nzila* seria algo como a “encruzilhada no caminho”. A encruzilhada é um ponto de poder, de escolha de caminhos, de possibilidades, de movimento. A encruzilhada tem um sentido profundo na cultura bantu, e está no centro do cosmograma bakongo. Renato da Silveira fala da antiga presença da cruz entre o povo bantu:

A cruz, desde a noite dos tempos, é um símbolo universal que já fazia parte do repertório simbólico dos povos da área congo-angolana antes da chegada dos europeus. Pontos riscados em forma de cruz, formas cruciformes abertas em lugares sagrados, durante certos ritos de passagem, eram comuns naquela área cultural. Naquele contexto a cruz simbolizava o que o sagrado africano tem de mais específico e poderoso, a unidade fundamental entre o mundo espiritual (nsi a bafwa) e o mundo natural (nza yayi), ou ainda o contato purificador do eu interior com a exterioridade cósmica. O círculo também é um símbolo universalmente utilizado, com vários significados possíveis, mas, no nosso caso, associado à cruz, marcava o ponto de encontro entre a verticalidade do universo infinito e a horizontalidade da terra-mãe. (2010b, p. 25)

A cruz (ou a encruzilhada) tem um significado fundamental na cultura bakongo, e é anterior ao contato com o cristianismo. A linha horizontal liga o nascer ao pôr do sol, o nascimento à morte, enquanto a vertical liga o ponto culminante do sol no mundo dos vivos à escuridão do mundo dos mortos. Trata-se de uma intersecção entre o visível e o invisível, o mundo dos encarnados e o mundo dos espíritos, uma conexão entre os dois níveis de existência. Por isso ressaltamos o importante papel de *Pambu a nzila*, Bombongira, Exu. É uma conexão entre mundos, um cruzamento, diferentes possibilidades que se apresentam.

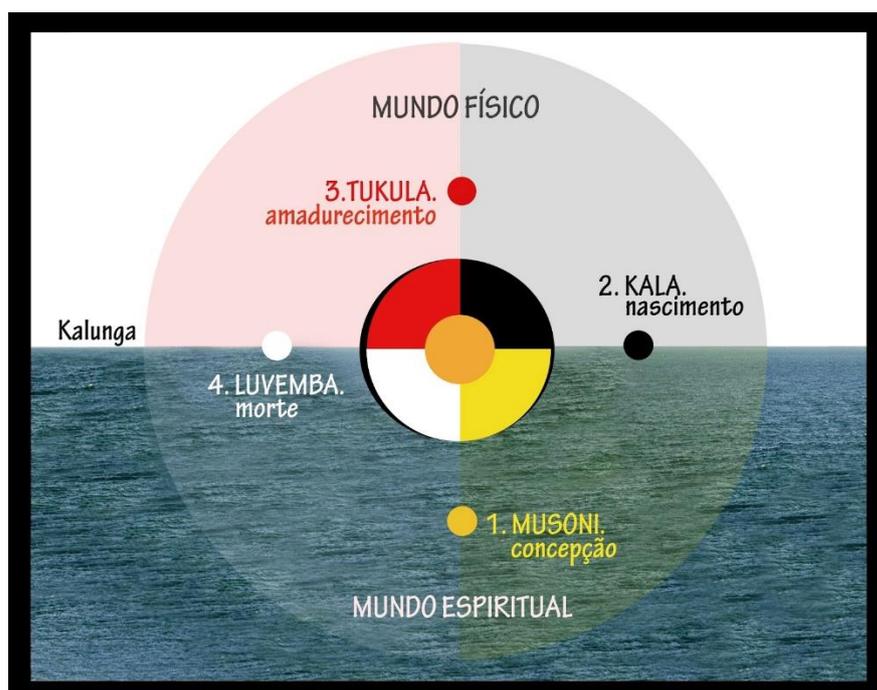


Figura 5 – Cosmograma Bakongo. Fonte: Mo Maiê.

Mestre Boca do Rio lembra dessa cruz que é feita por muitos capoeiristas ao pedir proteção em um jogo que se inicia. Ao observar de fora, quem é capaz de dizer o sentido exato daquele gesto?

Imagina você em uma roda, você faz um sinal que pode ser o sinal da cruz do católico, mas pode também simbolizar que aqui e ali eu estou pedindo proteção ao tudo que a boca come. Ou não. Mas eu estou internalizando algo. Quando estou fazendo uma roda de capoeira, que eu conceituo como um xirê, é um encontro de energias. A energia da capoeira e a energia espiritual.  
(Mestre Boca do Rio)

Quando falamos aqui em Exu, portanto, não estamos nos referindo exclusivamente à entidade Iorubá, mas ao Exu brasileiro, híbrido, mestiço, catiço, que tem muito de angola e das outras nações que somaram com as tradições espirituais afro-brasileiras. Édouard Glissant (2005) fala do rizoma como uma “raiz que vai ao encontro de outras raízes” (p. 71) e lança um importante questionamento: “É necessário renunciarmos à espiritualidade, à mentalidade e ao imaginário movidos pela concepção de uma identidade raiz única que mata tudo à sua volta, para entrarmos na difícil concepção de uma identidade relação, de uma identidade que comporta uma abertura ao outro, sem perigo de diluição?” (p. 28). E é assim que entenderemos a referência a esta entidade religiosa “de esquerda” em nosso trabalho, como portadora de uma herança híbrida entre nações. Não nos interessa aqui pesquisar a fundo a entidade afro-

brasileira, mas desenvolver o *insight* proposto por Vagner Silva (2015, p. 43): “Exu é uma boa metáfora para se pensar a própria sociedade brasileira”.

Há pouca literatura acadêmica sobre a figura do Exu catiço no candomblé. A maior parte dos estudos ou trata do Exu Orixá, sob a perspectiva iorubá, ou fala dos exus da umbanda, a partir de tradições do Sudeste brasileiro. Segundo Queiroz (2008, p. 22), “Os exus, categoria espiritual componente do panteão religioso umbandista, é apontada pelos pesquisadores como formulação originalmente edificada nesse contexto a partir da reelaboração das entidades equivalentes pertencentes à Macumba”. Na maioria dos terreiros de candomblé de Salvador sua presença é uma realidade. Muitos terreiros de candomblé angola falam em Nzila para se referir a estas entidades, que de forma diferente dos Nkisis/Orixás, falam, bebem e fumam quando estão em terra, uma vez que são espíritos de pessoas que já viveram e morreram. Não queremos entrar no mérito da origem destas entidades, uma vez que há um verdadeiro jogo de discursos que envolve casas consideradas mais tradicionais ou mais sincréticas, nações angola e ketu, diferentes famílias de santo, etc. O que queremos ressaltar é que a estrutura do culto ao Exu catiço é bantu! Os toques utilizados são os mesmos do culto ao caboclo e do candomblé angola. Há diversas similaridades entre os cultos de caboclo e de Exu catiço. Nos lembramos de Renato da Silveira (2010), que localiza nos calundus do século XVIII as raízes da umbanda. A macumba carioca, que desenvolveu todo um culto ao povo da rua, com seus malandros e pomba-giras, é bantu, assim como a umbanda, cuja codificação é posterior e reelabora muitos de seus fundamentos e tradições. Por isso, entrevistei um Exu catiço de um terreiro ketu, e, mesmo assim, o apresento como depositário de uma visão de mundo bantu. Sua escolha deve-se ao fato de ser uma entidade que joga, canta, organiza rodas, sendo, portanto, membro ativo da comunidade da capoeira, mesmo sem estar “vivo”, encarnado neste plano.

Hesitei muito em entrevistar Seu Tiriri para este trabalho. Afinal de contas, não se trata de uma fonte comum, como um pesquisador, um mestre de capoeira ou um pai de santo, e sim de uma entidade espiritual, de um Exu, de uma pessoa que já esteve entre nós, vivendo nesse plano, morreu, e hoje volta para partilhar um pouco de sua experiência e nos aconselhar. Me pus a refletir sobre como a ciência deveria lidar com esse informante. Seria necessário acreditar nesta realidade para validar esta fonte? Ou colocando em outros termos, a academia teria que reconhecer a manifestação de Exu como real para que seu depoimento fosse considerado válido? Ricardo Aragão (2012, p. 49), que além de pesquisador é Tata kwa Nkisi, ou Tata de Inquice (pai de santo na tradição angola), constata que “a agência das entidades [...] tende a ser omitida em boa parte dos estudos sobre possessão”. Ou seja, “embora o indivíduo insista em

afirmar a atuação desses ‘outros’, a maioria dos pesquisadores não os incluem como parte da realidade a ser descrita”. Para mim, como Tata Kambondo, um iniciado, a manifestação é real. Mas não é essa a questão. Uma vez que Seu Tiriri é capoeirista, promove rodas, e é aceito enquanto tal pela comunidade da capoeira, sua fala tem um sentido socialmente partilhado. Por isso seu depoimento é relevante, porque traz um imaginário social, uma visão de mundo representativa do grupo que estudamos, os capoeiras da Bahia.

Conheci Seu Tiriri em 2010, quando participei do evento que realiza anualmente, com uma roda de capoeira angola pela manhã e outra de capoeira regional pela tarde. Há muito tempo o Mestre Renê Bitencourt realiza anualmente uma feijoada para Ogum, Nkosi, precedida por uma roda de capoeira angola e acompanhada de samba de caboclo, puxado pelo Capangueiro. Em 2009 participei da transformação desta feijoada em um evento de uma semana, com o nome O Sabor do Saber Ancestral, e em 2010, fomos em caravana para a roda de Seu Tiriri pela manhã, seguindo depois para a caminhada da consciência negra no Curuzu. Afinal, era 20 de novembro.

Posteriormente, o encontrei algumas vezes na Roda da Vela, evento promovido pelo Mestre Dnei na sede de seu grupo, o Gingarte, na Cidade Nova. Trata-se de uma roda contornada de velas, em homenagem aos ancestrais. Quem derrubar ou apagar uma vela fica de fora do ritual, não podendo mais jogar nem tocar, como uma medida educativa. Para mim Tiriri era uma figura distante e misteriosa. Me fascinava como um fenômeno, algo extraordinário, um ser espiritual que vinha em terra para jogar capoeira. Me sentia na Bahia mágica descrita por Jorge Amado, e começava a entender que o tal do realismo fantástico era afinal um retrato da vida, uma vez que esta é encantada e encantadora em seu cotidiano.

Voltei ao Ilê Axé Tumbi Odé Ojé em 2018, para uma reunião, a convite dos mestres Dnei e Veó, os responsáveis por organizar a roda de Seu Tiriri depois que o Contramestre Gaguinho se afastou dessa função. O terreiro, comandado pelo Babalorixá Deilton Gomes, fica na Fazenda Grande 2, em Cajazeiras. Ao descer as longas escadas, no fundo de um conjunto habitacional, e adentrar no terreiro, Seu Tiriri me recebeu de braços abertos e olhar de admiração: “o senhor por aqui! Que satisfação ter o senhor em minha casa!”. Fiquei surpreso. Que teria feito eu para ser merecedor de recepção tão calorosa? E prosseguiu: “é uma honra ter aqui presença tão ilustre. Jesus! O filho de Deus!”. Gargalhadas gerais acompanharam a brincadeira de Exu. Dali em diante, nossa convivência seria permeada destas pequenas brincadeiras, originadas pela minha barba e cabelos longos. Ao invés de Paulo, Sem Terra ou Mutaokê, ele passaria a me chamar de Jesus. Em julho do mesmo ano, durante o evento da

ABCA, Associação Brasileira de Capoeira Angola, realizamos uma grande roda no barracão do terreiro, com a presença de diversos mestres.



*Figura 6 - Tiriri sentado em roda de capoeira angola no barracão do Ilê Axé Tumbi Odé Ojí. Fonte: foto do autor.*

Tiriri faz uma correlação direta de tudo que a boca come com a boca que tudo come. E afirma: “Exu é tudo que a boca come. Eu sou tudo que a boca come”. Em suas palavras, “A boca que tudo come é vosmecê entender de tudo que foi dito pela primeira palavra do homem na terra até a última que o senhor vai poder dar”. O pleno entendimento destas palavras ainda está além da nossa compreensão. Mas ele apresenta uma outra interpretação: “Comer tudo que a boca come é aceitar tudo que está em cima da terra e dado por Deus. Olhe como eu falo de ladrão, maconheiro, puta, viado. Eu não discrimino [discrimino] ninguém, cada um tem sua vida”. Aqui ele trata da diversidade humana, muito antes deste tema ser pauta da academia e dos movimentos sociais. Uma prática ancestral das religiões afro-brasileiras que pode se constituir como um legado para a humanidade. “Eu não posso tar na terra e dizer ‘ah, odeio viado! Odeio sapatona! Odeio o cara que rouba’. Você sabe por que ele rouba? Tem que ter respeito ao ladrão. Ainda que ele me roube. Quem toma instrução pra respeitar e amar sou eu”. Para além da pauta dos direitos humanos e do respeito à diversidade, vemos aqui uma profunda ética universalista

e humanista. Lembra aquela intervenção urbana, que por cima da dos cartazes de doutrinação evangélica que dizem que Jesus é amor, registram: Exu é amor! Segundo Seu Tiriri, “Quando Pastinha falou isso é que na academia dele tinha tudo que a boca comia. Na academia de Bimba não tinha afeminado! Na de Pastinha chegava e ele aceitava”.

Tiriri guarda profundas memórias do tempo da escravidão, e das táticas usadas para o enfrentamento desse sistema. Ao falar de mandinga, traz outra definição, diferente da anteriormente citada: “Mandinga era preparo que nós envenenava os branco. As folha que a gente conhecia, botava na comida de branco. Pra matar branco!”. Esse conhecimento da natureza, interpretado pelo grupo social dominante como magia, seria fruto de séculos de acúmulos e repasses de experiências, como explica: “Negro tinha magia adquirida em vivências. Você só sabe que uma planta é venenosa se comer ela e você ou seu filho morrer. Se alguém viu já conta: ‘Não coma mais porque fulano comeu e morreu’. Era assim que nós sabia. Pra deixar pro senhor hoje o que é planta boa e o que é planta ruim”. Não deixa de ser curioso que uma entidade espiritual encarnada não atribua o conhecimento das plantas a uma origem sobrenatural ou uma inspiração divina, e apresente uma explicação materialista e histórica. A dinâmica e forma da capoeira recebe uma explicação próxima das tradições orais.

O que a gente tinha: as plantas venenosas, a raça e a atitude de libertação. Meu filho, você tá preso, sabe que vai morrer de qualquer jeito, ou é o tudo ou o nada. Eles com aquelas armas com faca na ponta, dava dois tiros e enfiava a faca pra matar. E nós com a mão e nossa raça. Se a gente ficar em pé, ele mata a gente em pé. Como eu vou dar um murro no senhor se o senhor tá aqui embaixo? Eu vou dar chute! E essa era a intenção. Quando eu levanto pra te dar um chute, já me derrubava e aí era a hora que o senhor se levantava pra dar o golpe final. Ou daí mesmo o senhor virava e dava a chibata. Na cabeça! Que a cabeça é que governa o corpo. A ideia é botar a cabeça no chão pra gente poder pisar nela. Bater uma pancada só pra matar!  
(Seu Tiriri)

Este enfrentamento demandava não apenas raça, coragem, mas muita sabedoria, para conseguir dar a volta por cima em condições tão adversas. Além de conhecimento das folhas, conhecimento do ambiente. “A noite era a nossa proteção. Abaixadinho, pretinho, quem vê nós? A noite sempre foi nossa mãe”. Por isso a capoeira seria “rasteira que nem cobra”. Outros estratagemas eram usuais nesse enfrentamento. “Nós cavava buraco no chão, fazia uma cerca de bambu cortado com as ponta pra cima, botava um bocado de folha seca. Branco passava, caía e lá dentro mesmo ficava. Vai desgraça, morre aí!”. Muitas táticas tradicionais de guerrilha foram trazidas de África, herdadas de antigos ancestrais. “Ogum venceu muita guerra assim. Pouco soldado, muita atitude e inteligência”.

Mestre Valdec, como um bom Tata, angoleiro, questiona a relação da frase do Mestre Pastinha com o mito de Exu, ligado à cosmogonia iorubá. “A influência maior na língua, na comida, na cultura, é bantu. Então a mitologia iorubá não tem muito a ver com a capoeira daquela época. Se você for ver a fundo os chamados mandingueiros, os mestres que eram de candomblé naquela época, 90% era congo/angola”. Ele traz outra linha de interpretação para essa fala do Mestre Pastinha:

Você sabe que essa frase que Mestre Pastinha registrou é do Candomblé congo/angola, né? É uma frase que os antigos diziam em vários momentos: “ói, vai ter que levar tudo que a boca come”. É um de A a Z. Minha mãe de santo falava muito isso e eu achava interessante porque ela não tinha nenhuma relação com capoeira. Tudo que a boca come era símbolo de uma coisa mais rica, mais complexa, e realmente entrava todos os grãos, farinhas, legumes, ovos, tudo realmente que você comia.  
(Mestre Valdec)

O Tata Mutá Imê não é bem um capoeirista, no sentido mais usual do termo, mas é como se fosse. Há décadas orienta espiritualmente os três mestres (duas mestras e um mestre, para ser mais preciso) fundadores do grupo Nzinga, e acompanha de perto as atividades do grupo. Em um vídeo de convite para um evento do grupo, direcionado à comunidade da capoeira, confirma a versão do Mestre Valdec.

Esse termo é um termo usado dentro do candomblé. Quando a pessoa tá com vários problemas de saúde, desânimo, com problemas no caminho, que não consegue as coisas na vida, é usado isso. Quando você vai procurar um Tata de Nkisi, ou um Babalorixá, uma Ialorixá, uma Mameto de Nkisi, ao jogar os búzios, a mãe ou pai de santo vai ver por que a pessoa tá passando por aquele problema. Então ela diz: “ele tá precisando de fazer um trabalho com tudo que a boca come”. Ou seja, com os grãos, com verduras, às vezes leva carne salgada, costela... Enfim, é um trabalho com tudo que a boca come pra limpar, equilibrar a energia daquela pessoa. Centrar e centralizá-lo<sup>46</sup>.  
(Tata Mutá Imê)

Mais adiante, no mesmo vídeo, entretanto, ele integra as duas explicações. O grande ebó, o trabalho em que entra “tudo que a boca come”, tem que passar por Exu, por Nzila, que é o grande intermediário e o primeiro a comer.

A gente entende que quando se usa esse termo é porque Nzila, Bombomzila, Exu, Egbara, comeu tudo dele(...), engoliu a força dele. Então a gente tem que devolver a Nzila, a Exu, a Egbara, todos esses elementos como forma de trocar do corpo dessa pessoa as energias negativas pelas energias positivas desses elementos da natureza para esse equilíbrio<sup>47</sup>.  
(Tata Mutá Imê)

<sup>46</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=TLLx\\_ksD0t4](https://www.youtube.com/watch?v=TLLx_ksD0t4)

<sup>47</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=TLLx\\_ksD0t4](https://www.youtube.com/watch?v=TLLx_ksD0t4)

Mestre Valdec faz uma relação com as interdições, uma vez que se capoeira é tudo que a boca come, devemos nos lembrar que nem tudo a capoeira come.

Também tem uma ligação interessante com as questões das quizilas e as interdições alimentares. Porque é tudo que você come e tudo o que você não pode comer. Ou tudo que você utilizou e você vai evitar comer.  
(Mestre Valdec)

Mestre Roxinho parece se lembrar de um antigo ditado: “olho viu, boca piu”. A boca seria uma metáfora da individualidade e do segredo.

Olha, a boca não come nada de ruim. Mas guarda segredos. Porque o sabor da comida só você que sabe. Eu posso comer a mesma comida que você mas eu vou sentir um tom diferente na minha boca. Tem muito fundamento! Entendeu?  
(Mestre Roxinho)

Esta expressão do Mestre Pastinha tem sido frequentemente usada para justificar todo e qualquer projeto contemporâneo de descaracterização da capoeira, alegando que qualquer coisa caberia, pois ela é tudo que a boca come. Os mestres tradicionalistas advertem, atentando para o caráter seletivo da mensagem.

Pastinha queria dizer o que a capoeira ela absorve tudo, ela não discrimina nada. Agora você, com seu bom senso, é que tem que selecionar. Você tem que dizer: “isso aqui, venha; isso aqui, saia”.  
(Mestre Bola Sete)

A individualidade da experiência e da compreensão também transparece nessa mensagem. Ao comentar sobre o ensino da capoeira angola, que deveria acontecer aproveitando os gestos livres e naturais de cada pessoa, Mestre Pastinha já comentava: “Cada um é cada um”.

Eu acho que cada mestre, dentro da sua experiência, consegue enxergar o que a capoeira tá lhe dando. Tudo é merecimento. A gente faz por onde para ter o merecimento, e dentro desse merecimento vem a compreensão. A compreensão da vida, das palavras, dos atos... Quando o mestre fala sobre o que a boca come eu vejo muito por uma questão individual aonde cada mestre detém a sua sabedoria e compreende dentro da sua limitação.  
(Mestre Olhos de Anjo)

## **A Espiritualidade da Capoeira**

Para além destas interpretações mais explícitas, de ligação da capoeira com uma entidade ou culto específico, há os que defendem uma espiritualidade mais difusa em sua prática. A simples ligação a uma religião de matriz africana não daria conta de automaticamente garantir uma compreensão densa ao praticante de capoeira, como explica o Mestre Caboré: “a capoeira angola tá voltada mais para o lado espiritual. Mas só que o cara pode tá dentro de axé

e ainda não descobriu! Não é só tá dentro de axé que vai descobrir não!”. Para isso seria necessária a compreensão de fundamentos mais profundos: “O cara pode treinar o que for, mas se ele não entender a essência da capoeira angola não vai adiantar não. Não adianta!”. Leandro Accordi (2019, p. 292) argumenta que “os saberes contidos nos fundamentos da Capoeira são repletos de enigmas. Em geral, eles só poderão ser decifrados à medida que os jogadores vão se experienciando no desenvolver do jogo, na Roda e nos acontecimentos da vida”.

Para alguns, a espiritualidade poderia ser compreendida a partir do próprio movimento de corpo, da ginga, do círculo, da capacidade de sentir as energias sutis que se manifestam a partir do ritual. Mestre Bola Sete protesta que “as pessoas hoje só estão pensando no lado esportivo e esquecendo o lado principal da capoeira. Capoeira é um ritual, é uma luta ritualística, e a espiritualidade nunca pode ser desassociada”. Ele ressalta a ginga como uma forma de movimentar as energias espirituais em torno do círculo que constitui a roda de capoeira. “Não existe capoeira sem ginga! Você tem que gingar pra energia se manifestar dentro da roda. A capoeira acontece em círculo pra concentrar energia naquele espaço”.

Mestre Bola Sete fala de uma espiritualidade sem religião, uma possibilidade de encantamento do mundo a partir do poder do pensamento. Uma capoeira que se jogaria na mente, antes de chegar ao embate físico. Uma outra roda, no campo sutil, paralela à que acontece nesse plano, onde as entidades atuam.

Porque para você trabalhar com as entidades não precisa de religião, é independente disso. Como eu lhe disse agora há pouco, a força maior é o pensamento, e a vontade. Quando sua vontade for forte o suficiente esta também será a vontade de Deus. Deus só atua quando sua vontade é forte. Você tem que ter essa condição com o lado espiritual, se você não tiver... Independente de religião, você pode ser um religioso e não ter essa condição. Eu não sou religioso e tenho, porque eu trabalho isso.  
(Mestre Bola Sete)

Muito além do treinamento desportivo que alguns julgam abranger a capoeira, vemos aqui outros jogos se desenrolando. A ideia do engano, da ginga, da malícia, que tanto caracteriza a capoeira tradicional. A preparação para este jogo, que não passa necessariamente por um treinamento sistemático, mas pela roda da vida. A preparação espiritual para se fortalecer, “fechar o corpo”, aumentar seu poder individual, sua energia, e encantar o universo a seu favor. Diferentes formas de compreensão e explicação justificam as mesmas práticas, falas que dialogam com a história de vida e formação de cada um, com a geração, o fato de ser ou não iniciado no candomblé, ter ou não formação universitária...

Mestre Augusto explica que a capoeira é diretamente influenciada pelo ambiente onde é praticada: “Se você observar a roda de capoeira, ela na rua tem uma forma de expressão. Se

você fizer no chão do teatro, vai acontecer de uma outra forma, mas se você botar em cima do palco ela não acontece. Existe uma questão do isolamento do campo magnético”. Ele relaciona a magia com o mundo do campo, da natureza, como faz Weber, mas sob uma justificativa substancialmente distinta. “Antigamente as pessoas tinham uma ligação mais direta com a natureza porque não tinha energia elétrica. Na medida em que a cidade foi crescendo, os povos foram mudando as tecnologias de iluminação, a relação desaparece, por conta da alteração da energia eletromagnética”. Biólogo de formação, Mestre Augusto avança na articulação entre diferentes campos teóricos, abordando os fenômenos sutis, que conhecemos como magia, como decorrentes da concentração de um eletromagnetismo próprio. Esse fenômeno seria diretamente afetado pela fiação metálica que nos cerca e toda a carga elétrica a que estamos submetidos em nosso cotidiano.

Antigamente os camaradas tinham a questão de envultar-se<sup>48</sup>. No interior você ainda acha gente assim, mas na cidade não. Por quê? Por causa dessa energia elétrica que nos cerca e quebra nosso isolamento, corta o campo magnético das pessoas. Por que Besouro morreu? Ele tava desprotegido porque passou por debaixo do fio da cerca de arame. Arame é condutor de eletricidade! Então cortou o fluxo dele de energia. A gente fica exposto porque aquele fator que a gente tinha, nosso isolamento, a gente feriu com a diminuição e abertura do campo eletromagnético. A gente vive em um campo magnético. Tudo isso é quântico. O cosmos todo é energia.  
(Mestre Augusto Januário)

Doutor Decânio Filho (2005) utiliza de uma argumentação semelhante ao falar que o capoeirista “está encerrado num campo energético, com o qual interage e, portanto, sujeito a todos os seus fatores em atividade. Reflete, portanto, não só seu estado pessoal, porém aquele do complexo energético da roda, sofrendo a influência de todo o conjunto”<sup>49</sup>.

Aparecem aí conexões entre espiritualidade afro-brasileira, eletromagnetismo, bioenergética e outras vertentes que, de forma semelhante ao espiritismo kardecista, em sua origem, buscam pesquisar e compreender de forma científica fenômenos considerados paranormais ou espirituais. A concentração de energia vital, axé, ngunzo, prana, ki, chi, para a qual existem diversas práticas na tradição afro-brasileira, incluindo o resguardo, se explicaria pela bioenergia e pelo eletromagnetismo. A magia não é pensada através de uma perspectiva mística, mas de uma forma natural, de propriedades físicas ainda não explicadas pela ciência materialista hegemônica. A ideia de que tiramos força da terra, com a qual estamos conectados, é explicada por leis físicas: como uma enorme massa, ela seria capaz de promover trocas

<sup>48</sup> Envultar – capacidade de “virar vulto”, de se tornar “invisível” e passar despercebido nos momentos desejados.

<sup>49</sup> <http://capoeiradabahia.portalcapoeira.com/a-importancia-do-transe-capoeirano-no-jogo-de-capoeira-da-bahia/>

energéticas com nossos corpos, mantendo o fluxo de circulação elétrica. Como canta um corrido de capoeira: “Tem energia na terra, tem energia no mar, a terra e a água se encontram, faz o eixo da terra girar”.

Há algumas décadas, a maioria dos capoeiristas usava sapatos de couro com sola de couro ou madeira, enquanto hoje há um predomínio do tênis com sola de borracha. A partir da teoria aqui apresentada, qual seria o impacto, para o capoeirista, desta simples mudança? A borracha teria capacidade de nos isolar, interrompendo as trocas energéticas com a terra, propiciadas pela madeira e pelo couro? Poderíamos pensar que a capoeira angola, ao colocar a mão e a cabeça no chão com uma certa frequência, permitiria uma conexão maior com a terra, e portanto, uma energização mais intensa? Tratam-se de perguntas cujas respostas estão para além do nosso conhecimento, e uma pesquisa para toda a vida se inicia aqui neste momento.

A história de Besouro Mangangá (Manoel Henrique Pereira, 1895 - 1924) é rememorada nas rodas de capoeira através de diferentes músicas. Sua saga é mítica, embora Liberac Pires (2002) tenha conseguido traçar historicamente parte de sua trajetória. Conta-se que tinha o corpo fechado, mas que teria se exposto após passar a noite com uma mulher e se esgueirar por debaixo de uma cerca de arame. Foi então assassinado com uma faca de ticum, a única capaz de entrar em corpo fechado, como relata a cantiga: “Mataram Besouro em Maracangalha, com faca de ticum mandinga falha”. Conforme depoimentos que aparecem no documentário *Memórias do Recôncavo* (2008), o deixaram agonizando na laje fria da Santa Casa de Misericórdia de Santo Amaro por horas a fio, até que veio a óbito. Nos lembremos das palavras do Mestre Cobrinha Verde (discípulo de Besouro) aqui mesmo nesse capítulo: “Eu não passava debaixo de cerca de arame, não passava debaixo de pé de dendê, não passava debaixo de coité”. Estaria aí a explicação científica destes fenômenos dominados pelos capoeiras de outros tempos? Seria a magia uma ciência?

O apelido de Manoel Henrique Pereira teria surgido com a história de que, ao se ver perseguido pela polícia, “virava besouro e saía voando”, ou seja, desaparecia para seus inimigos. Trata-se do mesmo fenômeno a que Mestre Augusto faz referência: a capacidade de envultar. Mestre Zé do Lenço conta que o Mestre Diogo, aluno do Mestre Espinho Remoso, tinha esse conhecimento.

Mestre Diogo, meu mestre, ele envultava! Ele vinha ali, daqui a pouco ele sumia! Ele já fez isso com Augusto Januário e comigo. Cansei de vir aqui, évem ele lá. Quando eu batia os olhos, o homem sumiu! Ele sabia reza, ele envultava. Ele ia aqui, quando avistava você, ele sumia, você: “ô, cadê o homem?”.

(Mestre Zé do Lenço)

Um episódio desses teria acontecido no dia de uma viagem para os Estados Unidos. Quando Mestre Augusto foi buscá-lo, ele teria desaparecido, para não andar de avião.

Rapaz, se ele envultava eu não sei, só sei que a gente chegava na casa dele e não encontrava, e ele tava dentro de casa. Esse pessoal antigo, o que levou eles a atingir a maturidade foi justamente a forma como eles viviam nesse universo. O Cobrinha Verde tinha 1,50m, em média, brigava com uns gigantes de 1,80m e se dava bem. Brigava com um monte e se dava bem. Os caras sabiam como dominar a matéria. Porque a matéria sem energia não funciona. A gente hoje tá com a capoeira só matéria, a energia dela se dissipou. O que impera hoje é o físico. É o mais forte, o mais ágil, o mais elástico, o mais tudo. (Mestre Augusto Januário)

Seriam apenas histórias míticas do passado, de louvação de capoeiras de outro tempo, ou eles realmente teriam capacidades e poderes para além da nossa racionalidade moderna? Para muitos, esse mundo mágico permanece vivo, e esses saberes/crenças orientam suas práticas na sociedade contemporânea, como afirma o Mestre Boca do Rio:

Para muitos isso é lenda, é folclore, mas pra gente não, é realidade. Você pode cegar uma pessoa usando a própria espiritualidade. “Você passou por mim?” “Foi.” “Foi mesmo?” “Foi”. Quem mexe com religião africana tem poder, então às vezes isso acontece até dentro da roda. (Mestre Boca do Rio)

Ao referir-se à capacidade de envultar, Mestre Régis afirma conhecer o processo, e teria inclusive iniciado o aprendizado, que foi abandonado de forma inconclusa.

Esse lance aí é verídico porque o meu tio tinha. Eu só não vou dizer o nome e a coisa o que é porque faz parte da seita, nem todo mundo sabe fazer. E o material que é pego pra fazer isso só tem aqui em dois lugares, na cruz de São Tomé de Paripe e na cruz de Senhor do Bonfim. Pra você fazer isso, a pessoa que tem isso que tem que lhe dar. E você não vai achar assim não, pai! Eu não sei, aqui dentro de Salvador, se ainda tem alguém assim. Acho que não. Meu tio me deu. Implanta uma coisa no corpo da pessoa. E tem um processo, você tem que ficar seis meses dentro do mato sem ver pai nem mãe. É por isso que fica invisível. Eu fui fazer e não gostei do que eu vi. E aí desisti. (Mestre Régis)

Seu Tiriri, durante a conversa, havia apresentado duas concepções de mandinga: como conhecimento de plantas venenosas e como engano, ilusão, distração. Em determinado momento, apresenta uma terceira concepção de mandinga, essa sim como feitiço.

Mandinga é você derrubar seu inimigo sem dizer a ele que ele é feio, trabalhando na macumba. E a macumba eu já ensinei, é a arte de cuidar da natureza e ser amigo dela. Capim, tem em quantos lugar aqui do mundo? Então você faz uma mandinga aqui no capim, vai pegar o cara lá na frente onde tem capim. Você arreia o ebó aqui na estrada. Ele tem carro? Ele vai ter que passar por uma estrada. (Seu Tiriri)

São muitas as histórias que se contam dos capoeiristas do passado; algumas, de um tempo não tão distante. Qual seria a alternativa de um velho mestre, ao encontrar um jovem capoeirista na roda, forte, musculoso, cheio de energia, querendo “mostrar serviço” em cima de todo mundo? Essa história teria acontecido na década de 1980 no Forte Santo Antônio, entre o finado Mestre Paulo dos Anjos e um capoeirista famoso por “quebrar todo mundo no pau”, acabando com rodas e batizados.

Paulo dos Anjos chegou lá fora, olhou pra cima uns 10, 15 segundos, aí voltou, o negão tá lá. Com uma tonelada na cabeça e duas nas pernas e nos braços, sem poder sair do lugar. “Bora, ginga!”. Ele não conseguia gingar, porque o prana dele tava todo inibido. Depois que ele tomou uns três socos na boca: “agora gingue aí”. Aí o camarada liberou. Ele aí: “agora você tá gingando direito, gostei de ver!”. Já tava com o sangue escorrendo na boca. Ele não bateu forte, só deu uns três encontrões pro cara despertar. Entendeu? Essas pessoas sabiam bloquear e sabiam abrir o campo magnético do outro. Isso é a magia! Isso é coisas dos antigos. Eles dominavam a arte da bioenergia. Que hoje a gente tá chamando de física quântica.  
(Mestre Augusto Januário)

Ao invés de negar e extirpar a crença em práticas mágicas, o conhecimento da ciência serve como subsídio para justificar estas práticas. Essa é a velha Bahia, onde os antigos mestres estão conectados, através de seus *smartphones*, a uma rede transnacional de eventos, circulando pelo mundo afora, dialogando com governos, universidades, culturas ocidentais extremamente racionalizadas e desencantadas, mas ao mesmo tempo preservam estes saberes sutis, de algo que está para além dos movimentos objetivos de defesa e ataque. São saberes que não se transmitem tão facilmente, não estão disponíveis nos *workshops* dos grandes eventos internacionais. Aliás, a maior parte desta mandinga não se ensina. Se aprende observando, convivendo, apreendendo. Esta derradeira história, narrada pelo Mestre Augusto, me foi contada por três mestres, cada um de uma forma diferente. Uma destas versões está no meu livro. Teria realmente cada mestre visto e interpretado de forma significativamente diferente? Será que alguns não teriam percebido as sutilezas, prendendo-se apenas à parte física do jogo? Ou preferiram não falar destas questões, mantendo segredo acerca daquilo que não se pode explicar?

Para além da capoeira treinada, dos movimentos aprendidos por repetição sistemática e exaustiva, seria possível acessar uma fonte mítica, universal, daonde sairiam esses movimentos? Alguns depoimentos nos conduzem nesta direção. Segundo o Mestre Caboré, “a capoeira não foi inventada, foi descoberta. A capoeira já era existente, através dos guias, dos Nkisis... Ela se manifesta em nós”. Para o Mestre João Angoleiro, “a cultura ancestral está

muito mais perto de Deus. Então a gente, enquanto descendente, herda forças, conhecimentos que são formas de poder, formas de energia”.

Doutor Decânio, antigo aluno do Mestre Bimba, desenvolveu uma teoria sobre o “transe capoeirano”, afirmando ser possível entrar em um estado alterado de consciência, similar ao transe de incorporação das religiões afro-brasileiras, a partir da sintonia com a musicalidade.

O capoeirista para jogar capoeira não precisa conhecer a história e a técnica da capoeira, porque o ritmo/melodia põe o praticante diretamente em sintonia com a “capoeira abstrata”, que abrange a fonte etérea dos movimentos, os paradigmas de jogos, os arquétipos de capoeiristas e talvez com a própria “tradição”. (...) Assim é que, aos poucos, a conjugação da música com os movimentos relaxados vai orientando o capoeirista no caminho do transe que o conduzirá diretamente à fonte da capoeira, na face invisível da realidade, que não é a dos sentidos corpóreos. Trata-se de uma relação metafísica, produto de interação entre campos mentais. (DECÂNIO FILHO, 2002, p. 22)

Trata-se de uma afirmativa ousada, que relativiza o papel da transmissão de conhecimentos e do aprendizado e treino sistemáticos para a manutenção e continuidade da prática cultural. É compreensível, entretanto, quando se conhece um pouco da realidade da capoeira praticada nas periferias da Bahia. Crianças que jogam capoeira na rua, de brincadeira, sem nunca terem treinado. Que entram numa roda e não fazem feio. Lembro de participar de uma festa na casa da minha avó de santo, Mãe Gracinha (Jiauncy), e ter a oportunidade de ver quatro crianças tocando, uma segurando o gã e as outras três os atabaques. Com idades entre 7 e 9 anos, tocavam de forma impecável. Um particularmente se destacava: o que tocava o rum, que fazia as dobradas, improvisava, mesmo sendo o mais novo. Variações que muito me esforcei para aprender sem conseguir até hoje. O que explica esse grau de habilidade? Como entender a genialidade de Mozart e tantas outras crianças prodígio? Acredito que os paradigmas científicos atuais não dão conta de explicar esses fenômenos. Este trabalho também não dará conta, mas tento aqui partilhar um pouco de uma visão de mundo em que isso não provoca estranhamento, porque é compreendido a partir da espiritualidade, de que muita gente “já traz” esses saberes consigo sem precisar necessariamente aprendê-los. “Quem é bom já nasce feito”. Na tradição afro-brasileira, ninguém é uma *tabula rasa*. Como explica Seu Tiriri: “O senhor tá vivo e eu morto, por que que eu tenho que lhe respeitar? Porque o que o senhor carrega vem lá de lá, não é daqui. Filho de Orixá! Por isso vosmecês ainda têm o poder de conversar e ver o que é ancestralidade”.

Tata Mutá Imê fala da necessidade de conexão espiritual para acessar estes poderes, propriedades que são naturais, embora não estejam acessíveis a todos. Este seria o grande segredo, o pulo do gato, o feitiço particular de cada capoeirista. “Quem não é feiticeiro? Que

atire a primeira rosa quem não é feiticeiro. Agora saber que é e como ser, aí já é outra história!”. Muitos capoeiristas conseguem fazer jogos incríveis, realizar saídas inusitadas, sem ter a mínima consciência disso. Ao serem perguntados de como conseguiram sair de determinado movimento, ou de como enfrentaram capoeiristas consideravelmente mais habilidosos e levaram a melhor, não sabem explicar. A capacidade de acessar o “seu capoeirista” de forma consciente, na hora desejada, constituiria o grande encantamento. “O povo não fala o pulo do gato? Pois é. Os candomblecistas e os capoeiristas falam de mandinga. Você tem que segurar seus segredos. Essa é minha mandinga. Meu pulo! Cada um que descubra o seu”. Este segredo não estaria em um lugar longínquo, mas dentro de cada um. Mestre Pastinha falava que “a capoeira está dividida em três partes, a primeira é a comum, é esta que vê ao público, a segunda e a terceira, é reservada no eu de quem aprendeu, e é reservada com segredo, e depende de tempo para aprender” (citado por DECÂNIO FILHO, 1997, p. 45). Para o Tata Mutá Imê, “na capoeira, no candomblé, o importante não é o outro, é você. Quando você consegue se conectar consigo mesmo, de fato, seu movimento é outro. Você é a própria capoeira, você é o próprio movimento”.

Os comentários que fiz da escrita do Doutor Decânio talvez reflitam mais minha visão do que a dele, uma vez que ressaltam a herança pessoal e não o acesso a uma fonte universal. Em uma festa de candomblé, pode-se tocar uma música em que diversas pessoas “virarão” cada uma em um Nkisi diferente (o seu), enquanto outros nada sentirão. Verdade que, embora estes talentos e predisposições para uma excelência natural na prática cultural tenham geralmente um recorte étnico, há notórias exceções. Pessoas sem nenhuma ligação familiar, às vezes inclusive de outra nacionalidade, que rapidamente se destacam no aprendizado da cultura, de forma orgânica, natural. Decânio acredita que a música é a grande condutora da energia, posição compartilhada por outros mestres e pesquisadores, como Flávia Diniz (2010).

A polissemia que as cantigas religiosas de Caboclos adquirem no universo da Capoeira faz com que sua origem passe muitas vezes despercebida, por serem cantadas em português, e levam a dois conceitos que coexistem no universo atual da Capoeira: 1) elas podem “potencializar”, em quem conhece seu significado religioso, a influência da música sobre o “transe ritual” e a “energia” ou “axé” na roda, a depender da qualidade da bateria e da forma de cantar; e 2) elas agem independentemente do significado que se lhe atribua ou da vontade dos sujeitos, em decorrência do poder místico das próprias entidades. (p. 177)

A ligação que tínhamos feito anteriormente e à qual agora retornamos, entre a capoeira e o caboclo, passa então pelo racional, pelos recados e orientações transmitidos simbolicamente através das cantigas, mas também pela própria energia espiritual, pelo axé que é produzido por

aquela música e que produz efeito sobre os participantes da roda. Por isso os capoeiristas não abrem mão da música produzida ao vivo para a execução do seu ritual.

A relação com a musicalidade organicamente produzida ao vivo acontece mesmo nos grupos mais racionalizados, esportivizados, que abusam de anabolizantes, buscam aperfeiçoar a eficiência da técnica de movimentos fragmentados através de repetições intermináveis, sonham em disputar MMA ou Olimpíadas e votam em candidatos fascistas. Nessa dialética afro-brasileira (LUZ, 2008), por mais que a capoeira se racionalize, se ocidentalize, se embranqueça, o encantamento continua presente de diferentes formas.

### **Energia viva**

Como argumentamos ao longo dessa tese, a capoeira é uma manifestação cultural intensamente ritualizada, e o que se vê na roda é apenas uma parte do que acontece, segundo a perspectiva dos seus praticantes. Para além do jogo que se desenrola, existiria um campo sutil, de forças, energias, entidades, enredadas em outras rodas, simultâneas, paralelas, coexistentes. A condução/manipulação destas energias tem na musicalidade um dos seus fios condutores. De acordo com a visão expressa pelos mestres, toda sonoridade produz efeitos, e o som tem seu poder potencializado pelo ritual.

O que é a sonoridade? Ela é infinita! Ela é além, é metafísica, transcendental. O som não é uma coisa que se limita a esse salão, quando você fala aqui, ele bate e vai pro infinito. Ele não para, ele se propaga. A gente que é de santo tem que ter cuidado com a nossa língua, porque o que a gente invoca, a gente tá trazendo. Por isso que o nosso povo, sábio, sempre diz: “tenha cuidado com que diz, meu pai, porque o que o senhor diz tem mais força ainda depois que você faz o santo”.

(Mestre Olhos de Anjo)

Segundo Marco Aurélio Luz (2003, p. 454), “a palavra é força, e a palavra carregada de axé introjetado é envolta de sacralidade de poder” A iniciação religiosa, com o cumprimento dos devidos preceitos que a compõem, dariam mais poder a estas palavras, como explica o autor em seguida: “os grandes iniciados pouco devem falar, pois a fala tanto pode criar a paz como a destruição”.

Mas como disse anteriormente, as concepções aqui estabelecidas transcendem os ensinamentos religiosos de terreiro, vez que são heranças de um povo. Assim sendo, podem ser expressas de diferentes formas, de acordo com a formação e o grau de envolvimento do capoeirista com as religiões de matriz africana. Mestre Pastinha já falava que “berimbau é o primitivo mestre. Ensina pelo som. Dá vibração e ginga no corpo da gente” (citado por FREIRE,

2009, p. 28). Ou seja, a ginga, a forma de se movimentar, se expressar, vibrar, viria a partir da conexão com a sonoridade do instrumento.

Mestre Boca do Rio lembra de uma cena cotidiana nas rodas de capoeira: o arame, a corda de aço responsável pelo som do berimbau, estoura com a presença de determinadas pessoas, ou em jogos específicos, e não simplesmente de forma aleatória ao longo da roda. Esse fenômeno pode ser explicado a partir da energia que emana das pessoas, e que pode ser explicado, ou compreendido, de acordo com diferentes tradições de conhecimento.

Quando a gente faz uma roda e o berimbau estoura, muitos acham que o arame está podre. Pode ser que o arame esteja podre, mas o arame é de aço, e aço recebe energia. Pra energia não chegar até você o aro “pum”, estoura! Ele absorve energia e explode antes de chegar em você. Como é explicado uma pessoa chega em uma roda e o arame estoura? Uma pessoa começa a jogar, estoura um, estoura dois, aí troca, daqui a pouco o terceiro. Será que todos os arames estão podres? Então vamo botar arames novos, aí o arame novo, que foi tirado hoje, estoura. “Ah não, é porque tá muito esticado, o menino tá tirando o som”. Será que é só isso?

(Mestre Boca do Rio)

Mestre Augusto avança para o impacto dessa sonoridade nos corpos dos capoeiristas, e traz uma interessante explicação sobre as transformações que acontecem na vida dessas pessoas, com a prática constante da capoeira.

A vibração da música leva você a vibrar dentro de um campo energético, o que leva muita gente de um cenário pra outro. Bota no seu *google* lá, efeito da música sobre a molécula da água. E você tem 80% de moléculas de água no seu corpo. A vibração de uma é a vibração de todo o seu corpo, então se você faz isso constantemente, você muda o seu campo magnético, o seu campo de vibração. É aí que a igreja entra com toda a força, porque a igreja é isso, todo mundo vibrando naquele mesmo campo magnético. Isso falando na física, não tô falando na questão mística. Então você muda o seu campo de vibração, e a tendência é você seguir um determinado rumo.

(Mestre Augusto Januário)

Ele abre aqui várias questões interessantes, recorrendo a diferentes campos científicos para expressar saberes ancestrais enraizados na tradição afro-brasileira. A ideia de que as pessoas se encontram por estarem em sintonia com o mesmo padrão vibratório não é novidade, e é compartilhada por diversas linhas espiritualistas. Aqui ela é utilizada para explicar o poder de transformação que a capoeira tem na vida das pessoas. Em diversos bairros populares, comunidades de baixa renda, projetos sociais, a capoeira é utilizada como ferramenta de arte-educação para evitar que crianças e adolescentes sejam recrutados pelo tráfico, abrindo e descobrindo diferentes caminhos para a vida. Segundo o Mestre Augusto, esse poder de tirar as pessoas de um cenário, ambiente, caminho, e levar para outro, não se daria por valores como disciplina, hierarquia e respeito, como normalmente se pensa, mas pela mudança do campo

vibratório de seus praticantes. Por isso a capoeira também pode ser compreendida como uma prática de cura, realinhamento físico, energético e espiritual. Uma terapia ancestral afro-brasileira!

O mestre faz referência ao trabalho de Masaru Emoto, popularizado através do documentário *Quem somos nós?* (2004). Doutor em Medicina Alternativa, Emoto sustenta a teoria de que pensamentos e palavras podem influenciar as moléculas da água, e se propôs a comprovar através da fotografia, submetendo diferentes amostras de água a intenções consideradas boas ou ruins, e depois congelando-as. As fotografias de cristais de água que tinham recebido preces ou meditação geraram imagens belas e simétricas, de forma significativamente diferente das que passaram por energias negativas, que trariam aparência deformada. Apesar do trabalho do Sr. Emoto ter se popularizado pelo mundo, não é bem-aceito pela comunidade científica mais ortodoxa, por não ter sido satisfatoriamente demonstrado através de experimentos controlados. Ele está de acordo, entretanto, com um novo paradigma que tem ganho espaço público, o da física quântica ligada à espiritualidade.

Tentativas de aproximação entre ciência e espiritualidade oriental vêm acontecendo desde a segunda metade do século XIX, com a Teosofia. Diversos cientistas ligados à mecânica quântica ensaiaram estas aproximações desde a década de 1920, a exemplo de Niels Bohr, Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger, Wolfgang Pauli, David Bohm, que tiveram diferentes envolvimento não apenas com filosofias orientais como budismo, hinduísmo e taoísmo, mas também com tradições idealistas ocidentais inspiradas por filósofos como Platão e Schopenhauer. Mas foi com a publicação de *O Tao da Física*, do físico austríaco Fritjof Capra, em 1975, que esse debate se expandiu para além do meio acadêmico, sendo adotado e apropriado por diferentes linhas do segmento “Nova Era”. Capra foi de certa forma herdeiro do movimento de contracultura da Califórnia do final dos anos 1960, e teve uma relação próxima com Krishnamurti, líder espiritual indiano oriundo da Teosofia. Esse desenvolvimento da física quântica levado adiante por Deepak Chopra, Amit Goswami e diversos outros é pouco aceito pela comunidade científica tradicional, e classificado por muitos como “misticismo quântico”. Trata-se de uma tentativa de reconciliação entre espiritualidade e ciência, que é frequentemente associada à pós-modernidade, com o fim das grandes narrativas e a perda de fé na ciência tradicional (DIOGO, 2010).

Mas o que constituiria essa grande novidade da física quântica? A maneira como percebemos o mundo material. A física clássica newtoniana não dá conta de descrever o universo subatômico, onde estranhos fenômenos se manifestam. O átomo não é sólido da

maneira como estamos acostumados a pensar, é constituído principalmente de espaço vazio entre seu núcleo e os elétrons que o circulam. Os elétrons ora se comportam como partículas, ora como ondas, e sua localização não pode ser determinada, apenas prevista por meio de probabilidades. Teoricamente eles estariam em mais de um lugar ao mesmo tempo, fixando-se em um local único apenas depois de observados. O experimento da dupla fenda, mostrado no documentário, mostrou que o elétron se comportava de determinada forma, mas quando foi observado mais de perto para entender exatamente o que estava acontecendo, mudava seu comportamento. A noção de que o ato de observar muda a realidade material no nível subatômico é interpretada, por esta vertente heterodoxa a que nos referimos, como uma prova incontestada de que o observador não pode ser separado do acontecimento e que a realidade material pode ser modificada pelo pensamento. Outro fenômeno, o emaranhamento ou entrelaçamento quântico, demonstra que quando duas partículas estão ligadas, se uma for afetada por algo, o mesmo acontece instantaneamente à outra, mesmo que esteja a uma distância muito grande, e a informação desta ação tivesse que viajar mais rápido que a velocidade da luz, algo impossível de acordo com a teoria da relatividade de Einstein. Carl Jung cunhou o conceito de sincronicidade para descrever este tipo de fenômeno (DIOGO, 2010).

A ideia de que o pensamento pode alterar diretamente a realidade é radicalizada no documentário *O Segredo* (2006), que usa a “lei da atração” para mostrar que as pessoas podem fazer o universo trabalhar a seu favor a partir dos seus pensamentos. Esta concepção, apesar de utilizar parte do discurso da física quântica, está muito mais ligada a tradições espiritualistas Nova Era, e dialoga também com os fundamentos religiosos afro-brasileiros.

Mestre Bola Sete faz referência ao poder da vontade, do pensamento, da intenção, potencializado dentro da roda de capoeira.

Naquela época o capoeirista tinha um conhecimento da espiritualidade. Hoje o mundo mudou, as pessoas não estão mais acreditando nas coisas espirituais, então se você não acredita, não se esforça para aprender, você não adquire essa condição. O pensamento exerce uma força que poucas pessoas imaginam. Se você chegar no pé do berimbau, olhar pro camarada, condicionar que você vai bater nele, se for essa sua intenção, se colocar seu pensamento e sua vontade for tão forte que supere qualquer coisa, esta será a vontade dos seres espirituais que tão ali do seu lado, vão trabalhar a seu favor.  
(Mestre Bola Sete)

Ele articula diferentes questões anteriormente apresentadas, a proteção espiritual e a capacidade de concentrar força, poder, energia, através do poder do pensamento e da fé. Em sua perspectiva, o mestre de capoeira deve se aprofundar no conhecimento da mandinga, “permanecendo sempre com o seu corpo fechado, através do equilíbrio dos seus campos

energéticos, adquirido principalmente pelo controle dos seus pensamentos e atos, fortalecendo a sua fé através de amuletos e orações, buscando sempre o seu desenvolvimento espiritual” (CRUZ, 2017, p. 91).

Placide Tempels, ao estudar o pensamento bantu, cunhou o conceito de “ontologia da força vital”. Segundo Tempels (2017), referindo-se aos bantu, “Quando nós pensamos nos termos do conceito ‘ser’, eles utilizam o conceito ‘força’. Quando nós vemos seres concretos, eles veem forças concretas”. Se trocássemos a palavra força por energia, chegaríamos a uma concepção muito próxima dos setores mais avançados da Física Quântica. O que pensamos como matéria não é algo sólido, mas basicamente energia em movimento. A manipulação destas energias, fenômeno geralmente conhecido como magia, seria uma ciência sutil, algo desenvolvido a partir do conhecimento das leis da natureza e das propriedades naturais das coisas. Como explica Tempels, “O que nós consideramos mágico não é, aos seus olhos, senão ativar as forças naturais que Deus pôs à disposição dos homens para aumentar sua energia vital”.

E complementa:

Para os bantus, existe uma interação do ser com o ser, ou melhor, da força com a força. (...) Essa causalidade não é de modo nenhum sobrenatural, no sentido de ir além da natureza criada (...). O conhecimento geral de tais atividades pertence ao âmbito do conhecimento natural e constitui propriamente a filosofia. A observação da ação dessas forças em suas aplicações específicas e concretas constituiria a ciência natural dos bantus.

Considerado um clássico em sua área, o livro de Tempels sofre uma série de questionamentos por conta do contexto político colonialista em que foi produzido. O autor era um missionário franciscano belga que residiu por três décadas no Congo, e o conhecimento produzido sobre as populações nativas africanas tinha um objetivo muito claro, que era de permitir uma melhor catequização dos mesmos pela fé cristã. É importante lembrar que a antropologia se desenvolveu em estreita parceria com a colonização de povos originários em diferentes locais do mundo. As conclusões centrais do trabalho de Tempels, entretanto, encontram acolhida em uma série de autores, inclusive em teóricos afro-brasileiros que falam a partir de dentro dessa herança cultural, como Muniz Sodré (2005) e Marco Aurélio Luz (2003). De acordo com este último, “poderíamos generalizar essas observações de Tempels para todo o homem negro-africano tradicional, incluindo o que expandiu sua continuidade existencial no Brasil” (p. 447).

Temos aqui uma concepção ancestral e ao mesmo tempo incrivelmente avançada, em sintonia com a vanguarda da ciência ocidental. Após negar os saberes africanos como primitivos, pré-lógicos, rudimentares, a ciência branca chega agora a conclusões que o povo

bantu já tinha chegado há milênios. “Na volta que o mundo deu, na volta que o mundo dá”. Seria um retorno à origem, uma vez que toda a humanidade veio da África e a base filosófica do Ocidente, a Grécia Clássica, trouxe seu conhecimento do Egito, a primeira civilização?

Fu-Kiau (2019, p. 89) explica que palavras e energias (ondas, radiações) exercem influências diretas sobre pessoas, e “são frequentemente a causa de acidentes, doenças, cansaço, tensões, mudanças, etc., (...). Radiações de um corpo estranho num dado meio, assim como palavras, podem exercer um impacto catastrófico no ambiente”. A criação da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares pelo Governo Federal em 2006, que oferece práticas tradicionais de cura pelo SUS, é prova do reconhecimento oficial destes saberes que trabalham com energias sutis. São oferecidos hoje 29 procedimentos, incluindo fitoterapia, aromaterapia, cromoterapia, musicoterapia, bioenergética, imposição de mãos, dentre outros. A cura por ervas, aromas, cores, sons, manipulação de energias, está alicerçada em práticas ancestrais que continuam sendo transmitidas nas comunidades tradicionais. Muitos destes saberes continuam vivos na visão de mundo e nas práticas dos capoeiristas. Fu-Kiau (2019, p. 93) questiona:

Isso é mágica ou, meramente, conversa impensável das pessoas chamadas de “primitivas” e “ilógicas” pelos especialistas no entendimento do homem? Ou o precursor dum campo ainda desconhecido, cujo fundamento já está posto na África? Este é um dos aspectos do “conhecer” abortado pela colonização em todo lugar do mundo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antônio Bispo dos Santos traz formulações interessantes para pensar sobre esses encontros de saberes que os mestres nos trazem. Ele apresenta os conceitos de saberes orgânicos e saberes sintéticos, ligados à fronteira como diálogo e ao limite como conflito, respectivamente. Saberes sintéticos seriam a herança cultural dos povos eurocêntricos, majoritariamente brancos, monoteístas e cristãos. Estes teriam um limite, uma dificuldade de lidar com outros saberes, trabalhando com a negação e o conflito. Poderíamos afirmar que os saberes sintéticos seriam a ciência da supremacia, da dominação e destruição do que é diferente. Em contraponto, os saberes orgânicos, ligados à cosmovisão dos povos tradicionais, afro-indígenas, politeístas, trabalhariam com a ideia de fronteira. “A fronteira para o saber orgânico é um espaço de diálogo. (...) aprender aquele outro saber não significa que a gente perdeu o

nosso, a gente estendeu o nosso saber. A gente enriqueceu, e agora a nossa fronteira é mais à frente um pouco” (2019, p. 91). É com essa perspectiva de diálogo que os mestres de capoeira ampliam suas fronteiras, encantando o mundo moderno com seus saberes orgânicos.

Ao estudar novas práticas de feitiçaria nos Camarões, país de forte presença bantu, Peter Geschiere mostra que elas foram reelaboradas, ganharam novas dinâmicas e sentidos com o advento da modernidade e das relações capitalistas, ao invés de serem extintas como pregava o discurso racionalista e modernizante, com seu acento moralista. Ele identifica esse cruzamento como “um ponto de partida estratégico para se pensar a complexidade da modernidade enquanto tal: seu encantamento sob o disfarce de um aparente desencantamento; e o papel persistente do segredo que permanece essencial a qualquer forma de poder” (2006, p. 37). Os estudos em torno da capoeira e seus conhecimentos sutis, articulados através do conceito de mandinga, revelam características presentes na grande roda da sociedade brasileira, e sua modernidade ambígua, híbrida, mestiça, complexa, racional e encantada.

Sob o risco de sermos acusados de simplificação da realidade, mas caminhando para um nível de abstração que permita essa síntese, acreditamos que há distintas visões de mundo que se chocam e coexistem entre os capoeiristas. Por um lado, a cosmovisão afro-brasileira, denominada por Eduardo Oliveira (2003) de “filosofia da ancestralidade”, que tem uma relação diferente com o tempo, trabalha a indissociabilidade do jogo/luta/brincadeira, se articula em torno dos mais-velhos - tendo o Mestre como figura central - e um senso comunitário de construção e pertença, além de outras características. “Se nas sociedades modernas o tempo é orientado para o futuro, nas sociedades tradicionais o tempo é orientado para o passado. É esse precisamente o caso das sociedades africanas” (p. 22).

De outro lado, os saberes coloniais continuam um lento e ininterrupto processo de tentativa de transformação do mundo à sua imagem e semelhança. Trata-se do Rei Midas da razão instrumental eurocêntrica. Apesar dos processos de colonização terem se findado em nosso continente, a colonialidade do saber e do poder continuam em pleno vapor, ou diríamos melhor, do saber/poder, em uma perspectiva foucaultiana. Segundo Boaventura Souza Santos (2009, p.7),

o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade.

O paradigma evolucionista implícito no ideário iluminista e sua concepção de progresso levam a um pensamento de que é preciso aperfeiçoar a capoeira, abrindo caminho para a esportivização e a imposição de uma série de valores e saberes sobre o corpo que são objetivos, racionalistas, baseados na ideia de recorde e resultado. Esse amplo processo de racionalização, que privilegia o individual em detrimento do coletivo, o atleta em detrimento do grupo, o resultado em detrimento do processo, atinge a capoeira de diferentes formas, e em suas diversas vertentes, contemporânea, regional, angola... Acreditamos que os diferentes projetos de “capoeira sem mestre” são outra faceta deste mesmo fenômeno, salientando a ideologia do *self made man* e do individualismo próprio das sociedades contemporâneas, deslocando a centralidade do mais-velho, o mestre de capoeira, na condução da comunidade. A capoeira gospel aspira a uma “neocatequização” da cultura negra, uma apropriação cultural com objetivos de proselitismo religioso, e a ocupação dos espaços de representação política da capoeira são táticas neste sentido. Também acreditamos que a burocratização dos agentes de cultura como uma pré-condição para o acesso às políticas culturais - inclusive no âmbito da salvaguarda do patrimônio imaterial - constituem mais uma faceta desse amplo processo de racionalização.

Entretanto, a capoeira resiste a se deixar traduzir, a se desencantar. Parte integrante dessa Modernidade conduzida por uma razão instrumental colonial e eurocêntrica, a capoeira mantém seu mistério, sua mandinga. Os fundamentos da capoeira remetem aos fundamentos do candomblé, também uma herança africana reconstruída em nossas terras. A capoeira remete à figura do caboclo, dos ancestrais, de Exu, da ginga que está presente nos sambas tocados nos terreiros. Há um universo cultural compartilhado, o que torna o universo da capoeira multifacetado. A avaliação dos mestres do que constitui um bom capoeirista, por exemplo, envolve diversos critérios não objetivos e para além de qualquer performance física mensurável. Seus praticantes mais antigos, embebidos no caldo cultural que fundamenta essa tradição, reproduzem saberes/crenças ligados à manipulação de energias, o que costumamos chamar de magia. Não cabe a este trabalho ou à universidade determinar se tais fenômenos são verdadeiros ou não. O que importa é que são reais para seus praticantes, e sustentam suas práticas culturais. Para além do discurso estruturado da tradição afro-brasileira, algumas dessas práticas são descritas em termos científicos, a partir de linhas heterodoxas como a bioenergética e a física quântica. Isso demonstra que os velhos mestres bebem de diferentes fontes e articulam estes saberes a fim de legitimar suas práticas. A capoeira ginga com o sistema, com o Estado, com a

colonialidade, faz que vai e não vai, escorrega mas não cai, e continua resistindo na preservação desse legado ancestral, incrivelmente arcaico e atual, em constante movimento e reelaboração.

Iê!!!

## REFERÊNCIAS

- ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. *Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- ABREU, Frederico José de. *Bimba é Bamba: A Capoeira no Ringue*. Salvador: Instituto Jair Moura, 1999.
- ABREU, Frederico José de. *O Barracão do Mestre Waldemar*. Salvador: Zarabatana, 2003.
- ABREU, Frederico José de. *Capoeiras: Bahia, Século XIX: Imaginário e Documentação*. Salvador: Instituto Jair Moura, 2005.
- ABREU, Frederico José de. *Macaco Beleza e o massacre do Tabuão*. Salvador: Barabô, 2011.
- ABREU, Frederico José de; CASTRO, Maurício Barros de (org.). *Capoeira*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.
- ACCORDI, Leandro de Oliveira. *Memórias Periféricas... As narrativas de Mestre Nô: Capoeira Angola, Educação e Formação Humana*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2019.
- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.
- ALMEIDA, Raimundo César Alves de. *Bimba, perfil do mestre*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1982.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ALVES, Aristides (org.). *A Casa dos Olhos do Tempo que fala da Nação Angolão Paquetan*. Salvador: Asa Foto, 2010.
- AMADO, Jorge. *Capitães da areia*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1937.
- AMADO, Jorge. *Bahia de Todos os Santos*. São Paulo: Martins, 1971.
- AMADO, Jorge. *Jubiabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- AMADO, Jorge. *Mar Morto*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- AMADO, Jorge. *Tenda dos Milagres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta. (org.) *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1996.

ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. *Revista de Antropofagia*, Ano 1, nº. 1, maio de 1928. Disponível em: <http://www.tanto.com.br/manifestoantropofago.htm>. Acesso em: 20 nov. 2014.

ARAGÃO, Ricardo Pereira. *Ser rodante é ser-com-outros: a possessão como experiência de alteridade num candomblé de Salvador*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2012.

ARAÚJO, Benedito Carlos Libório Caires. *A Capoeira na Sociedade do Capital: a docência como mercadoria-chave na transformação da capoeira no Século XX*. Dissertação de mestrado - Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

ARAÚJO, Rosângela Costa. *Iê Viva Meu Mestre: A capoeira angola da “escola pastiniana” como práxis educativa*. Tese de Doutorado em Educação. São Paulo: Faculdade de Educação, USP, 2004.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. *Capoeira - The History of an Afro-Brazilian Martial Art*. London and New York: Routledge, 2005.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig & PEÇANHA, Cinésio Feliciano. A dança da zebra. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 3, nº 3. Rio de Janeiro: Sabin, março de 2008.

BARBOSA, Wilson do Nascimento; SANTOS, Joel Rufino dos. *Atrás do muro da noite: dinâmicas das culturas afro-brasileiras*. Brasília: Ministério da Cultura, 1994.

BERNAL, Martin. A imagem da Grécia Antiga como uma ferramenta para o colonialismo e para a hegemonia européia. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu (org.). *Repensando o Mundo Antigo*. IFCH/UNICAMP, 2003.

BOM MEIHY, José Carlos Sebe. *(Re) introduzindo História Oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.

BOM MEIHY, José Carlos Sebe. *História Oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

BRACHT, Valter. *Sociologia crítica do esporte: uma introdução*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

- BRAGA, Geslline Giovana. *A Capoeira da roda, da ginga no registro e da mandinga na salvaguarda*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- BRUIT, Héctor. O Visível e o invisível na Conquista Hispânica da América. In: VANFAS, Ronaldo (org.) *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2013.
- CÂNDIDO, Antônio. Dialética da Malandragem (caracterização das Memórias de um sargento de milícias). *Revista do Instituto de estudos brasileiros*, nº 8, pp. 67-89. São Paulo: USP, 1970.
- CAPOEIRA, Nestor. Capoeira: a malícia e a filosofia da malandragem. In: PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões; FIGUEIREDO, Franciane Simplício; MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade; MACHADO, Sara Abreu Mata (org.). *Capoeira em Múltiplos Olhares: estudos e pesquisas em jogo*. Cruz das Almas: UFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.
- CAPONE, Stefania. *A Busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras e Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- CARNEIRO, Edison. *Sabedoria popular*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Marcas de africania no português brasileiro*. Salvador: Africanias, v. 1, 2011, p. 1-7. Disponível em: [http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n\\_1\\_2011/ac\\_01\\_castro.pdf](http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n_1_2011/ac_01_castro.pdf). Acesso em: 10 fev. 2020.
- CASTRO-GÓMEZ. Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- CHATTERJEE, Partha. *Colonialismo, Modernidade e Política*. Salvador: EDUFBA / CEAO, 2004.
- COSTA, Neuber Leite. *Capoeira, política cultural e educação*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2013.
- COSTA, Neuber Leite. *Capoeira, trabalho e educação*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação, 2007.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Cultura e Sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

DECÂNIO FILHO, Ângelo Augusto. *A herança de Pastinha*. Salvador: Coleção São Salomão, 1997.

DECÂNIO FILHO, Ângelo Augusto. *Transe capoeirano: da modificação do estado de consciência durante a prática da capoeira*. Salvador: Cepac, Coleção São Salomão, 2002.

DECÂNIO FILHO, Ângelo Augusto. *A importância do transe capoeirano no jogo de capoeira da Bahia*. Salvador, 2005. Disponível em: <http://capoeiradabahia.portalcapoeira.com/a-importancia-do-transe-capoeirano-no-jogo-de-capoeira-da-bahia/> . Acesso em: 10 fev. 2020.

DIAS, Adriana Albert. *Mandinga, manha & malícia: uma história sobre os capoeira na capital da Bahia (1920-1925)*. Salvador: EDUFBA, 2006.

DINIZ, Flávia Cachinesi. *Capoeira Angola: identidade e trânsito musical*. Dissertação (Mestrado) – Salvador, Universidade Federal da Bahia, Escola de Música, 2011.

DIOGO, Pablo Nogueira Gonçalves. *Espiritualidade quântica? Consciência, religião e ciência no pensamento de Amit Goswami*. Dissertação (Mestrado). São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault - uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Disponível em: <http://gepai.yolasite.com/resources/O%20Sagrado%20E%20O%20Profano%20-%20Mircea%20Eliade.pdf> . Acesso em: 10 fev. 2020.

- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, v I.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, v. II.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FELDMAN-BIANCO, Bela e RIBEIRO, Gustavo Lins. *Antropologia e Poder: as contribuições de Eric Wolf*. Brasília: Editora UNB, 2003.
- FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.
- FEYERABEND, Paul. *Como defender a sociedade contra a ciência*. Curitiba, 2009. Disponível em: <http://stoa.usp.br/daros/files/2856/16814/feyerabend.pdf> . Acesso em: 10 fev. 2020.
- FREIRE, Roberto. É luta, é dança, é capoeira. In: ABREU, Frederico José de; CASTRO, Maurício Barros de (org.). *Capoeira*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.
- FOLTRAN, Paula Juliana. “Capoeira é pra homem, menino e mulher”: angoleiras entre a colonialidade e a descolonização. São Paulo, 2017, *Sankofa*, 10(19), 83-106.
- FONSECA, Mariana Bracks. *Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola. Século XVII*. Dissertação de Mestrado em História Social. São Paulo: USP, 2012.
- FONSECA, Mariana Bracks. *Ginga de Angola: memórias e representações da rainha guerreira na diáspora*. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: USP, 2018.
- FONSECA, Vivian Luiz. *Capoeira sou eu: memória, identidade, tradição e conflito*. Dissertação de Mestrado em História, Política e Bens Culturais. CPDOC, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2003.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. São Paulo: Global Editora, 2015.
- FU-KIAU, Bunseki. Cosmologia africana dos bantu-kongo: princípios de vida e vivência. In: SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. - São Paulo, USP, 2019.

- GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e modernidade nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade. *Afro-Ásia*, n. 34, pp. 9-38, 2006.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma Poética da Diversidade*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.
- GROSGOUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. Dossiê Saberes Subalternos. *Revista Contemporânea*, São Carlos: UFSCAR, v. 2, n. 2 p. 337, . 2012.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Brasília: UFMG, UNESCO, 2003.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JAQUEIRA, Ana Rosa. *Fundamentos sócio-históricos do processo de desportivização e da regulamentação esportiva da Capoeira*. Tese (Doutorado em Ciências da Atividade Física). FCDEF-UC, Coimbra, 2010.
- JAQUEIRA, Ana Rosa; ARAÚJO, Paulo Coelho. Análise comparativa das propostas cariocas e baiana para a regulamentação desportiva da Capoeira (1968). *Revista de Artes Marciales Asiáticas*. Universidade de Leon, 7(2), p. 12-26, 2012.
- KUSCH, Rodolfo. *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos, 1999.
- KUSCH, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro, 1976.
- LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntrico. In: LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LÊNIN, Vladimir Ilitch. *Que Fazer? Problemas candentes do nosso movimento*. 1902. Disponível em: <http://www.consultapopular.org.br/sites/default/files/quefazer.pdf> . Acesso em: 10 fev. 2020.
- LOPES, André Lace. Capoeiragem. In: *Atlas do esporte no Brasil*.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2003.

LUZ, Marco Aurélio. *Cultura negra em tempos pós-modernos*. Salvador: EDUFBA, 2008.

MACEDO, Edir; OLIVEIRA, Carlos. *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2008.

MACEDO, Roberto Sidnei; GALEFFI, Dante; PIMENTEL, Álamo. *Um rigor outro: a questão da qualidade na pesquisa qualitativa - Educação e Ciências Humanas*. Salvador: EDUFBA, 2009.

MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade. Golpe de Letra - A Capoeira Angola na Literatura Brasileira. In: Daniela Galdino. (org.). *Tessitura Azeviche: Diálogos entre as Literaturas Africanas e a Literatura Afro-Brasileira*. Ilhéus: Editus / Uniafro, 2008.

MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade. *Jogo de discursos: a disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana*. Salvador: EDUFBA, 2012.

MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade. Vestes e costumes na capoeira angola: os uniformes de Mestre Pastinha. In: FREITAS, Joseania Miranda (org.). *Uma coleção biográfica: os Mestres Pastinha, Bimba e cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA*. Salvador: EDUFBA, 2015.

MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade. Arte ou luta? As gingas da capoeira entre o folclore e o esporte. In: SIMPLÍCIO, Franciane; POCHAT, Alex. (org.) *Pensando a capoeira: dimensões e perspectivas*. Rio de Janeiro: MC&G, 2015 (Coleção Capoeira Viva, 3).

MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade. O jogo da tradição angoleira nos anos 80. In: PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões; FIGUEIREDO, Franciane Simplício; MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade; MACHADO, Sara Abreu Mata (org.). *Capoeira em Múltiplos Olhares: estudos e pesquisas em jogo*. Cruz das Almas: UFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016, págs 302-317.

MARX, Karl. Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. In: *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.

MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: *A revolução antes da revolução II*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: *Estudos Avançados*, vol.12 no.34 São Paulo Sept./Dec. 1998.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, no 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/Projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MOORE, Carlos. *O Marxismo e a questão racial: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

NETO, Coelho. *Melhores crônicas de Coelho Neto*. São Paulo: Global, 2009.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Capoeira e ancestralidade*. In: PEÇANHA, Cinésio Feliciano. *Capoeira angola: ginga e ancestralidade*. Salvador: Barro de Chão, 2019.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma Filosofia Afrodescendente*. Fortaleza: Publicação Ibeca, 2003.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, 2005.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE*. Número 18: maio-outubro/2012.

ORO, Ari Pedro. O “neopentecostalismo macumbeiro”. *Revista USP*, nº 1: 2006.

PEÇANHA, Cinésio Feliciano. *Capoeira angola: ginga e ancestralidade*. Salvador: Barro de Chão, 2019.

PEREIRA, Roberto Augusto Amâncio. O Mestre Sapo, a passagem do Quarteto Aberrê por São Luís e a (des)construção do “mito” da “reaparição” da capoeira no Maranhão dos anos 60. *Recorde: Revista de História do Esporte*, v. 03, p. 06, 2010.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito*. São Paulo, Editora 34, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como Solvente - Uma Aula. In: *Novos Estudos*, n. 75, jul, São Paulo, Cebrap, 2006.

PINHO, Osmundo Santos de Araújo. “A Bahia No Fundamental”: Notas para uma interpretação do discurso ideológico da baianidade. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, volume 13, nº 36. São Paulo: Fevereiro de 1998.

PINTO, Valdina. *Meu caminhar, meu viver*. Salvador: Sepromi, 2013

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões. *Bimba, Pastinha e Besouro de Mangangá: Três personagens da capoeira baiana*. Tocantins / Goiânia: NEAB / Grafset, 2002.

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões. *Culturas circulares: a formação histórica da capoeira contemporânea no Rio de Janeiro*. Curitiba: Editora Progressiva, 2010.

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões; FIGUEIREDO, Franciane Simplicio; MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade; MACHADO, Sara Abreu Mata (org.). *Capoeira em Múltiplos Olhares: estudos e pesquisas em jogo*. Cruz das Almas: UFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

PONTES, Matheus de Mesquita. Jorge amado e a literatura de combate: da literatura de engajada à literatura militante de partido. In: *Revista REVELLI, Educação, Linguagem e Literatura* da UEG-Inhumas. ISSN 1984-6576 - v. 1, n. 2, outubro de 2009. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/revelli/article/view/2845/1805> . Acesso em: 10 fev. 2020.

PORTELLI, Alessandro. *História Oral como Arte da Escuta*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *De saberes e de territórios - diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana*. Niterói, 2006. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/cecen/04porto.pdf>. Acesso em 10 fev. 2020.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhias das Letras, 2001.

QUEIROZ, Marcos Alexandre de Souza. *Os exus em casa de catiço: etnografia, representações, magia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São. Paulo: Editora Cortez, 2009.

RAFAEL, Ulisses Neves. Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. *Etnográfica*, vol. 14 (2) | 2010.

REIS, João José. Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. *Tempo*: Revista do Departamento de História da UFF. Rio de Janeiro: Relume Dumará, vol. 2, nº 3, 1997. Disponível em: [http://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_dossie/artg3-1.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg3-1.pdf) . Acesso em: 10 fev. 2020.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil, a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, Letícia Vidor de Sousa. *O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil*. Curitiba: Editora CRV, 2010.

REGINI, M. Neocorporativismo. In: BOBBIO, Norberto et ai. *Dicionário de política*, v. 2. Brasília: Edurb, 1992, p. 818-820.

REGO, Waldeloir. *Capoeira Angola: Ensaio Sócio-Etnográfico*. Rio de Janeiro: MC&G, 2015 (Coleção Capoeira Viva, 5).

RIBEIRO JÚNIOR, Amaury. *A Privataria Tucana*. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. As cores e os gêneros da revolução. *Cadernos Pagu* (UNICAMP), v. 23, p. 149-197, 2004.

RUFINO, Luiz. *Exu e a pedagogia das encruzilhadas*. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Educação, 2017.

SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 51, n. 1 p. 123-156, 2008.

SANT'ANNA, Marcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: LIMA, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane Felipe (org.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra/ ABA, 2007.

SANT'ANNA SOBRINHO, José. *Terreiros Egúngún: um culto ancestral afro-brasileiro*. Salvador: EDUFBA, 2015.

SANTOS, Adalberto Silva. *Tradições populares e resistências culturais: políticas públicas em perspectiva comparada*. Salvador: EDUFBA, 2011.

SANTOS, Adalberto Silva. Patrimônio e memória: da imposição de identidades à potencialização de atos coletivos. In: Rubim, Antonio Albino Canelas e Rocha, Renata (org.). *Políticas culturais*. Salvador: EDUFBA, 2012.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Brasília, INCTI / UnB, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. Aportes de La Philosophie Bantou e a sua relação com a concepção de axé das religiões brasileiras de matrizes africanas: questões para a educação das relações étnico-raciais. In: *Anais das Reuniões Nacionais da Anped*. São Luís: Anped, 2017.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SANTOS, Juana Elbein dos. Pierre Verger e os resíduos coloniais: o “Outro” fragmentado. *Religião e Sociedade*, n.8, jul./1982. Disponível em: <http://oduduwaaremu.blogspot.com/2015/06/pierreverger-e-os-residuos-coloniais.html>. Acesso em: 10 fev. 2020.

SANTOS, Marcelino dos. *Capoeira e mandingas: Cobrinha Verde*. Salvador: A Rasteira, 1991.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995.

- SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. - São Paulo, 2019.
- SANTOS, Vagner José Rocha. *O sincretismo na culinária afro-baiana: o acarajé das filhas de Iansã e das filhas de Jesus*. Dissertação (mestrado), Pós-Cultura, UFBA, Salvador, 2013.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flavio dos Santos. *Dicionário da Escravidão e Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- SENNA, Carlos. *Capoeira Percurso*. Salvador, 1990.
- SENNA, Carlos. *A vida vegetativa da capoeira*. Revista Negaça, ano 1, nº 2, Ginga Associação de Capoeira. Brasília: Gráfica Valci Editora, 1994.
- SILVA, Augusto Januário Passos da. *A Capuêra e a arte da capueragem: ensaio sócio-etimológico*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 2003.
- SILVA, Bruno Emmanuel Santana da. *Capoeira de capelo e os intelectuais maloqueiros: O saber popular da capoeira e o conhecimento cientificamente sistematizado*. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Educação, Florianópolis, 2012
- SILVA, Paula Cristina da Costa. *A Educação Física na roda de capoeira ... entre a tradição e a globalização*. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Educação Física. Campinas, UNICAMP: 2002.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Exu: O guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.
- SILVEIRA, Renato da. *Candomblé da Barroquinha*. Salvador: Edições Maianga, 2010.
- SILVEIRA, Renato da. O candomblé-de-angola na era colonial. In: ALVES, Aristides (org.). *Casa dos Olhos do Tempo que fala da Nação Angolão Paquetan*. Salvador: Asa Foto, 2010.
- SMITH, Laurajane. *Uses of heritage*. London; New York: Routledge, 2008.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A Negregada Instituição: Os Capoeiras na Corte Imperial (1850 – 1890)*. Rio de Janeiro: ACCESS Editora, 1999.
- SOARES, Emanuel Luís Roque. *As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação*. Cruz das Almas / Belo Horizonte: Editora UFRB / Fino Traço, 2016.
- SODRÉ, Muniz. *Mestre Bimba: corpo de mandinga*. Rio de Janeiro: Manati, 2002.

- SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro, DP&A, 2005.
- SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2000.
- SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.
- SOUZA, Jessé. *Subcidadania brasileira: Para entender o país além do jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro: Leya, 2018.
- TAVARES, Julio César de. *Dança de guerra – arquivo e arma: elementos para uma teoria da capoeiragem e da comunicação corporal afro-brasileira*. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.
- TEMPELS, Placide. *A Ontologia Bantu*. Trecho da Filosofia Bantu de Placide Tempels. Tradução de Marcos Carvalho Lopes. UNILAB: São Francisco do Conde, 2017. Disponível em: <https://filosofiapop.com.br/texto/a-ontologia-bantu-trecho-da-filosofia-bantu-de-placide-tempels/> Acesso em: 10 fev. 2020.
- THOMPSON, Edward Palme. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- TUBINO, Manoel. *O que é esporte*. São Paulo: Coleção Primeiros Passos, 1994.
- VARELA, Sergio González. *Cosmología, simbolismo y práctica: el concepto de “cuerpo cerrado” en el ritual de la capoeira angola*. Maguaré, v. 26, n. 2, pp. 119-146, jul./dez. 2012.
- VASSALLO, Simone Pondé. Capoeiras e intelectuais: a construção coletiva da capoeira “autêntica”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n.º 32, p. 1-20. 2003.
- VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. In: LIMA, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane Felipe (org.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra/ ABA, 2007.
- VIEIRA, Luiz Renato. *O Jogo da Capoeira: Cultura Popular no Brasil*. Rio de Janeiro: Sprint, 1995.
- VIEIRA, Sergio Luiz de Souza. *Capoeira - Matriz Cultural para uma educação física brasileira*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP, 1997.
- VIEIRA, Sergio Luiz de Souza. *Da capoeira: como patrimônio cultural*. 2004. 193 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). São Paulo: PUC-SP, 2004

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: *Max Weber: Textos selecionados*. (Coleção Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WILLIAM, Rodney. *Apropriação cultural*. São Paulo: Pólen, 2019.

ZONZON, Christine Nicole. *Nas rodas da capoeira e da vida: corpo, experiência e tradição*. Salvador: Edufba, 2017.

## Documentos

Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural. Paris, 1972.

<http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf> . Acesso em: 10 fev. 2020.

Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. Paris, 2003.

<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda.pdf> Acesso em: 10 fev. 2020.

Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural. Unesco, 2001.

Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf> . Acesso em: 10 fev. 2020.

Decreto nº 3.551/2000. Institui o registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em:

<https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/101954/decreto-3551-00> . Acesso em: 10 fev. 2020.

Documento final do I Seminário Baiano de Proposições de Políticas Públicas para a Capoeira.

Disponível em:

<https://drive.google.com/file/d/0B1MiiH3QvNDKYzM4M2U5YWUtZmVhYS00NjliLWFIN2EtOWNIZWEyYzdkZjU1/view> . Acesso em: 10 fev. 2020.

Dossiê Inventário para o Registro e Salvaguarda da Capoeira. Disponível em:

[http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%C3%AA\\_capoeira.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%C3%AA_capoeira.pdf). Acesso em: 10 fev. 2020.

Manifesto da Bahia. Disponível em:

<http://militanciaecapoeira.blogspot.com/2010/10/essa-e-uma-analise-que-se-propoem.html>.

Acesso em: 10 fev. 2020.

O registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Disponível em:

[http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImaDiv\\_ORegistroPatrimonioImaterial\\_1Edicao\\_m.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImaDiv_ORegistroPatrimonioImaterial_1Edicao_m.pdf) . Acesso em: 10 fev. 2020.

Recomendação sobre salvaguarda da Cultura Popular e Tradicional. Paris 1989. Unesco.

Disponível em :

<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Recomendacao%20Paris%201989.pdf>.

Acesso em: 10 fev. 2020.

### Fontes audiovisuais

A boca do mundo - Exu no candomblé. Eliane Coster, 2009.

Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=tcO7fN\\_19kY](https://www.youtube.com/watch?v=tcO7fN_19kY) . Acesso em: 10 fev. 2020.

A Paixão e o Capadócio – Mestre Pelé Gogó de Ouro. Augusto Januário / Santa Rosa, 2008.

Bahia de Todos os Santos. Maurice Capovilla, 1974.

Disponível em: <https://vimeo.com/238810666> . Acesso em: 10 fev. 2020.

Depoimento do Mestre João Pequeno. Curitiba, 1988.

<https://www.youtube.com/watch?v=NmCI81XIK3w> . Acesso em: 10 fev. 2020.

Entrevista com professor Sergio Vieira sobre Capoeira: Patrimônio Cultural

Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=j1GI7\\_7TzG8](https://www.youtube.com/watch?v=j1GI7_7TzG8) . Acesso em: 10 fev. 2020.

Exu - A boca que tudo come. Liana Cunha / Samanta Pamponet, 2007.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PcKhHUvQ8y4> . Acesso em: 10 fev. 2020.

Mandinga em Manhattan. Lázaro Faria / Lucia Correia Lima, 2006.

Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=K\\_y\\_84AwQI0](https://www.youtube.com/watch?v=K_y_84AwQI0) . Acesso em: 10 fev. 2020.

Memórias do Recôncavo: Besouro e outros capoeiras. Pedro Abib, 2008.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gVP42zM5axM&t=2189s> . Acesso em: 10 fev. 2020.

Mestre Gajé. Alonso Jabar / Adriana Britto, 2015.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mkssee79m6A> . Acesso em: 10 fev. 2020.

Mestre Moa do Katendê - A primeira vítima. Carlos Pronzato / Paulo Magalhães, 2018.

Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=-iV7RQ\\_oc5U&t=1723s](https://www.youtube.com/watch?v=-iV7RQ_oc5U&t=1723s) . Acesso em: 10 fev. 2020.

Mestre Waldemar da Paixão. Simone Dreyfus, 1955 .

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VvDKPXF4WSU> . Acesso em: 10 fev. 2020.

Moments of capoeira 1963-71- Through Helinä Rautavaara's camera lense. Kristina Tohmo, 2017.

Disponível em: <https://vimeo.com/215146092> . Acesso em: 10 fev. 2020.

O dono da capoeira. Roberto Pereira, 2014.

Disponível em: <https://vimeo.com/99422262> . Acesso em: 10 fev. 2020.

O Segredo. Drew Heriot, 2006.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SA2eOwr9IZc> . Acesso em: 10 fev. 2020.

Pastinha, Uma Vida pela Capoeira. Antonio Carlos Muricy, 1998.

Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=-unP\\_tdBiKI](https://www.youtube.com/watch?v=-unP_tdBiKI) . Acesso em: 10 fev. 2020.

Quem somos nós. William Arntz, 2004.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=93b3UwHCxGM> . Acesso em: 10 fev. 2020.

Tudo que a Boca Come - Reflexões para a Chamada de Mulher VI. Nzinga, 2016.

[https://www.youtube.com/watch?v=TLLx\\_ksD0t4](https://www.youtube.com/watch?v=TLLx_ksD0t4) . Acesso em: 10 fev. 2020.

### **Discos:**

Mestre Pastinha e sua academia. Salvador: Gravadora Fontana, 1979.

Mestre Waldemar e Mestre Canjiquinha. Salvador: 1986.

### **Entrevistas realizadas**

- Entrevistas realizada com Mestre Pelé na sede da ABCA, no Pelourinho, na tarde dos dias 19/12/2018, 12/02/2019 e 27/05/2019.
- Entrevista realizada com Mestre Régis em frente à sede das Filhas de Gandhy, no Pelourinho, na tarde do dia 21/03/2019.
- Entrevista realizada com Mestre Zé do Lenço na sede de sua academia, nas Sete Portas, na tarde do dia 11/03/2019.
- Entrevista realizada com Mestre Augusto Januário em sua residência, na Boa Viagem, na tarde do dia 04/05/2019.
- Entrevista realizada com Tata Mutá Imê em sua residência, no Santo Antônio, na noite do dia 08/05/2019.
- Entrevista realizada com Mestre Roxinho em frente ao Forte da Capoeira, no Santo Antônio Além do Carmo, na noite do dia 08/03/2019.
- Entrevista realizada com Mestre Valdec pelo Skype, na tarde do dia 29/03/2019.
- Entrevista realizada com Mestre Olhos de Anjo em sua residência, em Ipitanga, na manhã do dia 15/03/2019.
- Entrevista realizada com Mestre Bola Sete na sede da ABCA, no Pelourinho, na noite do dia 30/03/2019.
- Entrevista realizada com Mestre João Angoleiro ao final do encontro de culturas de raiz Lapinha Museu Vivo, em Lagoa Santa-MG, na noite do dia 16/06/2019.
- Entrevista realizada com Mestre Caboré em sua residência, na Baixa da Torre (Daniel Lisboa) na manhã do dia 13/04/2019.
- Entrevista realizada com Seu Tiriri na sede do Ilê Axé Tumbi Odé Ojí, em Fazenda Grande 2 (Cajazeiras), na noite do dia 28/05/2019.
- Entrevista realizada com Mestre Boca do Rio em sua academia no Pelourinho, na noite de 24/09/2019

# APÊNDICE

## **Perfil dos Entrevistados**

### **Mestre Pelé da Bomba**

*(Natalício Neves da Silva, Cipuá - Governador Mangabeira, 25/12/1934)*

Começou a praticar capoeira na rampa do antigo Mercado Modelo em 1946, com Mestre Bugalho, aluno do Mestre Waldemar da Paixão. Em 1959 foi chamado ao Exército na Companhia do QG para ministrar aulas de capoeira aos membros do Tiro de Guerra. Em 1966 começou a dar aulas no Corpo de Bombeiros, já como membro da instituição. Daí o apelido “Da Bomba”. Também ensinou por mais de 15 anos na Polícia Militar. Teve várias Academias, destacando-se a do Clube da Redenção, na Santa Cruz, bairro de Brotas, no início da década de 60. Teve forte presença nas festas de largo e nos shows folclóricos. É o atual presidente da ABCA, Associação Brasileira de Capoeira Angola.

### **Mestre Régis**

*(Reginaldo Laureano Bispo, Iará, 05/07/1947)*

Começou a praticar capoeira angola em 1959, com Mestre Bobó, no Dique Pequeno, e teve a oportunidade de conviver com vários mestres do passado. Se confirmou como Axogum no mesmo ano, no Terreiro de Boiadeiro, bairro de São Tomé de Paripe, Salvador. Foi primeiro sargento naval entre 1964 e 1975. Fez cursos de percussão e dança com Mamour Ba, Naná Vasconcelos, Emília Biancardi, Mercedes Batista, Mestre King, Clyde Morgan Laís Morgan e outros. Participou de diferentes escolas de samba, como Diplomatas de Amaralina e Juventude do Garcia. Foi diretor de bateria do Apaches do Tororó por 25 anos, onde venceu 6 Festivais. Também foi diretor de bateria dos Filhos Gandhy e das Filhas de Gandhy, onde permanece até hoje.

### **Mestre Zé do Lenço**

*(José Alves, Iará, 27/07/1949)*

Veio com a família para Salvador em 1958, para morar no Retiro, que na época ainda mato, local de matadouro de boi. Em 1962 começou a treinar com Raimundo e Valdir, filhos mais novos do recém-finado Mestre Espinho Remoso, que tinha três esposas no bairro e uma dezena de filhos, entre naturais e adotivos. Posteriormente o pequeno grupo, adolescentes que compartilhavam o pouco que sabiam e quase sempre brigavam entre si, escolhe Zé do Lenço como professor e adota Diogo, outro filho de Espinho Remoso, como mestre e orientador do

trabalho. Se desenvolveu na capoeira através dos ensinamentos do Mestre Diogo e da convivência com vários mestres antigos. Hoje coordena a Associação de Capoeira Angola Relíquia do Espinho Remoso.

### **Mestre Bola Sete**

*(José Luiz Oliveira Cruz, Santo Antônio de Jesus, 31/05/1950)*

Começou a aprender capoeira informalmente em 1962 no Campo da Pólvora, vindo a se tornar aluno de Pessoa Bababá, marinheiro da marinha Mercante e discípulo de Mestre Pastinha. Levado por Pessoa Bababá, em 1969 ingressa na academia do Mestre Pastinha, onde em 1979 foi formado treinel. No ano seguinte fundou sua própria academia, hoje denominada E.T.C.A. – Escola Tradicional de Capoeira Angola. É membro da ABCA há mais de duas décadas, tendo sido presidente do Conselho de Mestres por duas gestões. Apesar de não ter formação acadêmica, produziu livros importantes, como *A Capoeira Angola na Bahia* (1989); *Histórias e estórias da capoeiragem* (1996); *Capoeira Angola: do iniciante ao mestre* (2003) e *Capoeira angola uma filosofia de vida: O mestre e o discípulo* (2018).

### **Mestre Augusto Januário**

*(Augusto Januário Passos da Silva, Caboto - Candeias, 10/06/1956)*

Veio para Salvador aos 6 anos morar na Fazenda Grande do Retiro, onde inicialmente treinou boxe. Conviveu com o Mestre Paulo dos Anjos e outros capoeiristas da região, se tornou aluno do Mestre Curió e foi formado por este no final da década de 80. É biólogo pela UFBA e professor da rede pública estadual. Foi vice-presidente da Confederação Brasileira de Capoeira (CBC) e vice-presidente da ABCA. Autor do livro *A Capuêra e a Arte da Capueragem – Ensaio Sócioetimológico* (2003) e realizador, junto com o Mestre Santa Rosa e o cineasta Roque Araújo, do documentário *A Paixão e o Capadócio* (2009), sobre a trajetória do Mestre Pelé da Bomba.

### **Tata Mutá Imê**

*(Jorge Barreto dos Santos, Salvador, 07/12/1956)*

Nasceu quando sua mãe estava em processo de iniciação religiosa, recolhida para feitura de santo com a finada Mameto Kasindé. Na juventude, se tornou dançarino, participou de ranchos de Terno de Reis e do programa de TV da Tia Arilma. Com o início da vida adulta, completou suas obrigações e recebeu a cuia (deká), tornando-se Tata kwa Nkisi. Em 1984

começaria a iniciar seus primeiros filhos de santo, comandando hoje uma vasta família através do Terreiro de Mutá Lambô ye Kaiongo e seus descendentes. Conheceu a capoeira na infância, em terreiros de candomblé, e passou a treinar com o Mestre Caiçara, Ogã de profundo saber. Frequentou o GCAP na década de 80 e a FICA na década de 90, vindo a se tornar orientador espiritual do Grupo Nzinga de Capoeira Angola, como pai de santo dos seus três mestres, Janja, Paulinha e Poloca.

### **Mestre João Angoleiro**

*(João Bosco Alves da Silva, Belo Horizonte - MG, 27/07/1961)*

Natural de Belo Horizonte, iniciou-se na capoeira em rua em 1975, com o Mestre Dunga. Em 1982, começou a fazer yoga como autodidata, dança africana com o Mestre Mamour Ba e capoeira angola com o Mestre Rogério. Fez parte do GCAP na década de 1980, sob orientação do Mestre Moraes, e treinou com os mestres João Pequeno e Curió. Participou da refundação do Grupo Iúna em 1989. É fundador e presidente da Companhia Primitiva de Arte Negra e da Associação Cultural Eu Sou Angoleiro.

### **Mestre Caboré**

*(Fábio de Oliveira Pontes, Salvador, 14/05/1965)*

Conheceu a capoeira nas rodas de ruas da Avenida Saraiva, em Brotas, e começou a praticar informalmente em 1976, com garotos do Engenho Velho. No ano seguinte conhece o Mestre Adilson Senzala, discípulo do Mestre Bobó, e começa a treinar com os dois no Dique Pequeno. Aos domingos, ia com seus mestres às rodas do Mestre Pastinha, no Pelourinho. Foi um dos fundadores, em 1981, do Grupo Filhos de Angola, junto com os mestres Roberval, Laércio, Rosalvo e Gabriel. Em 2000 criou o Grupo de Capoeira Angola Mestre Caboré. Foi fundador e diretor de patrimônio da ABCA.

### **Mestre Boca do Rio**

*(Marcelo Conceição dos Santos, Salvador, 03/08/1969)*

Teve os primeiros contatos com a capoeira nas ruas do seu bairro, e começou a treinar capoeira angola em 1983 no Forte Santo Antônio, com o Mestre Moraes. Lá recebeu o apelido pelo qual ficaria conhecido, uma alusão ao seu bairro de origem, e após anos de dedicação, foi reconhecido como contramestre. Em 1998 montou seu próprio trabalho através do Grupo de Capoeira Angola Zimba, que conta hoje com diversas filiais pelo Brasil e mundo. Em 2007, foi

reconhecido pelo Mestre Cobra Mansa como mestre de capoeira angola, junto com outros malungos da mesma geração. Apesar de ter vivenciado a espiritualidade afro-brasileira dentro de casa, ainda na infância, só se iniciou no candomblé muitos anos depois, pela necessidade, e hoje é um egbomi em seu terreiro.

### **Mestre Roxinho**

*(Edielson da Silva Miranda, Vera Cruz, 01/11/1969)*

Teve os primeiros contatos com a capoeira em 1976 através do avô, na praça do Duro, onde acontecia uma roda de capoeira com os mestres Gerson Quadrado, Paulo dos Anjos, e outros capoeiristas da região. Migrou com a família para Salvador, e depois de diversas dificuldades materiais, se tornou aprendiz de serralheria do Mestre Virgílio, tendo sido criado e se tornado discípulo de capoeira do mesmo a partir de 1979. Em 2000 sai da Bahia, dá aulas de capoeira em Lins e Araçatuba, interior de São Paulo, e posteriormente se muda para a Austrália, onde desenvolve um trabalho de educação com capoeira a refugiados de guerra, através do Projeto Bantu. É membro da família Miranda de Paula, ligada ao culto dos Baba Egun e ao candomblé de Xangô de Ponta de Areia e Mar Grande. Mestre Roxinho é Ogã confirmado do Ilê Axé Opô Ajagunã, terreiro tombado pelo IPAC, em Areia Branca, Lauro de Freitas.

### **Mestre Valdec - Tata Loboasy**

*(Valdec Sidnei Santos Cirne, Salvador, 28/12/1972)*

Iniciou a prática da capoeira informalmente, com outros meninos de sua rua, no Daniel Lisboa, e em 1982 ingressou no grupo Filhos de Angola, com os Mestres Roberval e Laércio. Em 1989, participou da fundação do grupo de capoeira angola Resistência, com os Mestres Gabriel e Caboré. Posteriormente, acompanhou o processo de refundação da Associação Brasileira de Capoeira Angola- ABCA, em 1993, onde foi coordenador de instrumentos e presidente da ala jovem, até criar a sua própria escola, o Grupo Bantu de Capoeira Angola, em 1997. Criou em 2003 a Roda do Dique, que durante anos conduziu em parceria com o finado Mestre Moa do Katendê. Participou, em 2000, da criação da ACBANTU, Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu, onde foi vice-presidente. É Tata Xikarongoma do Kunzo Katendê ye Dandaluunda.

**Mestre Olhos de Anjo - Tata Zaragosí**

*(André Luiz Siqueira Silva, Santo Amaro/Salvador, 22/09/1977)*

Nascido em Santo Amaro, registrado e criado em Salvador, seu irmão mais velho é capoeirista de uma linhagem ligada à regional, o Mestre Papaléguas. Ao ver, ainda na infância, uma roda de capoeira angola, se encantou, e em 1987 passou a treinar com Mestre Barba Branca no Grupo de Capoeira de Angola do Cabula, no condomínio Vale das Árvores, perto de sua casa. Acompanhou, ainda adolescente, o processo de refundação da Associação Brasileira de Capoeira Angola- ABCA, em 1993. Deu aulas por 17 anos no Ilê Axê Opo Afonjá sob orientação de seu mestre. É fundador e presidente do Centro Cultural Folha do Cajueiro e da ONG Equilíbrio Social, que atuam principalmente em Lauro de Freitas. Ocupa atualmente o cargo de diretor do Departamento de Orientação Social e Educativo da FENACAB - Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro. É Tata Xikarongoma do Unzó Matamba Jisimesí.

**Seu Tiriri**

Entidade espiritual recebida pelo Babalorixá Deilton Gomes (Ibotoji), zelador do Ilê Axé Tumbi Odé Ojí, terreiro situado em Fazenda Grande 2, Cajazeiras, Salvador.